DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.

CONTINUÉ PAR ANDRÉ RAYEZ
ET CHARLES BAUMGARTNER, S. J.
PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CHANTILLY
ASSISTÉS DE M. OLPHE — GALLIARD, S. J.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME IV

DEUXIÈME PARTIE

Espagne - Ezquerra

BEAUCHESNE
PARIS

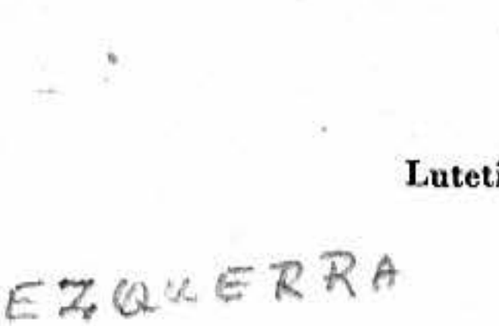
1961

2232-5.2

NIHIL OBSTAT
Remis, die 13 Februarii 1961
J. MISSET, S. J.

D
2
D67
v. 4
ESPAGNE - EZQUERRA

IMPRIMATUR
Lutetiæ Parisiorum, die 12 Maii 1961
J. HOTTOT, *vic. gen.*



Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1960, 1961, by BEAUCHESNE.

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

FORDHAM UNIVERSITY
LIBRARY
NEW YORK, N. Y.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 29 JUIN 1960
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

ESPAGNE. — I. *Période patristique.* — II. *Période médiévale.* — III. *L'âge d'or* : 1. *Vitalité spirituelle;* 2. *Sources et courants;* 3. *Déviations;* 4. *Auteurs spirituels.* — IV. *Période contemporaine.* — V. *Pays de langue espagnole : Amérique du sud.*

I. PÉRIODE PATRISTIQUE

Une étude d'ensemble sur la spiritualité dans la littérature patristique espagnole n'a pas encore été tentée. Ce que nous possédons se réduit à un certain nombre de travaux monographiques sur des auteurs et des thèmes particuliers. Nous jugeons utile de signaler les plus notables de ces apports historiques et doctrinaux. C'est dans les articles spéciaux que seront amplifiées et complétées la bibliographie et les indications consignées ici à titre d'orientation générale.

1. *Évangélisation de l'Espagne.* — 2. *Écrivains du 4e et du 5e siècle.* — 3. *Le mouvement ascétique. Priscillien.* — 4. *Le monachisme wisigothique.* — 5. *Écrivains du 6e et du 7e siècle.* — 6. *Liturgie hispanique.*

1. Évangélisation de l'Espagne. — Ce que l'on sait des origines et des trois premiers siècles du christianisme dans la péninsule ibérique se réduit à peu de chose. Saint Paul a indiqué l'Espagne comme le but désiré de son apostolat (*Rom.* 15, 24-28); de la réalisation de ce projet rendent témoignage le pape Clément (*Lettre aux Corinthiens* 5, 6) et le *Fragment de Muratori.* En revanche, il n'existe aucune mention antérieure au 7e siècle d'une semblable mission attribuée à saint Jacques le majeur. Indépendamment de celle-ci, la tradition relative à la prédication de sept « personnages apostoliques » paraît plus recevable à la critique moderne, laquelle inclinerait de plus en plus à y voir un noyau historique initial. Saint Irénée à la fin du 2e siècle (*Adversus haereses* I, 10, PG 7, 552-553) et Tertullien au début du 3e (*Adversus judaeos* 7, PL 2, 610c; éd. E. Kroymann, CSEL 70, 1942, p. 275) se réfèrent de manière générale aux communautés chrétiennes d'Espagne. Il faut attendre encore un demi-siècle pour avoir des informations précises : elles sont fournies par une lettre de saint Cyprien (*Ep.* 67, éd. G. Hartel, CSEL 3, 1871, p. 735-743) adressée aux églises de Léon-Astorga et de Mérida, dont les évêques respectifs Basilide et Martial avaient apostasié durant la persécution de Dèce. Outre les églises destinataires, on y mentionne celle de Saragosse et on fait allusion à d'autres sièges épiscopaux, suffisamment nombreux pour que leurs titulaires puissent se réunir en concile. Les *Actes* de saint Fructueux (éd. P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 8, coll. Studi e Testi 65, Cité du Vatican, 1935, p. 129-199), martyrisé à Tarragone durant la persécution de Valérien, et des nombreux martyrs que celle de Dioclétien fit en diverses villes, — Séville, Cordoue, Calahorra, Alcala, Italica, Barcelone et Gérone —, attestés surtout par les hymnes de Prudence (*Peristephanon liber*, texte et trad. de M. Lavarenne, Paris, 1951), et les actes conservés dans le *Passionnaire hispanique* supposent une diffusion considérable de l'Évangile à la fin du 3e siècle. Cette impression est confirmée par les canons du concile d'Elvire (vers 304), auquel prirent part douze évêques et vingt-quatre prêtres, représentant, à l'exception des Baléares et de la Tingitane, les provinces qui formaient alors l'Espagne romaine (Tarraconaise, Galice, Lusitanie, Carthaginoise et Bétique). Que la délégation la plus nombreuse soit celle de la Bétique, cela peut s'expliquer par le fait qu'elle était peut-être la province la plus christianisée, mais aussi par sa proximité : Elvire (*Illiberis*) est près de Grenade. La carte ecclésiastique des participants au concile et sa célébration même manifestent la vitalité du christianisme ibérique à la veille de ce qu'on appelle traditionnellement l'édit de Constantin.

2. Écrivains des 4e et 5e siècles. — 1° La liste des écrivains spirituels s'ouvre avec le nom d'**Ossius** (256-357), le célèbre évêque de Cordoue (V. C. de Clercq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, 1954), conseiller de l'empereur Constantin, ami de saint Athanase et qui présida le concile de Nicée (325). Saint Isidore (*De viris illustribus* 5, PL 83, 1086a) lui attribue un *De interpretatione vestium sacerdotalium* et une lettre *De laude virginitatis*, qui n'ont pas été conservés. Les quarante-neuf sentences publiées par J. Pitra (*Analecta sacra et classica*, t. 1, Paris, 1888, p. 117) sous le titre de *Doctrina Hosii episcopi de observatione disciplinae dominicae* (cf Sigebert de Gembloux, *De scriptoribus ecclesiasticis* 48, PL 160, 558c) ne sont pas authentiques.

Contemporain d'Ossius et comme lui adversaire de l'arianisme, bien qu'il soit tombé ensuite, semble-t-il, dans les filets de l'hérésie, Potamius († vers 360), premier évêque de Lisbonne, est l'auteur de deux brefs opuscules : *De Lazaro* (PL 8, 1411-1415; éd. A. Wilmart, dans *The Journal of theological Studies*, t. 19, 1918, p. 298-304) et *De martyrio Isaiae prophetae* (PL 8, 1415-1418; éd. A.-C. Vega, *Opuscula omnia Potamii olisiponensis*, El Escorial, 1934, p. 35-36), rédigés dans un style obscur et affecté, et d'une *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti* (éd. Vega, p. 37-54, et PL *Suppl.* 1, 202-216). Parmi les sources de Potamius figurent le *De anima* de Tertullien et l'apocryphe *De ascensione Isaiae.*

2° Au nombre des écrivains antiariens de cette époque, et sans doute le plus remarquable, il faut placer le luciférien **Grégoire d'Elvire** († après 392).

La reconstitution de son important patrimoine littéraire constitue un des succès de la recherche patristique moderne. En plus d'un *De fide orthodoxa contra arianos* (PL 17, 549-568; cf Fr. Regina, *Il « De fide » di Gregorio d'Elvira*, Naples, 1942), transmis sous divers noms, parmi lesquels Phébade d'Agen et saint Grégoire de Nazianze, il comprend un opuscule ecclésiologique *De arca Noe* (éd. A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 26, 1909, p. 5-11, et PL *Suppl.* 1, 516-523), une *Expositio in ps. 91* (A. Wilmart, *Fragments du pseudo-Origène sur le psaume* XCI *dans une collection espagnole, ibidem*, t. 29, 1912, p. 274-293, et PL *Suppl.* 1, 524-526), six sermons sur le Cantique des cantiques, *Tractatus de epithalamio* (éd. A. Wilmart, *Les « Tractatus » sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 7, 1906, p. 237-248, et PL *Suppl.* 1, 473-514), et vingt homélies sur divers passages de l'ancien et du nouveau Testament, *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum* (PL *Suppl.* 1, 358-472). A.-C. Vega a donné une édition critique du *De fide*, des *Tractatus de epithalamio* et des *Tractatus Origenis* (*España sagrada*, t. 55, Madrid, 1957).

A côté de sa théologie trinitaire (sur l'inhabitation du Saint-Esprit, voir S. González, *Las obras completas de san Gregorio de Elvira. Un aspecto de su espiritualidad*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 6, 1947, p. 177-186), quelques aspects de sa doctrine christologique et ecclé-

siologique méritent attention (J. Collantes Lozano, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiologia*, Grenade, 1954). Il est le premier à s'inspirer d'Origène et de saint Hippolyte, dont il dut connaître les commentaires par des adaptations latines aujourd'hui disparues, pour interpréter le Cantique des cantiques comme une figuration allégorique des fiançailles mystiques du Christ et de l'Église (cf DS, t. 2, col. 98). Ses homélies sur l'Écriture, un des plus anciens modèles de ce genre littéraire en Occident, illustrent différents aspects de la vie chrétienne et contiennent en particulier de précieux renseignements sur la discipline pénitentielle. La doctrine des sept péchés capitaux en antithèse aux sept dons du Saint-Esprit dépend de Tertullien (A. Wilmart, dans *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, t. 1, 1921-1928, p. 142-143; S. González Rivas, *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Salamanque, 1950, p. 70-71). Il utilise aussi Justin, Irénée, Novatien, Minucius Félix, Lactance, Marius Victorinus et Hilaire de Poitiers (cf H. Koch, *Zu Gregors von Elvira Schriftum und Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 51, 1932, p. 238-272), ce qui indique une culture ecclésiastique étendue et permet de connaître un certain nombre des auteurs chrétiens dont les livres circulaient alors en Espagne.

3° Contemporain de Grégoire d'Elvire, avec lequel, par son tempérament pacifique et son esprit équilibré, il forme un vif contraste, saint **Pacien**, évêque de Barcelone († vers 390), a laissé un *Sermo de baptismo* (PL 13, 1089-1094; éd. L. Rubio, *S. Paciano, Obras*, Barcelone, 1958), modèle de catéchèse prébaptismale, dans lequel avec clarté et précision théologique il expose le sort de l'homme après la chute, l'incarnation et l'œuvre rédemptrice du Christ, les effets du baptême, la mort au péché et la participation à la vie de la grâce. Ses *Epistulae tres ad Sympronianum* (1051-1082) et sa *Paraenesis sive exhortatorius libellus ad poenitentiam* (1081-1090) ont une importance hors de pair pour l'histoire de la pénitence dans la primitive église espagnole (cf S. González, *La disciplina penitencial de la Iglesia española en el siglo* IV, dans *Revista española de teologia*, t. 1, 1941, p. 339-360). Très explicite sur la pénitence publique canonique, dont il décrit les éléments essentiels (confession, satisfaction, et absolution réservée à l'évêque), Pacien ne dit rien de la pénitence privée extra-canonique. On peut affirmer la même chose de la littérature péninsulaire contemporaine, si nous exceptons peut-être un passage de *De generibus leprarum* (PL 30, 246-247), attribué à Grégoire d'Elvire (J. Vaccari, *Uno scritto di Gregorio d'Elvira tra gli spurii di S. Girolamo*, dans *Biblica*, t. 3, 1922, p. 188-193), mais d'authenticité douteuse. Les auteurs préférés de Pacien sont les deux africains Tertullien et saint Cyprien. Le *Cervus* ou *Cervulus*, dans lequel est fustigée la coutume païenne (*cervum facere*) de fêter le premier jour de l'an par des divertissements licencieux, mentionné par saint Jérôme (*De viris inlustribus* 106, PL 23, 704a; cf *Paraenesis* 1, PL 13, 1081cd), n'a pas été conservé.

4° Ses deux poètes, Juvencus et Prudence, ont donné à l'Espagne la prééminence dans l'histoire de la poésie chrétienne naissante.

Juvencus, vers 330, chante dans un grand poème, *Evangeliorum libri quatuor* (PL 19, 53-346; éd. J. Huemer, CSEL 24, 1891), la geste terrestre du Christ (*vitalia gesta* ; préface, 19), prenant pour base l'Évangile de saint Matthieu qu'il complète occasionnellement par ceux de saint Jean et de saint Luc. Ce plus ancien poème épique de la latinité chrétienne, très lu et fort estimé au moyen âge, — Raban Maur l'inclut parmi les livres qui doivent former les clercs —, connut des imitations jusqu'à la Renaissance (M. A. Norton, *Prosopography of Juvencus*, dans *Folia*, t. 4, 1950, p. 36-42). Saint Jérôme (*De viris inlustribus* 84, PL 23, 692b) signale une autre production poétique aujourd'hui disparue, *eodem metro, ad sacramentorum ordinem pertinentia*, probablement de caractère liturgique.

L'œuvre littéraire de **Prudence** († après 405) est beaucoup plus abondante et variée. Il en donne lui-même les titres, à l'exception du *Dittochaeon*, dans l'autobiographie placée en tête de ses poèmes (PL 59-60; éd. J. Bergman, CSEL 61, 1926; textes et trad. de M. Lavarenne, coll. Budé, 4 vol., Paris, 1943-1951). Le *Cathemerinon*, ou hymnaire du jour, est un ensemble de poésies dont les six premières correspondent aux principales heures de la prière (*ad galli cantum, matutinus, ante cibum, post cibum, ad incensum lucernae, ante somnum*); les autres thèmes sont le jeûne (*hymnus jejunantium, post jejunium*), les heures de la journée (*omnis horae*), les défunts (*circa exequias defuncti*; cf G. Lazzati, *La trasfigurazione della morte in Prudenzio*, dans *Nuovo Didaskaleion*, t. 1, 1947, p. 18-27), Noël et l'Épiphanie. Divers fragments entrèrent dans les liturgies romaine et wisigothique. Le *Peristephanon*, ou poème des couronnes des martyrs, d'une exceptionnelle valeur hagiographique, s'insère dans le courant de dévotion envers les confesseurs de la foi et leurs sépultures. Ce courant se développe spécialement dès la seconde moitié du 4e siècle; un magnifique témoin en est le compatriote de Prudence, le pape saint Damase, restaurateur des catacombes de Rome et initiateur de l'épigraphie chrétienne par les inscriptions (*tituli*) qu'il fit graver sur les tombeaux des martyrs (A. Ferrua, *Epigrammata damasiana*, Cité du Vatican, 1942).

Sans doute écrits pour être lus durant la commémoration liturgique dans les églises titulaires, les hymnes de Prudence rappellent par leur forme, — description du martyre suivie d'une supplique —, l'*illatio* (ou antique *praefatio*). On reconnaît cependant aussi, dans les discours de ses héros et dans le ton général de l'œuvre, des intentions apologétiques et panégyriques; on y relève enfin un goût immodéré du romanesque et du merveilleux, comparable à celui des « Passions » contemporaines, qui reflète indirectement l'exaltation naïve de la dévotion populaire envers les martyrs. Caractéristique de la « spiritualité triomphale » de la génération de Théodose, les descriptions du combat des martyrs doivent mettre en relief le triomphe de la foi qui s'étend à tous les peuples et embrasse tous les pays : Prudence place aux côtés des martyrs espagnols et romains, qui forment les deux groupes principaux, l'africain saint Cyprien, évêque de Carthage, le nordique saint Quirice, évêque de Siscia, et l'oriental saint Romain, diacre de Césarée. Il témoigne ainsi de l'extension du culte des martyrs de toute la chrétienté dans l'Espagne contemporaine.

La même intention apologétique anime le *Contra Symmachum*, écho tardif de la bataille livrée par saint Ambroise contre l'ancien préfet de Rome et sa *relatio* en faveur du rétablissement de l'autel de la Victoire. L'*Apotheosis* réfute les hérésies trinitaires et christologiques, et célèbre dans la personne du Christ la divinisation de la nature humaine; en s'unissant au Christ tous les hommes sont appelés à y participer par la foi et les bonnes œuvres. L'*Hamartigenia*, ou origine du péché, a pour thème l'existence du mal, qui s'explique, une fois récusé le dualisme gnostique, par le libre arbitre de l'homme et l'action séductrice du démon

Les transformations qu'introduit dans le cosmos et la nature humaine le péché originel (v. 216 svv), les descriptions de l'enfer (v. 824 svv) et du paradis (v. 845 svv; cf E. Rapisarda, *La rappresentazione dell'oltre-tomba in Prudenzio*, dans *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, t. 1, 1947, p. 41-65) sont des pièces d'une beauté universellement reconnue et on a noté leur influence sur Dante et Milton.

Le contraste entre les thèmes de l'*Apotheosis* et de l'*Hamartigenia* se transforme dans la *Psychomachia*, ou lutte pour l'âme, en un dramatique combat entre vices et vertus (*Prudentia*, *Patientia*, *Mens humilis*, *Sobrietas*, *Operatio*, *Concordia*), guidées par la foi. Mise à part la question des sources immédiates, parmi lesquelles il faut compter Tertullien (P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd., Paris, 1947, p. 718 svv), l'idée d'un combat allégorique dans lequel les vices jouent le rôle d'agresseurs apparaît déjà dans Philon d'Alexandrie (cf M. W. Bloomfield, *A source of Prudentius' Psychomachia*, dans *Speculum*, t. 18, 1943, p. 87-90). Le grand poème allégorique de Prudence, sorte d'épopée triomphale de l'ascétisme chrétien, le premier en son genre, est celui qui a exercé la plus grande influence littéraire et artistique.

Avec ses quarante-neuf inscriptions destinées peut-être à illustrer, en quelque église, autant de tableaux ou mosaïques qui représenteraient des scènes bibliques, le *Dittochaeon* intéresse l'iconographie chrétienne. Le poème sur la création, *Hexameron*, cité par Gennade (*De scriptoribus ecclesiasticis* 13, PL 58, 1668a), est perdu.

Dans l'ensemble, l'œuvre poétique de Prudence offre une vision globale de la foi et la manière dont elle pouvait être comprise et vécue par un simple laïc (J. Rodríguez, *Poeta christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*, Munich, 1936). Si son contenu théologique n'est pas original, — le poète doit beaucoup à saint Ambroise, Tertullien et Lactance, entre autres (C. Rapisarda, *Gli influssi classici e cristiani nella poesia di Prudenzio*, Catane, 1941) —, il fournit de précieuses données sur la vie et la spiritualité chrétiennes dans leurs diverses manifestations. Sa profonde et durable influence est due sans doute à sa haute inspiration et à sa parfaite maîtrise, mais aussi, et peut-être davantage, à la synthèse des formes poétiques du classicisme païen et de la pensée chrétienne.

On peut voir un exemple caractéristique de la poésie nouvelle née de cette union dans le *Commonitorium* (éd. R. Ellis, CSEL 16, 1888, p. 191-261) du poète *Orientius*; quelle que soit son origine, Orientius est sans doute à identifier avec l'évêque d'Auch envoyé en 439 comme ambassadeur par Théodoric Ier aux généraux romains Aétius et Litorius (L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 2, Paris 1899, p. 96). Son poème didactique et parénétique a toutes les apparences d'un sermon versifié.

5° Né probablement à Braga, en Galice, vers l'an 390, Paul **Orose**, disciple de saint Augustin, près de qui, chassé par les vandales, il s'était réfugié, écrivit des *Historiae adversus paganos* (PL 31, 663-1174; éd. C. Zangemeister, CSEL 5, 1882, p. 1-600), premier essai d'histoire universelle par un chrétien. En étroite relation avec le troisième livre du *De civitate Dei* d'Augustin, qu'elles continuent et simplifient, et fortement influencées par les événements (M. Martins, *Correntes da filosofia religiosa em Braga dos séculos* IV *a* VII, Porto, 1950, p. 183-214), ces *Historiæ* offrent moins une histoire de l'humanité qu'une interprétation providentielle ou, si l'on veut, une théologie de l'histoire au sens augustinien. Ce caractère religieux, le symbolisme mystique, les éléments allégoriques, comme aussi le fond apologétique, qui les feraient facilement passer pour livre d'édification, leur valurent de nombreux lecteurs au moyen âge et leur assurèrent une influence sur le développement de l'historiographie chrétienne. Nous devons encore à Orose une attaque de la première heure contre le pélagianisme, *Liber apologeticus contra Pelagium* (PL 31, 1173-1212; CSEL 5, p. 603-664), écrit durant son séjour en Palestine au temps du concile de Jérusalem de 415 et où il utilise les *Dialogues contre les pélagiens* de saint Jérôme. Avec son *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (PL 31, 1211-1216; éd. G. Schepss, CSEL 18, 1889, p. 151-157), il avait précédemment intéressé Augustin (*Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas*, PL 42, 669-678) aux questions suscitées en Espagne par ces nouveaux courants hétérodoxes.

6° Les voyages et les relations d'Orose hors de la péninsule durant la brève période de sa vie que nous connaissons (414-418) ne sont pas, semble-t-il, un cas isolé. A travers les lettres d'Augustin, nous connaissons plusieurs de ses correspondants ibériques : Cérésius (*Ep.* 237; PL 33, 1034-1038; éd. A. Goldbacher, CSEL 57, 1911, p. 526-532), Eudoxe, supérieur des moines de l'île de Cabrera dans les Baléares (*Ep.* 48; PL 33, 187-189; CSEL 34, 1898, p. 137-140), et Consentius (*Ep.* 119-120; PL 33, 449-462; CSEL 34, p. 698-722; *Ep.* 205; PL 33, 942-949; CSEL 57, p. 323-339), à qui il dédie son *Contra mendacium*, réfutation d'une *Libra* du priscillien Dictinius, qui admet la licéité du mensonge pour cacher ses croyances religieuses. Vers 431, deux moines (?), Vital et Tonantius, correspondaient avec le primat carthaginois Capréolus à propos du nestorianisme (A.-C. Vega, *Vidal y Tonancio o un caso de nestorianismo en España*, dans *Ciudad de Dios*, t. 152, 1936, p. 412-420).

Saint Jérôme fut en relations épistolaires avec Lucinius (*Ep.* 71; PL 22, 669-672; éd. I. Hilberg, CSEL 55, 1912, p. 1-7), — qui, pour avoir les traductions de la Bible, envoya exprès des copistes en Palestine et reçut du maître admiré un exemplaire du commentaire du sens littéral des visions d'Isaïe (PL 24, 153-206) —, avec l'épouse de Lucinius, Théodora, devenue veuve (*Ep.* 75; PL 22, 685-689; CSEL 55, p. 29-34), et avec le prêtre Abigaus (*Ep.* 76; PL 22, 689-690; CSEL, p. 34-36). Au solitaire de Bethléem, le fils de saint Pacien, Dexter, dédia un ouvrage historique perdu, *Historia omnimoda* (Jérôme, *De viris inlustribus* 132, PL 23, 716a). Parmi ceux qui connurent personnellement Jérôme en Orient, on compte le prêtre Vigilance qui, au dire de Gennade (*De scriptoribus ecclesiasticis* 35, PL 58, 1078b), avait dirigé quelque temps une église à Barcelone. Recommandé par saint Paulin de Nole, Vigilance visita Jérôme vers 395. Peu après, le chroniqueur Idace, plus tard évêque de Chaves, et Avit de Braga suivirent son exemple.

Ce dernier est l'auteur d'une lettre importante, *Epistola ad Palchonium de reliquiis sancti Stephani* (PL 41, 805-818; éd. E. Vanderlinden, dans *Revue des études byzantines*, t. 4, 1946, p. 178-217); cette lettre est accompagnée de la relation de l'invention et de la translation à Minorque de ces reliques de saint Étienne (cf P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950, p. 50-58).

Parmi les pèlerins de Terre sainte, figurent aussi Turribius d'Astorga et l'énigmatique auteur de l'*Itinerarium Egeriae* (éd. E. Franceschini et R. Weber, CC, t. 175; texte et trad. H. Pétré, coll. Sources chrétiennes 21, Paris, 1948; voir art. ÉTHÉRIE, DS, t. 4).

7° Ces déplacements jouent un rôle non négligeable dans la diffusion des écrits et des idées. Une preuve en est dans la *Commonitorium* (3; PL 31, 1214; CSEL 18, p. 155-157). Orose y relate l'introduction des doctrines origénistes dans le nord-ouest de la péninsule par deux

de ses compatriotes, appelés Avit (cf B. Altaner, *Avitus von Braga*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 60, 1941, p. 456-468). L'un avait apporté à son retour de Rome les œuvres du rhéteur néoplatonisant Marius Victorinus (sur la connaissance de Platon dans la péninsule, rappelons la traduction et le commentaire du *Timée* par Chalcidius, contemporain d'Ossius de Cordoue, éd. J. Wrobel, Leipzig, 1876, p. 5-379), et l'autre, d'Orient, des traités d'Origène. Nous ignorons, — ce ne serait pas invraisemblable —, si ce dernier personnage n'était pas précisément l'ami et le confident de saint Jérôme (*Ep.* 79, 1; PL 22, 724; CSEL 55, p. 88; *Ep.* 106, 2; PL 22, 838; CSEL, p. 248), à qui il envoya un exemplaire de sa traduction du *Peri archon* (*Ep.* 124; PL 22, 1059-1072; CSEL 56, 1918, p. 96-117), non sans le mettre en garde contre certaines doctrines de l'alexandrin.

Diverses sources signalent déjà antérieurement la présence de courants hétérodoxes. A l'arianisme, qui ne paraît pas avoir pénétré profondément dans la masse jusqu'à l'arrivée des wisigoths, il faut ajouter le montanisme de certains cercles, auxquels fait probablement allusion le canon 43 du concile d'Elvire. D'autres canons (13, 22, 51) se préoccupent des relations des fidèles avec les dissidents, désignés sous le nom d'*haeretici*. D'autre part, les écrits de saint Pacien révèlent l'existence de milieux rigoristes adhérant à Novatien, auprès de qui les écrits montanistes de Tertullien étaient en grande faveur (Tertullianus post haeresim, nam multa inde sumpsistis, *Ep.* 3 *ad Sympronianum* 24, PL 13, 1079d). Les sectes gnostique et manichéenne paraissent avoir été beaucoup plus répandues. Jérôme (*Ep.* 133, 4; PL 22, 1153; CSEL 56, p. 248; cf *De viris inlustribus* 121, PL 23, 712a; *Ep.* 75, 3; 120, 10; 126, 1), Sulpice Sévère (*Chronica* 2, 46, PL 20, 155c) et Itace d'Ossonoba (dans un passage d'une de ses œuvres rapporté par saint Isidore, *De viris illustribus* 15, PL 83, 1083, 1092a) attribuent à un certain Marcos, égyptien, la prédication d'une gnose manichéenne (voir cependant G. Bardy, art. *Priscillien*, DTC, t. 13, 1936, col. 391-392). Cet enseignement (cf V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova and the origins of Priscillianism*, TU 63, 1957, p. 601-606), si nous en croyons nos sources, aurait été transmis à Priscillien par ses disciples Agapè et Helpidius. Vers 383, Philastre, évêque de Brescia, accusait (*Diversarum hereseon liber* 84; PL 12, 1196a; éd. F. Marx, CSEL 38, 1898, p. 45) précisément de ces erreurs des groupes d'*abstinentes* disséminés dans les Gaules, l'Espagne et l'Aquitaine. L'aire géographique de diffusion ne permet pas de considérer que les doctrines mises en question ne concernent que les seuls priscillianistes; elle suppose plutôt l'existence d'autres milieux voisins attachés aux mêmes convictions ascétiques et parmi lesquels, pour ce qui concerne l'Espagne, le priscillianisme dut trouver ses précurseurs naturels et ses meilleurs alliés.

3. Le mouvement ascétique. Priscillien. — 1° L'origine et les caractéristiques de **l'ascétisme primitif** dans la péninsule nous sont inconnues. Les premières mentions montrent qu'il est déjà fort évolué. Par ses deux remarquables canons 13 et 27 sur la virginité, le concile d'Elvire fait allusion à une institution florissante; pour arriver à faire partie de cette portion choisie de l'Église un vœu solennel était requis (J. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1913, p. 108). Malheureusement le *De virginitate* d'Ossius de Cordoue est perdu et Grégoire d'Elvire ne touche qu'incidemment au thème de la virginité (vg *Tractatus Origenis* 10, éd. A.-C. Vega, p. 256-257). Les dispositions que prennent les conciles de Saragosse (380) et de Tolède (400), — ce dernier s'occupe aussi des veuves, assimilées en quelque façon aux vierges (c. 9; éd. Mansi, t. 3, col. 1000) —, apportent de nouvelles précisions à la discipline en vigueur. Dans les actes de Saragosse apparaît pour la première fois le nom de *monachus*, appliqué à ceux auxquels, en 384, le pape Sirice fera aussi allusion dans sa lettre à l'évêque Himérius de Tarragone (6, PL 84, 632-633). D'autres mentions sont fournies par saint Augustin (*Ep.* 48; PL 33, 187-189; CSEL 34, p. 137-140), Orose (*Historiae* VII, 36; PL 31, 1156ab; CSEL 5, p. 534), la lettre de l'évêque Sévérus de Minorque (PL 20, 731-746; G. Seguí Vidal, *La carta enciclica del obispo Severo*, Palma de Majorque, 1937, p. 156, 163, 174-175) et la *Chronique* d'Idace (PL 51, 885; *Continuatio chronicorum Hieronymianorum*, éd. Th. Mommsen, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 11, 1894, p. 29). Aucun de ces témoignages ne permet de conclure à l'existence d'une vie de communauté organisée et de parler de vrais monastères. Encore que soit inexact ce qu'écrit saint Ildefonse (*De viris illustribus* 4, PL 96, 200c) à propos de l'abbé africain Donatus (seconde moitié du 6e siècle) : *Iste prior in Hispaniam monasticae observantiae usum et regulam dicitur adduxisse*, le monachisme autochtone individuel dut prédominer jusqu'au cours du 5e siècle; ce qui facilita sans doute grandement la pénétration des doctrines priscillianistes dans les milieux spirituels. Cette alliance, certes temporaire et limitée, se révélera funeste.

2° **Priscillien.** — 1) *Doctrine.* — Les sources les plus dignes d'attention, contemporaines de Priscillien ou postérieures à lui, signalent l'origine gnostico-manichéenne de sa doctrine. Il est fort probable qu'il ne faut pas mettre à son compte toutes les erreurs cataloguées dans la lettre de saint Léon à saint Turribius d'Astorga (PL 54, 693-695) ou dans les dix-sept anathèmes du concile de Braga de 561 (Mansi, t. 9, col. 773-776; éd. C. W. Barlow, *Martini bracarensis opera omnia*, New Haven, 1950, p. 105-115); néanmoins la quantité et la qualité des témoins (vg plusieurs conciles, saint Augustin, Sulpice Sévère, saint Jérôme) forcent à admettre un contenu hérétique plus ou moins étendu dans la doctrine initiale de l'évêque d'Avila.

Préciser ce qui lui appartient et ce qu'auraient ajouté ses disciples n'est pas possible, même après la publication des onze importants traités (éd. G. Schepss, CSEL 18, 1889, p. 3-106), qui, s'ils ne sont pas de Priscillien, appartiennent au moins à un de ses principaux disciples, Instancius (G. Morin, *Pro Instancio, Contre l'attribution à Priscillien des opuscules du manuscrit de Wurtzbourg*, dans *Revue bénédictine*, t. 30, 1913, p. 153-173). Parmi ces traités figurent trois apologies (*Liber apologeticus, Liber ad Damasum, Liber de fide et apocryphis*), sept opuscules de caractère exégético-parénétique (*Tractatus Paschae, Tractatus Genesis, Tractatus Exodi, Tractatus primi psalmi, Tractatus tertii psalmi, Tractatus ad populum* I, *Tractatus ad populum* II, et une bénédiction, *Benedictio super fideles*). Il y faut ajouter une œuvre déjà connue antérieurement, les *Canones in epistolas Pauli apostoli*, brève théologie paulinienne en quatre-vingt-dix sentences refondues par un inconnu, l'évêque Pérégrinus (CSEL 18, p. 109-147).

Pour expliquer, dans tous ces écrits, l'absence des graves erreurs imputées à l'hérésiarque, on s'est fondé

avec raison sur le caractère ésotérique de la secte, qui allait jusqu'à admettre le mensonge pour cacher aux non-initiés les secrets de la doctrine : *jura, perjura, secretum prodere noli* (S. Augustin, *Ep.* 237, 3-4; PL 33, 1035-1036; CSEL 57, p. 527-528). Pour diffuser leurs croyances, les priscillianistes se servirent abondamment de la littérature judéochrétienne d'inspiration parfois gnostique *(Ascensio Isaiae, Apocalipsis Johannis, Acta Thomae, Acta Andreae, Acta Johannis, Memoria apostolorum)*, qu'ils enrichirent encore d'autres livres composés par eux (éd. D. De Bruyne, dans *Revue bénédictine*, t. 24, 1907, p. 321-335; t. 37, 1925, p. 48-63; éd. A. Harnack, *Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus De dispositione sanctimonii*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1925, p. 180-213). Comme les ariens l'avaient fait avant eux, ils utilisèrent des hymnes pour diffuser leur doctrine; saint Augustin nous en a conservé un curieux fragment dans lequel on prête au Christ cette énigmatique déclaration : *Verbo inlusi cuncta, et non sum lusus in totum*, qu'Augustin commente d'une manière sarcastique (*Ep.* 237,9; PL 33, 1038; CSEL 57, p. 532). Le zèle de quelques évêques et diverses campagnes antihérétiques firent disparaître à peu près tous les écrits priscillianistes, tandis que disparaissait aussi une grande partie de la littérature antipriscillianiste. C'est ce qui augmente notre incertitude sur Priscillien et empêche de suivre l'évolution doctrinale de la secte durant les deux siècles et demi qu'elle survécut à l'exécution de son chef (Trèves, 385).

Parmi les formules ou professions de foi antipriscillianistes, retenons celles de Pastor, évêque de Palencia, *Libellus in modum Symboli* (éd. J.-A. de Aldama, *El Simbolo toledano* I, coll. Analecta gregoriana 7, Rome, 1934, p. 29-37) et les *Regulae definitionum contra haereticos prolatae* (éd. K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 142-159) de l'évêque galicien Syagrius; G. Morin (*Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 10, 1893, p. 385-394) revendique pour Syagrius sept traités ou sermons *De Trinitate* qui, au moyen âge, furent attribués à différents auteurs, parmi lesquels saint Augustin (*Sermones* 113, PL 39, 1969-1971; 232, 2173-2176; 236-237, 2181-2184, etc; voir cependant E. Dekkers, *Clavis Patrum latinorum*, Steenbrugge, 1951, n. 560).

A la littérature symbolique qui fleurit si abondamment en Espagne appartient encore la *Fides* de saint Valérien, évêque de Calahorra (J. Madoz, *Valeriano, obispo calagurritano, escritor del siglo* V, dans *Hispania sacra*, t. 3, 1950, p. 131-137), contemporain de Prudence.

2) *Disciples.* — Quoi qu'il en soit de la doctrine de Priscillien, le mouvement dont il fut l'initiateur se présente dès le début avec un idéal ascétique. Sulpice Sévère décrit le fondateur comme un homme « de vie austère, endurant faim et soif, ne désirant rien et suprêmement sobre (utendi parcissimus) » (*Chronica* II, 46; PL 20, 155c; éd. C. Halm, CSEL 1, 1866, p. 99); ses apologies (vg *Liber ad Damasum*) attribuent les persécutions qu'il subit, lui et ses disciples, de la part des membres du clergé et d'évêques, à la vie austère et mortifiée qu'ils menaient, en contraste avec la conduite de leurs accusateurs. Ils s'appelaient les « élus » et une perfection progressive était promise (*alii nostrum jam in ecclesiis electi Deo, alii vita elaborantes ut eligeremur*, CSEL 18, p. 35), moyennant l'observance de pratiques ascétiques. Les canons du premier concile de Saragosse nous en font connaître certaines et laissent entrevoir quelques présupposés qui les fondent. Les disciples de Priscillien se livrent avec grande ferveur à la lecture des Écritures, tout en les interprétant à leur fantaisie et en se servant des apocryphes; ils jeûnent le dimanche, marchent pieds nus; durant le carême et les vingt-et-un jours qui précèdent l'Épiphanie, ils vivent reclus dans des maisons particulières ou se retirent en des lieux écartés, sans assister aux offices liturgiques; ils célèbrent des réunions secrètes pour lire et entendre certaines instructions et communier à l'eucharistie qu'ils emportent de l'église. Leur autorité suprême et unique est celle du « doctor », doué d'une science supérieure et favorisé de dons charismatiques. Le sacerdoce est sous-estimé et placé au-dessous de la profession ascétique; on exalte la virginité au détriment du mariage.

Cette dernière tendance se manifeste dans un opuscule anonyme *De virginitate*, présenté comme une *Vita sanctae Heliae* (éd. G. Antolín, dans *Boletín de la real Academia de la historia*, t. 54, 1909, p. 121-128); on le suppose écrit à la fin du 4e siècle ou dans la première moitié du 5e (cf Z. García Villada, *La vida de santa Helia. Un tratado priscilianista contra el matrimonio?*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 2, 1923, p. 270-279); l'origine de cette fiction hagiographique ne paraît pas encore suffisamment établie.

Nous ne savons rien de précis sur l'organisation des prétendus monastères priscillianistes. La fameuse règle *Consensoria monachorum*, que D. De Bruyne (*La Regula consensoria. Une règle des moines priscillianistes*, dans *Revue bénédictine*, t. 25, 1908, p. 85-88) croyait d'origine priscillianiste, a été reportée au 7e-8e siècle.

3) La *réaction* provoquée par les exagérations pratiques et doctrinales des disciples de Priscillien dans le domaine de l'ascèse ne sut pas toujours se limiter. Peut-être faut-il en voir un exemple chez le prêtre Vigilance, dont les attaques contre le monachisme et le célibat nous sont connues par saint Jérôme (*Contra Vigilantium*, PL 23, 339-352; *Ep.* 109; PL. 22, 906-909; CSEL 55, p. 351-356; *Ep.* 61; PL 22, 602-606; CSEL 54, p. 575-582). Selon Sulpice Sévère (*Chronica* II, 50; PL 20, 157-158; CSEL 1, p. 103), il ne manqua pas de gens, tel l'évêque Itace d'Ossonoba, pour suspecter tous ceux qui professaient l'ascétisme. Semblable confusion, qui a son excuse dans les abus priscillianistes, fit se lamenter le moine galicien *Bachiarius* (4e-5e siècle), — personnage un peu mystérieux adonné à l'idéal du monachisme itinérant, — dans son *Libellus de fide* (PL 20, 1019-1036), parvenu à travers une double rédaction, la seconde ayant été réalisée après la mort de l'auteur par un disciple de saint Augustin (J. Madoz, *Una nueva redacción del « Libellus de fide » de Baquiario*, dans *Revista española de teología*, t. 1, 1941, p. 457-488).

De Bachiarius, nous possédons aussi un *De reparatione lapsi ad Januarium* (PL 20, 1037-1062), qui est une exhortation à un diacre pécheur, deux lettres spirituelles (G. Morin, *Deux lettres mystiques d'une ascète espagnole*, dans *Revue bénédictine*, t. 40, 1928, p. 289-310, et PL *Suppl.* 1, 1035-1044), où reparaît une des pratiques condamnées par le premier concile de Saragosse (c. 4, éd. Mansi, t. 3, col. 634-635). La lettre de condoléance (éd. G. Hartel, en appendice aux œuvres de saint Cyprien, CSEL 3, 3e partie, p. 274-282), adressée à un certain Turasius (J. Duhr, *Une lettre de condoléance de Bachiarius*, RHE, t. 47, 1952, p. 530-585), est d'authenticité douteuse. Voir art. BACHIARIUS, DS, t. 1, col. 1187-1188.

Contemporain de Bachiarius, mais dont l'activité paraît s'être déroulée au nord-est de la péninsule, le prêtre *Eutrope*, connu par une mention de Gennade (*De scriptoribus ecclesiasticis* 49, PL 58, 1087), est un écrivain récemment apparu en patrologie.

J. Madoz (*Herencia literaria del presbitero Eutropio*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 16, 1942, p. 27-54) lui reconnaît la paternité de trois lettres, en forme de traité, contre les manichéens : *De contemnenda haereditate* (PL 30, 45-50), *De vera circumcisione* (188-210), *De similitudine carnis peccati* (éd. G. Morin, *Études, textes et découvertes*, Paris, 1913, p. 107-150, et PL *Suppl.* 1, 529-556, sous le nom de saint Pacien). Dernièrement on lui attribuait aussi l'écrit du pseudo-Jérôme (PL 30, 75-104), mis sous le nom de Maxime de Turin (PL 57, 933-958), *Ad amicum aegrotum de viro perfecto* (P. Courcelle, *Un nouveau traité d'Eutrope, prêtre aquitain*, dans *Revue des études anciennes*, t. 56, 1954, p. 377-390).

Théologien sûr et expert en la vie spirituelle (F. Cavallera, *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope* (IV-Ve s.), RAM, t. 24, 1948, p. 60-71), il ne se contente pas de réfuter le manichéisme en prenant position contre le monachisme hétérodoxe, mais il expose, dans la ligne traditionnelle, les aspirations de l'ascétisme chrétien et les moyens pour réaliser sa fin, qui est l'idéal de perfection évangélique.

4. Le monachisme wisigothique. — La crise priscillianiste, qui se prolongea jusqu'à la fin du 6e siècle, mit en évidence les graves dangers d'un ascétisme sans cohésion, incontrôlé et abandonné à l'initiative individuelle. Bien que la contamination n'ait pas été aussi générale qu'on l'a prétendu, puisqu'elle paraît n'avoir affecté que les régions occidentales de la péninsule, elle n'en a pas moins contribué à discréditer les formes anciennes de l'ascétisme individuel, tel qu'on le pratiquait jusqu'alors, et à promouvoir le développement du monachisme cénobitique organisé.

1° Courants monastiques. — La transformation du monachisme durant la période wisigothique (6e-7e siècles) doit être attribuée à divers facteurs; celui des influences extérieures n'est pas le moindre. Le monachisme oriental était connu en Espagne depuis longtemps, mais les traductions des *Aegyptiorum patrum sententiae* (PL 74, 381-393; éd. Barlow, p. 30-51) par saint Martin de Braga (570-580) et des *Verba seniorum* (PL 73, 1025-1062) par son disciple Paschasius nous offrent la première contribution littéraire importante sur l'idéal et les observances des moines d'Orient. Les écrits de Cassien jouèrent également un grand rôle. Ils durent être connus et amplement utilisés, peut-être dès le 5e siècle, si la *Regula Cassiani*, faite d'extraits des *Institutiones*, a été réellement composée, comme on l'a cru, en Espagne ou dans la Narbonnaise (H. Plenkers, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln*, Munich, 1906, p. 70-84). Le principal apport du monachisme oriental est sans doute constitué par les écrits pacômiens dans la traduction de saint Jérôme; on les trouve en bloc et presque en entier dans tous les manuscrits du *Codex regularum* wisigothique (A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. XI-XV, XXVI-XXXI). Les règles de saint Basile y figurent aussi parfois dans la version de Rufin. Les contacts avec l'empire byzantin, — de 554 à 624, une partie du territoire du sud de la péninsule est alors incorporée à l'empire —, étaient fréquents (P. Goubert, *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)*, dans *Études byzantines*, t. 2, 1944, p. 5-78). Saint Léandre de Séville fit trois fois le voyage maritime de Constantinople; Jean de Biclar y résida dix-sept ans et Licinien de Carthagène y mourut vers 602.

Dès saint Cyprien, l'Espagne fut en relation ininterrompue avec l'Église d'Afrique du nord. Il est probable que la seconde partie de la lettre 211 de saint Augustin (éd. A. Goldbacher, CSEL 57, 1911, p. 356-371) représente, à l'intention des vierges, une adaptation espagnole de sa *Regula monachorum* (cf U. Domínguez del Val, *La regla de S. Agustin y los últimos estudios sobre la misma*, dans *Revista española de teologia*, t. 17, 1957, p. 481-529). Sous le titre de *Regula puellarum* ou de *Regula ad virgines*, elle était connue en Espagne au moins dès la première moitié du 7e siècle (A.-C. Vega, *Una adaptación de la « Informatio regularis » de S. Agustin anterior al siglo* IX, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 2, coll. Studi e Testi 122, Cité du Vatican, 1946, p. 34-56). Nous ne savons rien, non plus, de la règle qu'aurait écrite, au dire de saint Ildefonse (*De viris illustribus* 4, PL 96, 200c), l'abbé africain Donat, qui, fuyant les vandales, arriva vers 569 dans la région de Valence avec soixante-dix moines. D'Eutrope, son disciple et successeur au *monasterium servitanum* fondé par Donat, et plus tard évêque de Valence, nous possédons une *Epistola de districtione monachorum* et une *Epistola de octo vitiis* (PL 80, 9-20; éd. M. Díaz y Díaz, *Anecdota wisigothica*, t. 1, Salamanque, 1958, p. 9-35); cette dernière est extraite presque en entier des *Conlationes* de Cassien (U. Domínguez del Val, *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información*, dans *Revista española de teologia*, t. 14, 1954, p. 369-392).

On ne peut douter que la règle bénédictine ait été connue dans la péninsule; les *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum* de saint Grégoire le Grand ont été imités et largement utilisés par l'auteur des *Vitae sanctorum patrum Emeritensium* (PL 80, 115-180; AS, novembre, t. 1, p. 309-339; éd. J.-N. Garvin, Washington, 1946). L'ascendant du monachisme du sud des Gaules, formé et développé autour de Lérins, semble avoir été notable sur les monastères de la Tarraconaise. Le fait que les conciles de Tarragone (516; c. 11, PL 84, 312d) et de Lérida (546; c. 3, PL 84, 323ab) acceptent et reconnaissent les dispositions des conciles d'Agde (506) et d'Orléans (511) sur la discipline monastique suppose d'étroites relations d'idées et des affinités d'observances entre les cénobites des deux versants des Pyrénées. Par saint Martin de Braga, le monachisme provençal a été connu en Galice. Il faut encore signaler dans la même région, près de Mondoñedo, un monastère fondé par des celtes, dont l'abbé, Mailloc de Bretagne, prit part au second concile de Braga en 572 (PL 84, 569-573).

2° Règles monastiques. — L'influence de ces courants, leurs conceptions et leurs réalisations ascétiques se reflètent dans la littérature et la législation des monastères de la péninsule. Les règles pour les moines et les vierges, écrites alors en Espagne, gardent souvent à côté d'innovations originales, le caractère de compilations doctrinales et disciplinaires qui, dans leurs lignes essentielles, constituent déjà le patrimoine commun du monachisme. Il faut mentionner le précieux opuscule de saint Léandre de Séville, *De institutione virginum* (PL 72, 873-894), heureuse adaptation des doctrines ascétiques de saint Augustin et de saint Jérôme.

J. Madoz, *Varios enigmas de la regla de san Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 1, Studi e Testi 121, Cité du Vatican, 1946, p. 265-295. — A.-C. Vega, *El « De institutione virginum » de san Leandro de Sevilla con diez capitulos y medio inéditos*, El Escorial, 1948.

— J. Madoz, *Una nueva transmisión del « Libellus de institutione virginum » de san Leandro de Sevilla*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67 = Mélanges P. Peeters, t. 1, 1949, p. 407-424.

Plus qu'une règle proprement dite, c'est une exhortation adressée à sa sœur Florentina, où il exalte l'excellence de la virginité et donne de salutaires conseils pour développer la vie spirituelle. On pourrait dire la même chose de la *Commonitiuncula ad sororem* (éd. A.-E. Anspach, coll. Scriptores Ecclesiae hispano-latini 4, El Escorial, 1935); elle présente des citations explicites et des réminiscences de la règle bénédictine; si elle n'est pas de saint Isidore, elle paraît appartenir pour le moins à l'Espagne du 7e siècle (cf A. Vaccari, *Un trattato ascetico attribuito a S. Girolamo*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 147-162). Un traité similaire de l'évêque Sévère de Malaga, *Annulus* (S. Isidore, *De viris illustribus* 43, PL 83, 1105a), n'a pas été conservé.

La plus complète et la mieux élaborée des règles espagnoles pour hommes est la *Regula monachorum* d'Isidore qui nous est parvenue à travers une double rédaction (PL 83, 867-894; PL 103, 555-572). Il est possible qu'Isidore ait connu et utilisé la *Regula monachorum* de saint Benoît (cf J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la edad media*, t. 1, Madrid, 1945, p. 496-508), mais on ne peut en aucune façon considérer sa règle comme une simple adaptation (R. Klee, *Die « Regula monachorum » Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit*, dans *Jahresbericht des Kön. Gymnasiums zu Marburg*, t. 76, 1908-1909, p. 1-26). Leurs coïncidences s'expliquent par des sources communes : saint Pacôme, saint Césaire d'Arles, Cassien, le *De opere monachorum* de saint Augustin et le *De ordine monasterii (regula secunda Augustini)*, peut-être aussi l'énigmatique *Règle du Maître*. Cette règle reflète dans sa prudence l'idéal d'un style de vie éloigné de toute exagération. Cependant, pour la connaissance des caractéristiques du monachisme espagnol, les deux règles de saint Fructueux de Braga sont plus intéressantes : *Regula prima* ou *Complutensis* (PL 87, 1099-1110) et *Regula secunda* ou *Communis* (1111-1127). La première fut écrite pour le monastère de Compluto près d'Astorga, la plus ancienne des fondations de Fructueux; bien qu'elle s'inspire largement de la règle isidorienne, elle s'en distingue par une très grande sévérité. La seconde (son authenticité est discutée), destinée aux monastères « doubles », nous fait connaître cette curieuse variété d'organisation monastique qui, survivant à l'invasion arabe, fleurit encore durant les premiers siècles de la reconquête (S. Hilpisch, *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation*, Munster, 1928).

En appendice à la *Regula communis*, on trouve un *Pactum*, sorte de contrat entre moines et abbé, où sont établis droits et devoirs mutuels. On l'a considéré comme l'élément le plus singulier et le plus représentatif du monachisme wisigothique (Ch. J. Bishko, *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castille*, dans *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, t. 2, Madrid, 1951, p. 513-531). La présence dans un très ancien manuscrit de Lérins, signalé par J. Mabillon (*Annales Ordinis S. Benedicti*, t. 1, Lucques, 1739, p. 332), d'une rédaction plus sobre, suggère la possibilité d'une origine isidorienne, peut-être même antérieure au 7e siècle. Le mot *pactum* dans le sens d'engagement sacré à une vie de renoncement est usité en Espagne depuis longtemps; dans le canon 13 du concile d'Elvire on parle du *pactum virginitatis* (PL 84, 303c).

C'est aux piètres milieux monastiques décrits dans la *Regula communis* de saint Fructueux (elle se proposait d'apporter remède à leurs abus) qu'appartient la règle *Consensoria monachorum* (éd. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New-York, 1943; cf Ch. J. Bishko, *The date and the nature of the spanish « Consensoria monachorum »*, dans *The american Journal of philology*, t. 69, 1948, p. 377-395); on la croyait jusqu'ici du 5e siècle et d'origine priscillianiste.

On avait signalé comme de provenance espagnole possible différentes règles anonymes incorporées par saint Benoît d'Aniane dans son *Codex regularum* (PL 103, 435-452) : ainsi la *Regula SS. Patrum Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii*, les *Regula* II et III *sanctorum Patrum* et la *Regula Macarii*. En réalité, il s'agirait, pour les trois premières, non de règles proprement dites, mais de décisions émanant de divers synodes abbatiaux, qui se tinrent dans le sud de la Gaule durant les 5e et 6e siècles (cf A. Mundó, *Les anciens synodes abbatiaux et les « Regulae SS. Patrum »*, dans *Studia anselmiana*, t. 44, 1958, p. 107-125). *La Regula Tarnatensis* (PL 66, 977-986), écrite probablement dans la région de Lyon ou en Provence, et la *Regula Pauli et Stephani* (PL 66, 949-958; éd. J.-E. Vilanova, coll. Scripta et documenta 11, Montserrat, 1959) qui est d'origine romaine, doivent être également exclues de l'aire espagnole. De même, d'après les résultats des dernières recherches, on ne peut plus considérer comme hypothèse valable la prétendue origine espagnole de la *Regula Magistri* (PL 88, 943-1052; éd. H. Vanderhoven et F. Masai, *Aux sources du monachisme bénédictin*, t. 1 *Regula Magistri*, Bruxelles, 1953) et son identification avec la règle perdue de Jean de Biclar (S. Isidore, *De viris illustribus*, 44, PL 83, 1105-1106; cf A. Lambert, *La famille de saint Braulio et l'expansion de la règle de Jean de Biclar*, dans *Revista Zurita*, 1, Saragosse, 1933, p. 65-80; M. Alamo, DHGE, t. 8, 1935, col. 1421-1422).

3° **Esprit et influence.** — Étant donnée la grande diversité de ses sources et de ses traditions, on comprend que la vie monastique ibérique ne présente guère d'homogénéité dans les observances. Le grand nombre de règles et le droit que reconnaissent aux évêques divers conciles (Lérida, 546; Arles, 554; Huesca, 598) de déterminer la règle des monastères de leur juridiction ne contribuèrent pas à promouvoir l'uniformité, laquelle, d'ailleurs, préoccupait peu les anciens moines. Ce n'était pas tant l'observance d'une règle particulière qui comptait pour eux, que la fidélité à la tradition et à l'esprit monastiques. Ordinairement, leur choix ne se portait pas sur une règle, mais sur un ensemble plus ou moins varié de règles qui formaient le *Liber* ou *Codex regularum*. Ce *Codex*, sorte d'encyclopédie monastique, était le manuel de gouvernement de l'abbé, qui, comme le prescrit le *Liber ordinum* wisigothique, devait lui être remis par l'évêque le jour de sa bénédiction. Saint Fructueux ordonne qu'on le lise trois fois par semaine en communauté, coutume que plus tard saint Benoît d'Aniane rendra journalière et propagera dans l'empire carolingien.

Si variées qu'aient pu être les formes du monachisme péninsulaire durant la domination des wisigoths, il n'est pas moins certain que ce monachisme connut alors une période de vitalité extraordinaire et l'une des plus brillantes de son histoire. La majorité des évêques du 7e siècle et les plus grands noms de l'Église espagnole sont sortis des monastères ou s'y sont formés.

En dépit des efforts de la hiérarchie et des conciles pour intégrer dans ce courant cénobitique les anciennes formes de l'ascétisme individuel, celles-ci ne disparurent pas. Les vies de saint Victorien d'Asan † 558 (AS, janvier, t. 1, p. 738-743), de saint Émilien (écrite par Braulio de Saragosse, PL 80, 699-712; éd. L. Vázquez de Parga, Madrid, 1943), de saint Fructueux (*Vita sancti Fructuosi*, éd. F. C. Nock, Washington, 1946; cf M. Martins, *O monacato de S. Fructuoso de Braga*,

Coïmbre, 1950) et l'autobiographie de saint Valère de Bierzo (*Ordo quaerimoniae*; *Replicatio sermonum*; *Quod de superioribus quaerimoniis residuum sequitur*, PL 87, 439-457, et éd. C.-M. Aherne, *Valerio of Bierzo*, Washington, 1949, p. 69-159) attestent la survivance d'un idéal érémitique pratiqué dans la solitude, sans règle ni supérieur. *Valère* † 695 peut être considéré comme son plus typique représentant. Outre son autobiographie, où se reflètent ses tendances ascétiques (cf J. Fernández, *Sobre la autobiografía de san Valerio y su ascetismo*, dans *Hispania sacra*, t. 2, 1949, p. 259-284), il nous reste de lui divers opuscules surtout d'édification, parmi lesquels : *De vana saeculi sapientia*, *Dicta ad beatum Donadeum*, *De Bonello monacho*, *De coelesti revelatione*, *De monachorum poenitentia*, *De septimo genere monachorum* (PL 87, 425-439), *Epistula de beatissimae Egeriae laude* (421-426; éd. Z. García Villada, dans *Analecta bollandiana*, t. 29, 1910, p. 377-399), et une vaste compilation hagiographique (éd. R. Fernández Pousa, Madrid, 1942; M. Díaz y Díaz, *Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo*, dans *Hispania sacra*, t. 4, 1951, p. 3-23), très lue dans les milieux monastiques postérieurs; elle est extraite en majeure partie des *Vitae Patrum*, de l'*Historia monachorum* de Rufin et des dialogues de Sulpice Sévère. La grande place faite au monachisme égyptien révèle les préférences du solitaire de Bierzo. Lui et saint Martin de Braga sont parmi ceux qui ont transmis avec éclat en Occident les enseignements et l'idéal du monachisme oriental primitif.

5. **Autres écrivains des 6e et 7e siècles.** — — Durant le 5e siècle, l'Espagne vécut sous la menace des invasions germaniques avec leurs conséquences politiques, économiques, culturelles et religieuses. Les premiers à traverser les Pyrénées furent les vandales en 409, suivis des alains et des suèves. En 414, les wisigoths apparaissent en Tarraconaise. Tandis que les vandales et les alains abandonnaient le pays dès 429, les suèves s'installaient au nord-ouest, occupant la Galice et y fondant un royaume qui dura jusqu'en 585, date à laquelle il fut annexé par Léovigild à celui des wisigoths.

1° Païens à l'origine, convertis successivement au catholicisme et à l'arianisme, les suèves trouvèrent leur apôtre en saint **Martin de Braga** † 580, originaire de Pannonie. Après avoir embrassé la vie monastique en Palestine et séjourné dans le sud des Gaules, où il entra en contact avec les cercles monastiques proches de saint Césaire d'Arles, Martin était venu vers 550 se fixer en Galice. Homme d'action, il est aussi un écrivain. En plus de la traduction des *Sentences des Pères égyptiens* déjà mentionnée, destinée à servir de règle aux moines du monastère de Dumio qu'il fonda près de Braga, son œuvre littéraire comprend trois opuscules ascético-moraux (PL 72, 31-42; éd. C. W. Barlow, *Martini Bracarensis opera omnia*, New Haven, 1950, p. 65-79) : *Pro repellenda jactantia*, *De superbia*, *Exhortatio humilitatis*, influencés par les *Institutiones* de Cassien. Le *De ira* et la *Formula vitae honestae* (PL 72, 41-50, et 21-28; Barlow, p. 150-168, 236-250) sont inspirés de Sénèque. Le premier est un extrait de l'ouvrage du philosophe de Cordoue et le second paraît avoir conservé la substance d'un autre écrit perdu du stoïcien, le *De officiis* (cf A. Liefooghe, *Les idées morales de saint Martin de Braga*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 133-146). Le *De correctione rusticorum* (Barlow, p. 183-203) est un modèle de catéchèse pastorale et un document historique important pour connaître les croyances de la Galice dans la seconde moitié du 6e siècle (S. Mac Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom*, Washington, 1938, p. 88-107). On doit encore à Martin la première collection canonique de la péninsule, *Capitula Martini* (PL 130, 575-588; Barlow, p. 123-144) et une *Epistula ad Bonifacium de trina mersione* (Barlow, p. 256-258), intéressante pour la liturgie baptismale.

2° Ce qu'avait été saint Martin de Braga pour les suèves, saint **Léandre de Séville** † 601 le fut pour les wisigoths. De son patrimoine littéraire qui comprenait divers écrits polémiques antiariens et un recueil de lettres, rien ne nous est parvenu, sauf la lettre déjà mentionnée à sa sœur Florentina et le discours prononcé à la clôture du troisième concile de Tolède (589), *De triumpho Ecclesiae ob conversionem Gothorum* (PL 72, 893-898). Le *Sermo in solemniis S. Vincentii* (éd. A.-C. Vega, dans Scriptores ecclesiastici hispano-latini 16-17, El Escorial, 1948, p. 133-136) est d'un espagnol inconnu, antérieur à la fin du 7e siècle (cf B. de Gaiffier, dans *Analecta bollandiana*, t. 67 = Mélanges Peeters, t. 1, 1949, p. 281).

Saint Grégoire le Grand dédia à Léandre, qu'il connut durant sa légation à Constantinople (580-582), le livre des *Moralia in Job* qui eut une si grande audience en Espagne (L. Serrano, *La obra « Morales de S. Gregorio » en la literatura hispano-goda*, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. 20, 1909, p. 401-411). La *Regula pastoralis* du pape n'eut pas une moindre influence sur la formation et l'idéal de sainteté du clergé espagnol; elle est l'objet d'une des trois lettres conservées (éd. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, coll. Estudios Onienses, Madrid, 1948) de Licinien de Carthagène (582-602) : *De libro regularum ad Gregorium papam urbis Romae.*

La lettre au diacre Épiphane, où Licinien défend la spiritualité de l'âme, représente un écho de la controverse entre Fauste de Riez et Claudien Mamert (*De statu animae*, PL 53, 697-780). La troisième lettre, *Ad Vincentium episcopum Ebusitanae insulae*, s'en prend à la crédulité de Vincent, évêque d'Iviça, qui avait donné foi à une « lettre tombée du ciel » (J.-A. Platero Ramos, *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista*, Oña, 1946; C. Brunel, *Versions espagnole, provençale et française de la lettre du Christ tombée du ciel*, dans *Analecta bollandiana*, t. 68, 1950 = Mélanges P. Peeters, t. 2, p. 383-396).

Du 6e siècle mentionnons encore le *Tractatus in Apocalypsim* d'*Apringius de Béja* (éd. A.-C. Vega, El Escorial, 1941), obscur personnage sur qui nous ne possédons que la notice d'Isidore (*De viris illustribus* 31, PL 83, 1098-1099), et l'*Explicatio mystica in cantica canticorum* (PL 67, 961-994) de *Juste de Urgel* (527-546), probablement aussi auteur d'un sermon sur saint Vincent, publié par J. Villanueva (*Viage literario a las iglesias de España*, t. 10, Valence, 1821, p. 219-221).

3° Le siècle suivant est dominé par la figure de saint **Isidore de Séville** † 636. De sa production encyclopédique, qui embrasse les connaissances profanes et religieuses de son temps (PL 81-83), nous intéressent surtout les livres 6-8 des *Origines* ou *Étymologies* (PL 82, 73-728), la plus caractéristique et la plus célèbre de ses œuvres, le second livre des *Différences*, *De differentiis rerum sive differentiae theologicae vel spirituales* (PL 83, 9-98), et la première somme théologique, les trois livres des *Sentences* (537-738), qui eut

une si féconde postérité. Les *Sentences* sont un résumé de la doctrine théologique et morale fondée principalement sur saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Isidore se trouve en plein dans la tradition patristique, dont il fut un des grands vulgarisateurs au moyen âge, avec son *De fide catholica contra judaeos* (449-538), interprétation christologique des prophéties de l'ancien Testament, et avec ses traités exégétiques (notamment *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in vetus Testamentum*, *Liber numerorum qui in Sacris Scripturis occurrunt*, *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae*, PL 83, 207-424, 179-200, 99-130), ouvrages de typologie biblique qui exposent le sens allégorique et mystique des Écritures selon Origène et saint Augustin. Le *De ecclesiasticis officiis* (737-826; A. C. Lawson, *The Sources of the « De ecclesiasticis officiis » of S. Isidore of Seville*, dans *Revue bénédictine*, t. 50, 1938, p. 26-36, résumé d'une thèse inédite) traite du culte, des sacrements et de la liturgie, de la hiérarchie et de ses ministres; destiné à devenir le vade-mecum des clercs, il contribua, plus que tout autre ouvrage, avec les *Etymologiae*, à la renommée médiévale d'Isidore.

De caractère pénitentiel, les *Synonyma de lamentatione animae peccatricis* (PL 83, 825-868), peut-être la plus personnelle des œuvres d'Isidore, annoncent en quelque manière les méditations d'un saint Anselme ou d'un Jean de Fécamp, plus que l'*Imitation de Jésus-Christ* à qui on les a comparés. Au premier livre, consacré à une plainte lyrique de l'âme sur son péché, s'oppose le second où s'accumulent les préceptes moraux et ascétiques, dans un style qui rappelle à la fois Sénèque et les livres sapientiaux de la Bible. Il conviendrait d'ajouter encore la *Regula monachorum*, dont on a déjà fait mention, et l'opuscule pédagogique *Institutionum disciplinae* (éd. P. Pascal, dans *Traditio*, t. 13, 1957, p. 428 svv), si son origine isidorienne ne paraissait pas fort douteuse. La doctrine spirituelle d'Isidore présente des aspects aussi divers que le sont ses sources; ses enseignements font d'ordinaire écho à la tradition qu'il recueille, ordonne et systématise; on y remarque curieusement des survivances profanes qu'il doit à son commerce suivi avec l'antiquité païenne.

Nous possédons une assez bonne monographie sur la spiritualité d'Isidore (P. J. Mullins, *The spiritual life according to saint Isidore of Seville*, Washington, 1940), exposé synthétique (précédé d'une étude incomplète des sources et de leur usage) des traits les plus saillants de la spiritualité isidorienne : la componction et la pénitence (*conversio* pénitentielle, sacrement de pénitence; *ibidem*, p. 79-111; cf B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Munich, 1928, p. 278-299), la vie de la grâce et les vertus, le rôle de l'Esprit Saint dans l'œuvre de sanctification et l'efficacité des sacrements, en particulier l'eucharistie (J. Havet, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Séville*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 16, 1939, p. 32-93; J. R. Oeiselmann, *Isidor von Sevilla und das Sacrament der Eucharistie*, Munich, 1933), les divers états de perfection, clercs, laïcs ou religieux, l'union avec le Christ (cf J.-F. Sagües, *La doctrina del cuerpo mistico en san Isidoro de Sevilla*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 17, 1943, p. 227-257, 329-360, 517-546) et la contemplation, idéal de la vie chrétienne et sommet de l'ascension spirituelle. — Voir *Miscellanea Isidoriana*, Rome, 1936. — Sur les éléments antiques dans la spiritualité isidorienne, voir J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture antique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris, 1959, *passim*, et en particulier t. 2, p. 677 et svv (Psychologie et philosophie morale), p. 702 (Présence de la sagesse stoïcienne dans la mystique des *Synonyma*), p. 785 (Culture païenne et culture chrétienne), p. 807 (Culture antique ou culture médiévale).

4° Disciple de saint Isidore de Séville et son intime collaborateur, saint **Braulio** (631-651), évêque de Saragosse, écrivit une *Vita sancti Aemiliani* et une hymne liturgique en l'honneur du saint (PL 80, 699-716). Ses quarante-deux lettres sont riches en données historiques, culturelles et spirituelles.

DS, t. 1, col. 1925-1926; t. 3, col. 1078. — J. Pérez de Urbel, art. *S. Braulio*, DHGE, t. 10, 1937, col. 441-453. — Ch. H. Lynch, *Saint Braulio, Bishop of Saragossa (631-651). His life and writings*, Washington, 1938; mis à jour : Ch. H. Lynch et P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza. Su vida y sus obras*, Madrid, 1950. — J. Madoz, *Epistolario de san Braulio de Zaragoza*, coll. Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles 1, Madrid, 1941.

Son successeur immédiat, *Taïon* (651-683), continue avec ses *Sententiarum libri* v le genre littéraire des sentences inauguré par Isidore; ce vaste florilège est tiré dans sa quasi totalité des écrits de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand (PL 80, 727-990). D'une œuvre similaire, mais d'un contenu exégétique fondé sur les traités grégoriens, — d'ailleurs inspirée vraisemblablement comme la précédente par la compilation de Patérius que Taïon put connaître à Rome —, une part considérable est peut-être conservée dans le ms 2 de la cathédrale de Lérida (éd. A.-C. Vega, *España sagrada*, t. 57, Madrid, 1957, p. 271-399). Récemment, on a aussi revendiqué pour l'évêque de Saragosse la paternité du commentaire du Cantique des Cantiques, *De aenigmatibus Salomonis* (PL 67, 961-994; éd. A.-C. Vega, *ibidem*, p. 411-419; cf R. Etaix, *Note sur le De aenigmatibus Salomonis*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 15, 1958, p. 137-142), communément attribué à Juste de Tolède.

5° Contemporaine de l'école de Saragosse, se développe celle de Tolède, liée à saint Isidore par l'intermédiaire de saint Ildefonse : ses représentants illustrent la dernière période de l'Espagne wisigothique. Premier monument de la littérature mariale en Espagne, le *Libellus de virginitate perpetua Beatae Mariae contra tres infideles* (PL 96, 53-110; éd. V. Blanco Garcia, Madrid, 1937) est l'œuvre la plus fameuse de saint Ildefonse de Tolède (657-667; cf A. Braegelmann, *The life and writings of saint Ildefonsus of Toledo*, Washington, 1942; J.-M. Cascante, *Doctrina mariana de S. Ildefonso de Toledo*, Barcelone, 1958). Le *Libellus* a l'allure d'une controverse théologique surtout antijuive, encore qu'elle soit plus affective que spéculative. Pour l'histoire du catéchuménat et de la liturgie baptismale en Espagne, le *Liber de cognitione baptismi* (PL 96, 111-172) revêt un exceptionnel intérêt; on a prétendu sans raison valable y voir une réplique du *Liber responsionum ad quemdam rusticum de interrogatis quaestionibus*, l'instruction prébaptismale, perdue (S. Isidore, *De viris illustribus* 33, PL 83, 1099-1100), de Justinien de Valence († vers 548). Formant un tout avec le précédent, le *De itinere deserti* (PL 96, 171-192) décrit les étapes de la vie spirituelle symbolisées dans la marche du peuple hébreu au désert jusqu'à la Terre promise. Le *Libellus de corona Virginis* (PL 96, 285-318) et les 14 sermons publiés sous son nom (239-284) ne sont pas d'Ildefonse (H. Barré, *Le sermon « Exhortatur » est-il de saint Ildefonse?*, dans *Revue bénédictine*, t. 67, 1957, p. 10-33).

6° De son successeur, saint **Julien** (679-690), le plus grand théologien et le plus original des écrivains wisigoths, mentionnons les *Antikeimenon libri duo* (PL 96, 595-704), interprétation de passages obscurs et apparemment contradictoires de la Bible, un *De remediis blasphemiae* (1379-1386), contre ceux qui affirment que les âmes ne recevraient récompense ou châtiment qu'après le jugement dernier, le *Liber Prognosticon futuri saeculi* (453-524), ouvrage dogmatico-ascétique sur les fins dernières, du genre des sentences, d'après les autorités patristiques. Véritable manuel (A. Veiga, *La doctrina escatológica de san Julián de Toledo*, Lugo, 1940), les 152 manuscrits conservés prouvent sa diffusion au moyen âge. Les œuvres de Julien révèlent une connaissance patristique peu commune (J. Madoz, *Fuentes teológico-literarias de san Julián de Toledo*, dans *Gregorianum*, t. 33, 1952, p. 399-417), ce qui suppose l'existence d'une riche bibliothèque à l'évêché de Tolède, où les auteurs chrétiens devaient être abondamment représentés (J.-N. Hillgarth, *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. 21, 1958, p. 7-26).

Pour le fonds religieux qui prédomine dans une grande partie de ses compositions, on ne doit pas oublier le nom d'*Eugène de Tolède* (archevêque de 646 à 657), le seul vrai poète de l'époque wisigothique, qui, avec une indicible tristesse, chante la paix, l'amour, la fragilité de la vie humaine, la peur devant la mort, les angoisses de l'âme et l'héroïsme des saints (*Carmina*, éd. Fr. Vollmer, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 14, 1905, p. 231-270).

La littérature hagiographique est représentée, en plus des œuvres déjà citées, par la *Vita Ildefonsi* écrite par saint Julien (*Bibliotheca hagiographica latina*, t. 1, Bruxelles, 1898-1899, n. 3917b), la vie de Julien composée par Félix (n. 4554) et le *Liber de transitu S. Isidori* du diacre Rédemptus (n. 4482). Malgré le ton panégyrique, le fonds historique de ces récits paraît suffisamment garanti. On peut en dire autant, mais avec des réserves, de la *Vita vel passio sancti Desiderii episcopi Viennensis* (éd. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, 1896, p. 630-637) du roi Sisebut (612-620), auteur de poèmes et de lettres. Dans l'une (PL 80, 370-372; éd. W. Gundlach, MGH *Epistolae merovingici et karolini aevi*, t. 3, 1892, p. 669-671), il fait l'éloge de la vie monastique, et dans l'autre (PL 80, 372-378; MGH, p. 671-675), adressée aux souverains lombards Adaloald et Théodelinde, il réfute l'hérésie arienne.

6. **La liturgie hispano-wisigothique.** — **1° Livres liturgiques.** — Dans un exposé de la spiritualité espagnole à l'époque wisigothique, pour sommaire qu'il soit, on ne peut omettre les œuvres liturgiques, qui, en grande partie, ne sont pas plus qu'un prolongement de l'activité littéraire des auteurs cités. La tradition et les sources les meilleures signalent en effet Léandre et Isidore de Séville, Braulio de Saragosse, Eugène, Ildefonse et Julien de Tolède, comme les principaux artisans du « corpus liturgicum » wisigothique que nous connaissons. Ils n'ont cependant pas été les seuls; on doit leur associer d'autres évêques, comme Pierre de Lérida, Jean de Saragosse, Conancius de Palencia, Quiricus de Barcelone. Mais, dans la majorité des cas, vu les indications imprécises et l'anonymat de presque toutes les pièces de ces livres liturgiques, il est impossible de déterminer avec certitude la part qui revient à chaque auteur. La recherche moderne aboutit parfois à des résultats convaincants (voir dans *Hispania sacra*, L. Brou, *Bulletin de liturgie mozarabe, 1936-1948*, t. 2, 1949, p. 459-484, et J.-M. Pinell, *Boletin de liturgia hispano-visigótica (1949-1956)*, t. 9, 1956, p. 405-428).

Signalons les livres les plus importants, en raison soit de leur formation indépendante, soit de leur contenu : le *Liber ordinum* en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du 5° au 11° siècle (éd. M. Férotin, coll. Monumenta Ecclesiae liturgica 5, Paris, 1904) et *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (*ibidem*, t. 6, 1912), qui donnent respectivement les formules des sacrements dont l'administration était réservée à l'évêque et les oraisons de la messe; le *Liber Commicus*, collection des lectures bibliques de la messe et de l'office (éd. J. Pérez de Urbel et A. González, coll. Monumenta Hispaniae sacra, série liturgique 2-3, Madrid, 1953-1955; cf A. Mundó, *El Commicus Palimsest, Paris lat. 2269*, coll. Scripta et documenta 7, Montserrat, 1956, p. 151-277); l'*Homiliarium* ou *Liber sermonum*, encore inédit, répertoire de lectures patristiques réunies dans le même but; le *Pasionario hispánico* qui contient les passions ou vies des martyrs, divisées en lectures pour l'office et la messe (éd. A. Fábrega Grau, coll. Monumenta Hispaniae sacra 6, 2 vol., Madrid, 1953-1955); le *Liber hymnorum* formé du 6° au 11° siècle, qui réunit quelque 200 hymnes, pour la plupart d'origine espagnole (éd. C. Blume, *Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*, coll. Analecta hymnica medii aevi 27, Leipzig, 1897) et le *Liber orationum* avec sa double série d'oraisons pour l'office (éd. J. Vives, *Oracional visigótico*, coll. Monumenta Hispaniae sacra, série liturgique 1, Barcelone, 1946; A. Wilmart et L. Brou, *The Psalter Collects*, coll. Henry Bradshaw Society 83, Londres, 1949).

Tous les matériaux de ces compilations ne sont pas originaux ni de première main. Des traces d'autres liturgies occidentales, africaine et byzantine par exemple, affleurent fréquemment; quelques pièces où se combinent curieusement des éléments hagiographiques, théologiques ou homilétiques, empruntés à des sources et à des auteurs divers, se présentent comme de vrais centons.

La liturgie péninsulaire conserve cependant sa physionomie propre qui la distingue nettement dans son fond et sa forme. Parmi les traits les plus saillants, mentionnons son caractère dogmatique, trinitaire de préférence, l'insistance sur l'aspect moral, ascétique et vertueux de la vie chrétienne, le ton affectueux et la chaleur de sa piété, la large place réservée à l'élément sensible, extérieur, dramatique et symbolique, la rédaction solennelle, d'une splendeur et d'une opulence orientales. Les conditions religieuses de l'Espagne et d'autres circonstances extérieures ont sans doute contribué à la formation et au développement de ces tendances; il faut aussi compter avec le tempérament et la psychologie des habitants. On ne peut oublier la part active que les fidèles devaient prendre, dans l'esprit des organisateurs de cette liturgie, aux principaux actes du culte, participation qui se dégage des textes et de la distribution des fonctions. L'adaptation de la liturgie au milieu était une condition indispensable de son efficacité pastorale. Aucune autre source contemporaine ne nous manifeste d'une manière aussi complète et aussi profonde la vie intérieure de l'Église wisigothique que ses livres liturgiques : ils nous introduisent au cœur de la théologie, de la spiritualité et des pratiques d'ascèse et de dévotion. Pour ce dernier point, il faudrait rappeler le culte des saints, modèles et intercesseurs (ce culte est déjà profondément enraciné à cette époque, bien qu'il s'adresse à un nombre relativement restreint de saints, cf J. Vives, *Sanctoral visigodo en calendarios e inscripciones*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 14, 1941, p. 31-58), et certaines manifestations typiques de la piété mariale (L. Brou, *Les plus anciennes*

prières liturgiques adressées à la Vierge en Occident, dans *Hispania sacra*, t. 3, 1950, p. 371-381). A la différence de la liturgie romaine où le Verbe incarné tient surtout la place de Médiateur entre Dieu et les hommes, c'est à la Personne même de Jésus-Christ, plus qu'au Père, que s'adresse d'ordinaire la prière liturgique wisigothique. La lutte séculaire que l'Église espagnole eut à soutenir contre l'arianisme a dû sans doute contribuer à cette orientation éminemment christocentrique; celle-ci, à son tour, paraît avoir influencé les liturgies irlandaise et franque (cf J.-A. Jungmann, *Die antiarianische Bewegung im Abendlande und die Wege ihrer religiös-kulturellen Auswirkung*, TU, t. 63, 1957, p. 633-634).

2° **Législation conciliaire.** — Dans la formation et l'évolution de la liturgie, un rôle considérable revient aux conciles nationaux, en premier lieu aux dix-huit conciles de Tolède tenus entre 400 et 701; leur action unificatrice a cherché à réduire les différences assez considérables entre les diverses régions, à en juger par la tradition manuscrite des principaux documents. La législation conciliaire embrasse aussi des aspects doctrinaux et disciplinaires. Les professions ou formules de foi de quelques-uns de ces conciles, par leur perfection rédactionnelle et leur précision théologique, occupent une place éminente dans la littérature des symboles (cf J. Madoz, *Le symbole du* XI^e *concile de Tolède*, Louvain, 1938; *El simbolo del concilio* XVI *de Toledo*, coll. Estudios Onienses, Madrid, 1946).

Pour connaître l'organisation et la discipline ecclésiastiques comme l'histoire des institutions religieuses en Espagne, on ne peut négliger les collections canoniques, surtout celles de saint Martin de Braga, *Capitula Martini*, l'*Epitome hispana* (cf PL 56, 286-291) et la *Collectio hispana* liée au nom de saint Isidore (PL 84, 93-848; éd. C. García Goldaraz, *El códice lucence de la colección canónica hispana*, 3 vol., Rome-Madrid, 1954; cf A. Ariño Alafont, *Colección canónica hispana*, Avila, 1941). Très répandue à partir de la seconde moitié du 7^e siècle, même hors d'Espagne, la *Collectio hispana* jouit, spécialement à partir des carolingiens, d'un crédit incomparable, donnant le jour à une nombreuse descendance comme l'*Hispana gallica*, l'*Hispana d'Autun*, etc, et finalement à la collection des *Fausses décrétales pseudo-isidoriennes*.

En possession de la collection canonique la mieux constituée du moyen âge, il semble que l'Espagne n'ait éprouvé que très tard la nécessité des *Penitentiales*, qui eurent tant de succès ailleurs. Si on excepte le pénitentiel pseudohiéronymien (PL 30, 425-434), dont l'origine espagnole est douteuse, les plus anciens ont été composés aux alentours de 800 (G. Le Bras, *Pénitentiels espagnols*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, t. 10, 1931, p. 115-131; S. González, *Los penitenciales españoles*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 16, 1942, p. 73-98) et n'appartiennent donc plus à l'époque wisigothique.

Abondante et très variée, l'ancienne littérature chrétienne péninsulaire permet, dans son ensemble, de se faire une idée assez exacte de la vie religieuse en Espagne durant les sept premiers siècles. La production théologique met au premier plan le dogme trinitaire et la christologie, conséquence de la réaction antiarienne et antipriscillianiste, ce qui ne laissa pas d'avoir de profondes répercussions spirituelles. Les sources contemporaines nous donnent des renseignements particulièrement riches sur des thèmes aussi importants que l'idéal de sainteté du clerc, la charge pastorale, la vie chrétienne et, en particulier, le développement, l'organisation et les aspirations du monachisme. Ces sources nous permettent de recueillir aussi, et amplement, les expressions multiformes de la piété liturgique et privée, de saluer les premiers indices et les premiers fruits de dévotions qui auront en Espagne un si brillant avenir, comme les dévotions mariale et eucharistique. Conjointement à un zèle très vif de l'orthodoxie et à un sens développé de la catholicité, notons enfin la nette tendance à une ascèse austère et l'élan mystique qui anime certains textes liturgiques et littéraires, expression d'une piété ardente et impétueuse. Autant de manifestations qui caractérisent le christianisme ibérique durant la période que nous avons parcourue.

E. Pérez Pujol, *Historia de las instituciones sociales de la España goda*, Valence, 1896. — E. Magnin, *L'Église wisigothique au* VII^e *siècle*, Paris, 1912. — Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, 3 vol., Madrid, 1929-1936. — A. K. Ziegler, *Church and State in visigothic Spain*, Washington, 1930. — A. d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du* IV^e *siècle*, Paris, 1936. — J. Pérez de Urbel, *Los Monjes españoles en la edad media*, 2e éd., Madrid, 1945. — J. Madoz, *Un decenio de estudios patristicos en España (1931-1940)*, dans *Revista española de teologia*, t. 1, 1941, p. 919-962; *Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1941-1950)*, coll. Estudios Onienses, Madrid, 1951; *Literatura latino-cristiana*, dans *Historia general de las literaturas hispánicas*, t. 1, Barcelone, 1949, p. 85-140. — T. Ayuso Marazuela, *La Vetus latina hispana. Prolegómenos*, t. 1, Madrid, 1953. — J. Fernández, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Rome, 1955. — U. Domínguez del Val, *Cuatro años de bibliografía sobre patristica española*, dans *Revista española de teologia*, t. 15, 1955, p. 399-444. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1, *España romana y visigoda*, 5e éd., BAC, Madrid, 1956. — U. Domínguez del Val, *Patrología española*, 4e éd., publiée en appendice à la 4e éd. de la traduction espagnole de B. Altaner, *Patrología*, Madrid, 1956. — A. Mundó, *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec.* VII, dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della Civiltà occidentale*, Spolète, 1957, p. 73-117. — M.-C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1958.

Cyprien Baraut.

II. PÉRIODE MÉDIÉVALE

1. Aux 8e et 9e siècles. — Lorsque le sol espagnol passe presque tout entier sous la domination des musulmans, il faut attendre plus d'un siècle avant que les chrétiens, — on les appelait des mozarabes —, donnent à nouveau témoignage. Ils acceptent le martyre et même s'y offrent volontairement, pour se montrer les dignes disciples du Christ. La spiritualité se manifeste alors dans la défense du martyre et l'exaltation des confesseurs de la foi, encore qu'il ne manque pas d'apologies repoussant les attaques portées contre les chrétiens. Saint Euloge est le meilleur témoin de cette époque.

A *Cordoue*, — l'unique ville sur laquelle nous possédions des documents contemporains —, la chrétienté continue à tenir ses écoles. Par elles, la doctrine et la foi demeurent vivantes; les commentaires des Pères, surtout ceux de saint Isidore, les transmettent à chaque génération. Trois écoles basilicales, sans compter celles des nombreux monastères voisins, maintiennent vivaces la science et la ferveur. Certes, les écoles musulmanes jouissent d'une certaine renommée et la culture musulmane éblouit quelque peu les mozarabes; les écoles chrétiennes cependant, florissantes avant l'invasion, soutiennent leur réputation, si nous en croyons V. Lafuente (*Historia de las universidades españolas*, Madrid, 1884, p. 33-34).

L'école la plus renommée, celle où se formèrent

saint Euloge et Paul Alvaro, était dirigée par *Esperaindeo* (Espérandieu) † 853.

Ce maître composa les *Actas de los mártires Adolfo y Juan*, égorgés en 825 (Euloge en a conservé des passages dans son *Memoriale sanctorum*), un *Apologético* dirigé contre la doctrine de Mahomet (un fragment du chapitre 4 dans le *Memoriale*) et un opuscule *Contre ceux qui repoussent la Trinité et la divinité du Christ* (éd. F. de Lorenzana, *Patrum..*, t. 2, p. 639-642; PL 115, 962-966).

Saint *Euloge* de Cordoue † 859 fut l'âme de la résistance spirituelle. Dans son *Memoriale sanctorum*, il raconte la vie des martyrs et les défend contre les pusillanimes; son *Apologeticum sanctorum martyrum* (857) glorifie le martyre, pour lequel il s'offre lui-même; le *Documentum martyriale* (851) exhorte les prisonniers à achever glorieusement le combat; on conserve aussi cinq lettres d'Euloge.

Éditions. — Ambroise de Morales, *Sancti Eulogii opera*, Alcala, 1574. — A. Schott reproduit Morales dans ses *Hispaniae illustratae... scriptores varii*, t. 4, Francfort, 1608, p. 213-372. — F. de Lorenzana, *Patrum Ecclesiae Toletanae opera*, t. 2, Madrid, 1785, p. 391-642. — PL 115, 731-870. — A. Ruiz, *Obras completas de S. Eulogio*, texte et trad., Cordoue, 1959.

Travaux. — W. W. de Baudissin, *Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte*, Leipzig, 1872. — J. Pérez de Urbel, *San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo* IX, Madrid, 1928; trad. *A Saint under Moslem Rule*, Milwaukee, 1937.

L'intime ami d'Euloge, *Paul Alvaro* † 861, est aussi un enthousiaste défenseur des martyrs. Son *Indiculus luminosus* (854) ranime la ferveur chrétienne et attaque la doctrine mahométane, qui attirait les mozarabes; sa *Vita Eulogii* perpétue la mémoire de l'illustre martyr; son *Carmen de Philomela* est composé de dix morceaux poétiques en l'honneur des martyrs. Il écrivit sa *Confessio* peu avant de mourir; il reste vingt lettres de lui, précieuses au point de vue littéraire et doctrinal.

E. Flórez, dans *España sagrada* (= ES), t. 11, p. 62-299. — PL 121, 397-566. — La *Vita Eulogii* fut publiée par A. de Morales, A. Schott et F. de Lorenzana au début de leurs éditions d'Euloge; également dans : ES, t. 10, p. 565-587, avec l'hymne et l'épitaphe; AS, mars, t. 2, p. 89-95; J. Tamayo Salazar, *Martyrologium hispanicum*, t. 2, Lyon, 1652, p. 167-175; éd. A. Ruiz, citée ci-dessus, p. 1-43.

L. Traube étudie et édite la production poétique d'Alvaro, MGH *Poetae latini aevi carolini*, t. 3, 1896, p. 122-142. — C. Blume publie un poème et l'hymne d'Euloge dans son *Hymnodia gotica*, coll. Analecta hymnica medii aevi 27, Leipzig, 1897, p. 169-171. — J. Madoz a donné une édition critique de l'*Epistolario*, Madrid, 1947. — C. M. Sage, dans sa biographie, *Paul Alvar of Cordoba. Studies on the life and writings*, Washington, 1943, étudie la *Confessio* et traduit la *Vita Eulogii*.

On a attribué à tort à Alvaro le *Liber scintillarum* de Defensor (PL 88, 597-718). — DS, t. 1, col. 410; t. 3, col. 88-90.

Contemporain d'Alvaro, *Sanson* (810-890), abbé de Peñamelaria, près de Cordoue, écrivit un *Apologeticum fidei*, que nous signalons pour rappeler l'influence de l'hérésiarque qu'il attaque, Hostegesis, évêque de Malaga (ES, t. 11, p. 325-516). Que nous suffise également une allusion à l'hérésie adoptianiste, dont furent accusés le métropolitain de Tolède, Élipand, l'évêque d'Urgel, Félix, et l'andalou Mégèce; ils rencontrèrent deux sérieux contradicteurs au nord de la péninsule, saint Béatus de Liébana, † vers 798 (il composa un *Commentaire de l'Apocalypse*), et Étérius, évêque d'Osma.

En ces mêmes années vivait *Léovigild* de Cordoue, dont le *De habitu clericorum* (vers 864) rappelle le sens mystique des vêtements ecclésiastiques. — Les *Epigrammata* de l'archiprêtre *Cyprien* de Cordoue (ES, t. 11, p. 524-528; PL 121, 567) étaient destinées sans doute à servir d'épitaphes.

Fragments du *De habitu* : ES, t. 11, p. 522-523; PL 121, 565-566. — Le ms est à la bibliothèque de l'Escorial, selon G. Antolín, dans *Boletin de la real Academia de la historia*, t. 55, Madrid, 1909, p. 102; L. Serrano a publié quasi intégralement le *De habitu*, *ibidem*, t. 54, p. 500-518, d'après un ms de la bibliothèque Zabálburu de Madrid.

Ces espoirs littéraires et spirituels furent sans lendemain. Les mozarabes s'honorèrent de leurs martyrs, mais l'intérêt et les persécutions, notamment sous Abderramán I (756-788), Mohamed I (852-886) et Abderramán III (912-961), provoquèrent de nombreuses apostasies. L'organisation ecclésiastique fut bouleversée : on ne pouvait guère réunir de conciles, des diocèses restèrent sans évêques. L'islamisation culturelle et religieuse gagna du terrain (circoncision, abstinence de viandes impures, polygamie, concubinat des clercs, etc). Beaucoup de chrétiens s'échappèrent, d'autres furent exilés en Afrique. Jusqu'à la libération du territoire l'activité des mozarabes ne se déploiera que sous l'œil vigilant des califes.

Parmi les espagnols installés à l'étranger, il convient de mentionner les évêques Théodulphe d'Orléans † 821, Claude de Turin † 827, Agobard de Lyon † 840, Prudence Galindo de Troyes † 861.

En dehors des *Histoires* ecclésiastiques et littéraires concernant cette période (J. Amador de los Ríos, V. Lafuente, P.-B. Gams, M. Menéndez y Pelayo, Z. García Villada, etc), on peut consulter :

1. *Cordoue.* — ES, t. 10, p. 344-471; t. 11, p. 1-10, 300-324, 517-522. — J. Gómez Bravo, *Catálogo de los obispos de Córdoba*, 2e éd., t. 2, Cordoue, 1778, p. 105-198. — A. de Morales, *Corónica general de España*, 3 vol., Alcala, 1574-1577; éd. de Madrid, t. 7, 1791, p. 256-407. — J. Bourret, *De schola Cordubae christiana sub gentis Omniaditarum imperio*, Paris, 1855.

2. *Autres régions.* — L. Serrano, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo* V *al* XIII, Madrid, 1935. — L. Araujo Costa, *La literatura en tiempos de Alfonso el casto*, dans *Estudios sobre la monarquia asturiana*, Oviedo, 1949, p. 391-410.

3. *Mozarabes.* — F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1903, p. 319-487. — M. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*, Madrid, 1919. — A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos* XII *y* XIII, 3 vol., Madrid, 1926-1930. — I. de las Cájigas, *Los Mozárabes*, Madrid, 1947.

4. *Musulmans.* — R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 4 vol., Leyde, 1864; 2e éd., revue par E. Levy-Provençal, 1932. — E. Levy-Provençal, *España musulmana hasta la caida del califato de Córdoba, 711-1031*, dans R. Menéndez, Pidal, *Historia de España*, t. 4, Madrid, 1950. — A. Ruiz. *Introducción* à l'éd. citée ci-dessus, p. VIII-LV.

2. Du 10e au 12e siècle. — Au début de cette période, dans le territoire occupé par les musulmans, la culture et la spiritualité chrétiennes sont pratiquement inexistantes. Ailleurs, les laïques manient l'épée et la charrue, tandis que les moines réorganisent leurs monastères, qu'une minorité se préoccupe de lettres et maintient la science religieuse sur le sol reconquis. Par la *Vita* de saint Euloge nous savons qu'en Navarre il y avait des communautés florissantes, et des écoles où les moines pouvaient alimenter leur vie spirituelle. Par d'autres documents nous connais-

sons les bibliothèques monastiques de Sahagun et de Samos (Léon), de Cardeña et Silos (Castille), d'Albelda (Navarre), de Ripoll (Catalogne), etc, riches surtout de livres liturgiques, historiques et poétiques, qui n'apportaient pas grande nouveauté à l'ensemble de la spiritualité. Il en reste de magnifiques manuscrits ornés de somptueuses miniatures que copiaient les artistes des monastères.

1° La **reconquista** connaît échecs et succès : Valence et Tolède (1084-1085), Saragosse et Tarragone (1118) redeviennent libres. Ces dates indiquent à la fois un renouveau politique, religieux et spirituel. Il arrive que des hommes de haute valeur raniment la vie pastorale, tels saint Olegario (Ollégaire) † 1137, archevêque de Tarragone, Diego Gelmírez, évêque de Compostelle ou Arnauld de Peralta † 1271, évêque de Valence et de Saragosse. La *reconquista* s'étendra au sud après la victoire de las Navas de Tolosa (1212) et la reprise de Cordoue (1236) et de Séville (1248).

2° La reconquête inaugure, en effet, une **rénovation spirituelle du clergé et des fidèles.** Le nombre et l'importance des conciles provinciaux en témoignent; ils jalonnent l'histoire des provinces libres ou libérées. Des conciles, comme ceux de Léon en 1020, de Coyanza en 1050, de Compostelle en 1060 ont exercé une très grande influence sur la vie religieuse et spirituelle du pays. A ce profond renouveau, la réforme grégorienne du 11e siècle donna une vive impulsion.

Parallèlement, la *réforme monastique* s'étend. Réforme clunisienne d'abord, que soutiennent Sanche de Navarre (1000-1035) et Ferdinand de Castille (1037-1065); le concile de Coyanza prescrit aux monastères d'adopter la règle de saint Benoît. Réforme cistercienne ensuite; les cisterciens n'occuperont pas moins de 70 monastères à la fin du 12e siècle. Tous ces monastères demeurent partout des bastions de fidélité nationale et religieuse.

Un épisode de cette restauration restera longtemps sensible aux cœurs des espagnols : la substitution de la liturgie romaine à la liturgie hispanique et mozarabe. Commencée en 1071 au monastère clunisien de San Juan de la Peña (Aragon), la réforme sera définitive sous Grégoire VII † 1085. Le *Cronicón Burgense* note laconiquement en 1078 : « Intravit romana lex in Hispania » (ES, t. 23, p. 309 et 372).

3° La vie chrétienne espagnole est friande de merveilleux; le **culte des saints** a toujours été particulièrement en honneur en Espagne : ainsi le *pèlerinage* au tombeau de saint Jacques à *Compostelle*. A partir du 10e siècle, l'affluence des pèlerins étrangers y devient considérable. Le « chemin français » est un bienfait économique, il aide le pays à sortir de son isolement, renouvelle la foi des bonnes gens et donne occasion aux « hospitaliers » d'exercer les œuvres de miséricorde. Le *Liber Calixtinus*, œuvre composite des environs de 1140 (Aymeric Picaud de Cluny y a collaboré) est aux mains des pèlerins un excellent manuel de piété, « compilación ascético-histórico-liturgica », comme le caractérise R. García Villoslada (*Historia..*, t. 2, p. 506). Le pèlerinage contribue en effet à la conversion intérieure et à l'affermissement de la pratique religieuse.

4° **Chevalerie et « croisade ».** — Urbain II octroie, dans un document de 1096/1099, l' « indulgence de croisade » à ceux qui combattent les musulmans (« Si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occubuerit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et aeternae vitae consortium inventurum se... non dubitet » (cité dans J. Goñi Gaztambide, *loco cit. infra*, p. 60-61). Désormais, on conquiert et on travaille à la restauration du pays reconquis *in peccatorum remissionem.* Les successeurs d'Urbain II renouvelleront et étendront ces indulgences. Aussi le climat religieux de ces équipées fera-t-il écrire au chroniqueur de la bataille de las Navas que les armées étrangères venaient « *como en romeria* a salvarse de sus pecados » (*Primera crónica general*, éd. R. Menéndez Pidal, NBAE, t. 4, Madrid, 1906, p. 692). Des historiens, J. Goñi Gaztambide par exemple, n'hésiteront pas à parler d'une « stratégie spirituelle de la *reconquista* ».

La fondation, dans le sillage des cisterciens, des *ordres militaires* (Calatrava, Alcantara, Santiago, etc), coup sur coup approuvés par Alexandre III (1175-1177; cf leurs règles dans PL 200), concrétise l'idéal du chevalier chrétien et donne des bases spirituelles à ce mouvement de « croisade ».

5° Il nous faudrait évoquer les **relations spirituelles de l'Islam et du christianisme.** Son école de traducteurs fait de Tolède, aux 11e et 12e siècles, un centre culturel, qu'anime l'archevêque français Raymond (de Sauvetat) de Tolède (vers 1126-1151). Des textes d'auteurs arabes et juifs sont traduits en latin par les soins de Dominique Gundisalvo, archidiacre de Ségovie, d'un certain Jean d'Espagne *(Hispalensis)*, juif converti, de Marc, chanoine de Tolède, et de bien d'autres. Ce sont surtout des œuvres aristotéliciennes ou néoplatoniciennes qui sont divulguées (Aristote, Avicenne † 1037, El Ghazali, † vers 1111, l'arabe espagnol Ibn Badja † 1138, Averroès de Cordoue, † 1198, le juif Avicebron de Malaga † 1070, Moïse Maïmonide de Cordoue † 1204, etc). Le résultat de cet amalgame intellectuel ne peut nous retenir et nous renvoyons aux travaux d'Étienne Gilson, de T. et J. Carreras y Artau.

Sans doute, nous arrêterions-nous volontiers au juif Bahya Ibn Paqûda, juge dans un tribunal rabbinique e Séville ou de Cordoue au 11e siècle. Son *Introduction aux devoirs des cœurs* est une œuvre spirituelle de haute valeur (trad. française par A. Chouraqui, Paris, 1952; cf G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paqûda*, Paris, 1947). On remarquera dans la nomenclature des auteurs spirituels, — nous n'y mentionnons pas les simples apologistes —, plusieurs juifs convertis : Pierre Alfonso † 1140, Saint Martin de Léon † 1203, Raymond Martí † 1286, Alphonse de Carthagène, etc. Nous n'avons pas à évoquer ici le problème des *conversos*.

Auteurs spirituels. — **Au 10e siècle.** — Le prêtre *Raguel* de Cordoue écrivit en 925 la *Vita vel Passio sancti Pelagii martyris* † 925 (éd. A. de Morales, *loco cit.*, Alcala, 1574; A. Schott, *Hispaniae illustratae..*, t. 4, p. 348-350; ES, t. 23, p. 106-111). — Très discuté est l'auteur du *Salve Regina*. P. Santiago Navarro a tenté de l'attribuer à *Pierre de Mezonzo*, abbé d'Antealtares et évêque de Compostelle (985-1002) (*El autor de la Salve*, dans *Estudios marianos*, t. 7, 1948, p. 425-442). — *Salvo* † 972, abbé d'Albelda, composa une règle pour des moniales, des oraisons et des hymnes liturgiques. J. Pérez de Urbel croit que ces *oraciones* sont celles du ms de San Millán du *Liber Commicus* (Madrid, 1950, p. CXLIV); pour les hymnes, cf J. Pérez de Urbel, dans *Bulletin hispanique*, t. 28, 1926, p. 67. La meilleure étude sur Salvo est celle de

C. J. Bishko, *déjà citée*, qui donne des extraits de la Règle. — De *Luculentius*, inconnu par ailleurs, Migne (PL 72, 803-860) publie 18 homélies. E. Anspach en a découvert plus de 200 autres dans les mss 17 et 21 de l'Académie d'histoire de Madrid; elles couvrent l'année liturgique. Voir Z. García Villada, *Historia...*, t. 3, p. 385-386. — Rappelons enfin le commentaire sur les noms divins trouvé par J. Leclercq dans un ms du 10e siècle de Cordoue (*Hispania sacra*, t. 2, 1949, p. 327-338).

Au 11e siècle. — *Oliva* † 1046, abbé de Ripoll, fondateur de Montserrat et évêque de Vich, fut un animateur de la culture religieuse. Parmi ses œuvres on relève des *Laudes* (ms, bibl. nat. de Paris, et Ripoll; éd. partielle par J. Villanueva, *Viaje..*, t. 6, p. 191-193 et 306-308); un *Panegírico en loor del santo mártir Narciso* et un récit de la conversion de la bienheureuse Afra (ES, t. 28, p. 265-274; PL 142, 591-598) lui sont attribués à tort (cf E. Junyent, AST, t. 20, 1947, p. 237-243). Sa correspondance est publiée dans ES et PL (*L'abat Oliva*, par A. Albareda, Montserrat, 1931; par R. de Abadal, Barcelone, 1948). — Le moine *Grimaldus* de Silos † 1090 composa une *Vita beati Dominici confessoris Christi* † 1073 (éd. S. de Vergara, Madrid, 1736, dont s'inspira Gonzalve de Berceo (*infra*, col. 1124). — *Philippe de Huesca*, à la fin du siècle, composa l'hymne *O sacerdos gloriose* en l'honneur de Dominique de Silos, chantée à l'office du saint (éd. J. Amador de los Rios, *Historia..*, t. 2, p. 200-201). — *Osmond* † 1096, évêque d'Astorga, dans une lettre à Ida, femme du comte de Bologne, parle des reliques des *varones apostólicos* (ES, t. 16, p. 474-475 et 193-194; cf J. Vives, *Les Actas de los varones apostólicos*, dans *Miscellanea... Mohlberg*, t. 1, Rome, 1948, p. 33-45). — *Jean de Alcocer*, moine d'Oña, rédigea la *Vida y milagros de san Inigo* † 1068 et divers panégyriques du saint (Saragosse, 1612) et *Jean de Léon* une *Vita sancti Froylani episcopi Legionensis* † 905 (ES, t. 34, app. 8, p. 422-425).

Au 12e siècle. — *Pierre Alfonso* (Moïse Sefardi, 1062-1140), juif converti (1106) de Huesca, composa une *Disciplina clericalis*, en forme de fabliau (éd. en latin et vieux français, Paris, 1824, etc; PL 157, 671-706; en latin et espagnol, Madrid, 1948) et des *Dialogi in quibus impiae judaeorum opiniones... confutantur*, où il raconte sa conversion (Cologne, 1536; PL 157, 535-672). — Le catalan *Renaud Gramático* † 1145 écrivit une *Vita vel passio sanctae Eulaliae barcinonensis*, 3e siècle (ES, t. 29, app. 3, p. 375-390) et *Raoul de Carrión* des *Miracula martyris beati Zoili*, 3e siècle (ES, t. 10, app. 4, p. 502-520). — *Pierre de Compostelle* dédia à son archevêque Bérenger un *De consolatione rationis* (écrit entre 1140 et 1150?), imitation de saint Isidore, de Boèce et de saint Augustin (éd. P. Soto Blanco, Munster, 1912). — *Dominique Gundisalvo*, archidiacre de Ségovie, en plus de ses nombreuses traductions, rédigea un *De anima* (éd. J. T. Muckle, dans *Mediaeval Studies*, t. 2, 1940, p. 23-103) et un *De processione mundi* (éd. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos..*, t. 7, Madrid, 1948, p. 189-220), où se fait sentir l'influence des philosophes musulmans. — Le moine *Macaire*, de San Juan de la Peña, composa les *Acta sanctorum fratrum Voti et Felicis*, 8e siècle (ES, t. 30, app. 4, p. 400-406); *Ordoño*, moine de Celanova, les *Acta sancti Rudesindi episcopi Dumiensis et Iriensis, Cellae Novae abbatis*, † 977 (éd. J. Tamayo Salazar, *Martyrologium hispanum*, t. 1, Lyon, 1652, p. 27-35); *Élie de Roda*, une *Vita sancti Raymund episcopi Barbastrensis*, † 1126 (ms de l'église de Roda).

Saint *Olegario* † 1137, chanoine régulier de Saint-Ruf et archevêque de Tarragone, nous a laissé un *De adventu Domini* (éd. J. Villanueva, *Viaje..*, t. 19, p. 271-279; sa *Vita* fut composée par Renaud Gramático (ES, t. 29, p. 472-491). — Le cistercien *Richard de Huerta* † 1169 a composé une *Vita sancti Martini*, abbé de Sainte-Marie de Huerta (A. Yepes, *Corónica general de la Orden de san Benito*, t. 7, Yrache, 1609, f. 356, col. 4) et une *Vita Roderici archiepiscopi Toletani*. — Le clunisien français, *Bernard (de Sédirac)*, abbé de Sahagun et archevêque de Tolède, a laissé quatre sermons sur le *Salve Regina* (PL 184, 1059-1078), souvent attribués à saint Bernard. — On relève parmi les œuvres de saint *Martin de Léon* † 1203, abbé de Saint-Isidore, une *Concordia Veteris ac Novi Testamenti*, composée de 54 sermons, de caractère apologétique et ascétique, sur le temporal (de l'avent à la Trinité), de 9 sermons sur le sanctoral et de 11 autres sur la liturgie. Il laissa des commentaires scripturaires d'allure également apologétique : *Incipit explanatio epistolae beati Jacobi, beati Joannis, beati Petri, libri Apocalipsis* (éd. F. de Lorenzana, Ségovie, 1782; PL 208, 31-1350; 209, 9-420; cf. A. Viñayo González, *San Martin de León y su apologética antijudía*, Madrid, 1948).

1. *Travaux d'ensemble.* — A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*, coll. Fliche et Martin, Paris, 1940. — A. Gordon Biggs, *Diego Gelmirez, first archbishop of Compostela*, Washington, 1949. — J. Pérez de Urbel, *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid, 1950. — A García Gallo, *El concilio de Coyanza*, Madrid, 1951. — R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia católica*, t. 2, BAC, Madrid, 1953.

S. Mac Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain*, Washington, 1938.

2. *Monachisme.* — J.-M. Escrivá, *La abadesa de las Huelgas*, Madrid, 1944. — J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la edad media*, 2 vol., 2e éd., Madrid, 1945. — C.-J. Bishko, *Salvus of Albelda and frontier monasticism in tenth-century Navarre*, dans *Speculum*, t. 23, 1948, p. 559-590.

3. *Liturgie.* — M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, Paris, 1904. — F. Cabrol, art. *Liturgie mozarabe*, DACL, t. 12, 1935, col. 390-491. — P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Coïmbre, 1947, à propos de l'abolition du rite hispanique. — A. Ubieto Arteta, *La introducción del rito romano en Aragón y Navarra*, AST, t. 1, 1948, p. 299-324. — I. García Alonso, *La administración de sacramentos en Toledo después del cambio de rito (siglos XII-XIII)*, dans *Salmanticensis*, t. 5, 1958, p. 3-79; *El Manual toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos XIV-XVI*, *ibidem*, p. 351-450.

4. *Compostelle.* — J. Gudiol, *De peregrins i peregrinatges religiosos catalans*, AST, t. 3, 1927, p. 93-119. — P. David, *Études d'histoire..*, déjà cité. — L. Vásquez de Parga, J. M. Lacarra et J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vol., Madrid, 1948-1949, le meilleur ouvrage et le plus documenté. — M. Défourneaux, *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, Paris, 1949. — J. Pérez de Urbel, *Orígenes del culto de Santiago en España*, dans *Hispania sacra*, t. 5, 1952, p. 1-31. — I.-M. Gómez, *Nota en torno a « Los orígenes del culto de Santiago en España »*, dans *Hispania sacra*, t. 7, 1954, p. 487-490. — É. Lambert, *Le pèlerinage de Compostelle*, Toulouse, 1959, ch. 2.

Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus, éd. W. Muir Whitehill, Compostelle, 3 vol., 1944; faussement attribué à Calixte II. — J. Vielliard, *Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, 2e éd., Mâcon, 1950.

5. *Chevalerie et croisade.* — Raymond Lulle † 1315, *Libro de la Orden de caballería*, dans *Obras literarias*, BAC, Madrid,

1948. — Juan Manuel † 1362, *Libro del caballero e del escudero*, Madrid, 1928.

J. Caruana Gómez de Barreda, *La Orden de Calatrava*, dans *Alcañiz*, t. 8, Téruel, 1952, p. 1-176. — F. Gutton, *L'ordre de Calatrava*, Paris, 1955. — Maur Cocheril, *Essai sur l'origine des ordres militaires dans la péninsule ibérique*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 20, 1958, p. 346-361; t. 21, 1959, p. 228-250, 302-329. — J. Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Vitoria, 1958.

6. *Mouvement intellectuel.* — É. Gilson, *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du* XIVe *siècle*, 2e éd., Paris, 1944, ch. 6 Philosophie arabe et philosophie juive; ch. 7 Influence gréco-arabe au 13e siècle, p. 344-391. — T. et J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos* XIII *al* XV, t. 1, Madrid, 1939.

A. González Palencia, *El arzobispo Don Raimundo de Toledo*, Barcelone-Madrid, 1942. — M. Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, dans *Al-Andalus*, t. 8, 1943, p. 155-188; *Traducciones..*, t. 12, 1947, p. 295-338. — M.-T. d'Alverny et G. Vajda, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart*, *ibidem*, t. 16, 1951, p. 99-140, 259-307; t. 17, 1952, p. 1-56.

3. **Du 13e au 15e siècle.** — 1° La reconquête progressive rendit possible un progrès continu de la **culture intellectuelle et religieuse.** A l'école de la cathédrale de Compostelle, qu'avait organisée l'archevêque Diego Gelmírez au 12e siècle et à celle de Léon ouverte à la même période, vinrent s'ajouter celles de Salamanque, de Palencia, d'Astorga, de Tolède et de Ségovie pour le royaume de Castille, celles de Saragosse, de Barcelone, d'Urgel et de Gérone pour le royaume d'Aragon. La culture religieuse trouve une vigoureuse impulsion dans l'apparition des ordres mendiants : les dominicains en 1217, les mercédaires en 1218, les franciscains en 1219, les augustins en 1244, les carmes vers la même époque. Les uns et les autres ouvrent des écoles pour la formation de leurs sujets et pour celle des clercs; des chaires publiques leur sont conflées. Avec la fondation des universités de Valladolid (1210), de Palencia (vers 1212), de Salamanque (1215), de Lérida (1300), et avec l'envoi, largement répandu dans les diocèses et les ordres religieux, d'étudiants aux universités étrangères les plus renommées, se constitue peu à peu un personnel capable d'entreprendre des études dans les divers domaines de la science religieuse et qui produira à l'âge d'or des fruits abondants.

2° Cette époque reste donc une époque de préparation. Cette renaissance manifeste la volonté d'un peuple attaché à sa foi et engagé même dans la conversion de ceux que le destin a placés en son sein, maures et juifs. Le souci de l'**évangélisation** des pays étrangers s'affirme. Les origines de l'ordre des prêcheurs sont essentiellement missionnaires : Dominique de Guzman et l'évêque d'Osma vont s'offrir à Innocent III pour l'évangélisation des terres lointaines. Saint Raymond de Peñafort ouvrira un *studium arabicum* dominicain à Tunis dès 1250. Le retentissement de l'œuvre du « docteur des missions », Raymond Lulle, à la fin du 13e siècle, de ses faits et gestes en faveur d'institutions missionnaires, fut extraordinaire. Aussi l'activité débordante de l'Espagne pour les missions au 16e siècle ne provoqua-t-elle aucun soubresaut. Les esprits y étaient préparés.

N'oublions pas qu'au même moment le *travail apostolique* réalisé dans les diocèses d'Espagne est ardent. Le 4e concile du Latran (1215-1216) avait vivement insisté pour que les évêques fissent appel aux religieux mendiants comme prédicateurs et confesseurs (cf DS, t. 3, col. 1100). Cette mesure contribua pour sa part à la formation chrétienne et à la vitalité spirituelle des fidèles.

Les *dévotions* fleurissent, abondantes; dévotions à la Passion, à la Croix, au Saint-Sacrement; pèlerinages à Notre-Dame de Montserrat, confréries de toute sorte et notamment du Rosaire; dévotions aux saints, saint Jacques, saint Matthieu, sainte Anne, aux anges gardiens aussi... Confréries et *hermandadas* ne se comptent pas au moyen âge et le folklore est très varié. *Cancioneros*, *comedias* et théâtre sont à l'ordinaire profondément imprégnés de christianisme. Tout cela, qui n'est pas sans mélange évidemment, favorise la piété populaire et ouvre la voie souvent à une vraie vie spirituelle.

3° L'Espagne d'alors ne manque pas de mystiques comme François Eximenis, d'ascètes comme Jacques de Benavente ou de fougueux prédicateurs à la saint Vincent Ferrier. Des **courants spirituels** se dessinent. Raymond Lulle, homme de génie, apôtre de feu et mystique, trace à lui seul une voie spirituelle qui ne fera, malgré les attaques, que s'affermir et s'élargir. Du 16e siècle notamment à nos jours, cette influence n'a fait que croître. Il y a un courant de spiritualité lullienne (art. Raymond Lulle).

Les courants spirituels sont polarisés par la vie des ordres religieux. Dès la fin du 14e siècle et pendant tout le 15e, un vent de réforme anime les principaux, renouvelle leur esprit et permet d'intensifier la vie spirituelle de leurs disciples. Sans compter la participation des franciscains à la régulière Observance, dès le 14e siècle, l'un d'eux, Pierre de Villacreces † 1422, « organise en 1387 le premier noyau de vie érémitique conventuelle » (DS, t. 3, col. 541), qui donnera naissance au « mouvement et à la congrégation de Villacreces ». Lope de Salinas fonda en 1458 le couvent San Esteban de Olmos, qui devint l'âme de la réforme franciscaine. A la fin du 15e siècle, Jean de la Puebla et Jean de Guadalupe poursuivront le mouvement (voir bibliographie, col. 1127, et début du chapitre III). Bénédictins et dominicains connaissent eux aussi leurs réformes, réforme de Valladolid et de Montserrat chez ceux-ci, réforme de Salamanque chez ceux-là. Nous en reparlerons au chapitre suivant. Ces réformes, — on ne peut oublier le fort courant d'érémitisme qui traverse l'Espagne —, tendaient à une vie plus recueillie, plus austère, plus priante, plus contemplative, sans rien négliger pour autant de l'activité apostolique accrue. La vie chrétienne et la vie spirituelle ne pouvaient que bénéficier d'un tel renouveau qui préparait directement l'extraordinaire floraison de l'âge d'or.

4° **Mouvements hétérodoxes.** — L'Espagne participe, elle aussi, aux courants de fausse réformation qui passionnèrent l'Occident du 13e au 15e siècle : violentes controverses sur la pauvreté, réforme de l'Église et des réguliers, approche apocalyptique de la parousie. Ce climat favorisait peu une vie spirituelle saine, mais au contraire les excès intempestifs et la tendance à l'illuminisme.

Le pays ne fut pas à l'abri des albigeois et des cathares, surtout en Aragon et en Catalogne. Jacques I d'Aragon (1213-1276) bataille vigoureusement. Le concile provincial de Tarragone de 1242 les vise directement. Lucas de Túy † 1249 compose précisément contre eux l'un de ses traités.

Plus dangereux sans doute pour la vie spirituelle furent les groupes sporadiques de visionnaires, de béguins et de béguines, et de fraticelles qui répandaient

avec ferveur leurs doctrines plus ou moins hétérodoxes. L'historien franciscain J.-M. Pou y Martí les a étudiés et sa moisson est abondante : disciples des « spirituels » Pierre-Jean Olivi, qui habitait Narbonne, et Joachim de Flore, Pauvres Catholiques et leurs avatars, mysticisme d'Arnauld de Villeneuve † 1311, visionnaire et réformateur apocalyptique, béguins et béguines disciples de l'infant Philippe de Majorque † 1340/1343, béguins du Roussillon, sujets du royaume de Majorque, béguins de Gérone, de Barcelone, de Tarragone, de Valence, etc. Les procès nous font connaître leurs doctrines : les œuvres exégétiques et mystiques d'Arnauld sont solennellement condamnées en novembre 1316 à Tarragone, où se tient en février suivant un concile qui excommunie ses disciples; s'ouvre en 1333 le procès du roussillonnais Aimar de Mosset, † après 1355, etc.

En raison même des dangers de l'hérésie, Grégoire IX, sans doute sur les conseils de saint Raymond de Peñafort, invitait Espárrago de Barca † 1233, archevêque de Tarragone, à sévir contre les hérétiques de son diocèse. Telle est l'humble origine de l'*inquisition*. Des inquisiteurs généraux seront bientôt nommés. Nicolas Eymeric † 1399, dominicain né à Gérone, sera l'un d'eux; dès 1376 il compose son classique *Directorium inquisitorum*. Nous reparlerons au chapitre suivant de l'influence religieuse de cette institution.

Auteurs spirituels. — **Bénédictins.** — Pierre *Marín* † 1293 compile les miracles de saint Dominique de Silos † 1073 dans ses *Miracolos romanzados, cómo sacó santo Domingo los cativos de la cativitad* (éd. S. de Vergara, Madrid, 1736). — L'humaniste André *Gutiérrez* de Cerezo † 1503, abbé d'Oña, compose une *Vida, martirio y translación de san Victores*, † vers 850 (ES, t. 27, p. 823-831; Burgos, avant 1500) et des *Paucissimi sudores in laudem Virginis Mariae* (Venise, 1491).

Chartreux. — Boniface *Ferrier* † 1417, frère de saint Vincent, traduit la Bible en valencien pour la première fois; comme l'édition manque de notes, elle sera brûlée en 1478; il écrivit en outre plusieurs ouvrages à l'usage des chartreux, dont il fut le maître général. — Bernard *Fontova* † 1460. — Jean *Fort* † 1464. — Jacques *Martí* † 1503. — Consulter DS, t. 2, col. 762-764.

Carmes. — Guido *Terrena* † 1342, de Perpignan, théologien et général de l'ordre, évêque de Majorque et d'Elne, combattit activement les fraticelles; il écrivit un *De perfectione vitae* (ms de 1333), un *De concordia evangeliorum* (Cologne, 1631, publié avec une *Expositio super tria cantica Novi Testamenti*). Cf B.-M. Xiberta, *Guiu Terrena, carmelita de Perpenyá*, Barcelone, 1932, et sa notice. — François *Bacó* † 1372, théologien, a recueilli les pensées des Pères sur la prédication dans son *Repertorium praedicatorum* (ms, bibl. des carmes, Rome); cf B.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculi* XIV *ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 394-413. — Jean *Ballester (Ballistarius)* † 1374, théologien et général de l'ordre, a laissé deux volumes de sermons (mss, bibl. Vaticane) et un *De bello forti militantis Ecclesiae et Antichristi ipsum impugnantis*, perdu. — François *Martí* † 1390 composa un *Compendium veritatis conceptionis Virginis Mariae* (Madrid, 1648); cf B.-M. Xiberta, *ibidem*, p. 452-461. — Philippe *Ribot* † 1391 a laissé un *De haeresi et de infidelium incredulitate*, ms, et un *De institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum* (ms, bibl. Arsenal, Paris); cf Xiberta, *ibidem, passim*.

Augustins. — Bernard *Oliver* † 1348, évêque de Huesca, de Barcelone et de Tortosa, a composé un *Excitatorium mentis ad Deum* (éd., avec trad. espagnole de 1478, par B. Fernández, Madrid, 1911; trad. catalane de 1458 publiée par O. Bernat, Barcelone, 1929); *De divinis officiis* (ms à l'Ambrosienne de Milan); *Tractatus de inquisitione Antichristi* (ms à l'Escorial); voir sa notice. — Lope *Fernández de Minaya*, † après 1475, a laissé un *Espejo del alma*, un *Libro de las tribulaciones* et un *De la penitencia y de la contrición* (éd. M. Cerezal, El Escorial, 1928). — *Martin de Cordoue* † 1476, professeur à Salamanque, adressa à l'infante Isabelle un *Jardín de las nobles doncellas* (Valladolid, 1500; Madrid, 1956) et laissa des *Comentarios a las Epistolas de san Pablo* (ms à Saint-Benoît de Valladolid). — Une *Exposición de los psalmos* (Valence, 1484) fut composée par Jacques Pérez de Valence † 1490, et un *In Canticum canticorum* (Valence, 1486). — Sur les augustins, voir DS, t. 4, col. 1008-1010.

Franciscains. — La grande figure du bienheureux *Raymond Lulle* (1213-1315) domine en cette période la famille franciscaine et même l'Espagne chrétienne. Il écrivit à peu près sur tout! N. Antonio (I, t. 2, p. 122-140) énumère 322 ouvrages, dont 68 sur des sujets spirituels; Jean Ariño (*Les obres autentiques del Beat Ramon Llull*, Barcelone, 1935) en retient 239, dont une cinquantaine sur des thèmes spirituels, parmi lesquels nous pouvons mentionner : *Liber de decem modis contemplandi Deum, Liber de raptu, De contemplatione, Blanquerna, De orationibus et contemplationibus intellectus, De compendiosa contemplatione, De orationibus per decem regulas, De viis paradisi et viis inferni, De gaudiis Virginis, Planctus Dominae nostrae, De placida visione, De consolatione eremitica, De vita divina*, etc. Œuvres complètes : Strasbourg, 1609-1617; Mayence, 1721-1740; Palma, 1903-1938, par J. Roselló et S. Galmés, cf B. Mendia, *Bibliografía luliana contemporánea (1935-1950)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 44, 1951, p. 436-458.

Hugues *Bariols* composa un *Llibre de vicis e de virtuts* en 1279 et une *Explicació de las set horas canónicas* (ms à Ripoll). — A la fin du siècle, citons le franciscain Jean *Gil de Zamora*.

Il est « pour l'Espagne du 13e siècle ce qu'avait été saint Isidore au 7e, ce que seront au siècle d'or nos grands auteurs », écrit avec quelque hyperbole F. Fita, qui l'a ressuscité (*Boletín de la real Academia de la historia*, t. 7, 1885, p. 142). Retenons sa *Traslación... del cuerpo de S. Ildefonso*, † 667 (éd. F. Fita, *ibidem*, t. 6, 1885, p. 60-71), son *Oficio de la Virgen*, composé pour Alphonse le savant (éd. F. Fita, *Monumentos antiguos de la Iglesia Compostelana*, Madrid, 1883, p. 158-188), son *Liber Mariae*, traité spirituel à l'intention des théologiens franciscains (ms, bibl. nat. de Madrid), son *Liber de miraculis Virginis* (perdu; cf F. Fita, dans *Boletín...*, t. 6, p. 409); sa *Vida de san Fernando*, † 1252 (*ibidem*, t. 5, 1884, p. 308-328); sa *Leyenda de san Isidoro* (le laboureur, † 1030), attribuée à Jean Diacre, est restituée à Gil de Zamora par F. Fita (*ibidem*, t. 9, 1886, p. 97-157). Voir le *De praeconiis Hispaniae* de Gil, éd. M. de Castro, Madrid, 1955.

Alvaro Pelayo (1275-1349), hispano-portugais, évêque de Silves, composa un *De statu et planctu Ecclesiae* (Ulm, 1474), un *Speculum regum*, dédié à Alphonse XI (ms, bibl. Vaticane), un *Collyrium fidei*, pour guérir les yeux des infidèles (ms, bibl nat. de Madrid), un *Quinquagesilogium* ou collection de sermons (ms, bibl.

d'Oxford) et un *Commentaire de l'Évangile de saint Matthieu* (ms, bibl. nat de Paris). Cf N. Iung, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au* XIVe *siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean* XXII (Paris, 1931). Voir sa notice. — On a beaucoup discuté sur la *Catena* (8 vol. mss, bibl. de San Juan de los Reyes de Tolède) de Ponce *Carbonell* † 1350, provincial d'Aragon, souvent confondu avec le fraticelle Ponce Portugati; sa *Catena* est un florilège de commentaires de l'Écriture, présentés avec une telle maîtrise qu'ils paraissent provenir d'un même auteur; le t. 7 reproduit la *Catena aurea* de saint Thomas d'Aquin. — L'infant *Pierre d'Aragon* † 1381, entré chez les franciscains en 1358, a laissé des *Sermones y profecias* (ms, bibl. Vaticane). Cf J.-M. Pou y Martí, *Visionarios..*, ch. 10, p. 308-396.

Sur François *Eximenis* (1340-1409) évêque d'Elne et patriarche de Jérusalem, un des plus illustres mystiques franciscains, voir sa notice. Rappelons seulement ses principales œuvres. En catalan : *El Crestia* (il en reste 4 livres sur 12, qui traitent de la dignité du chrétien, du péché, des tentations, des vertus, des dons, etc); *Llibre de les dones* (Tarragone, 1485; version castillane, Valladolid, 1542 : *Carro de las dones*); *Scala Dei o Tractat de la contemplació* (Barcelone, 1494), à la fois euchologe, exposé de vie chrétienne et traité de vie mystique; *Vida de Jesucrist* (ms. bibl. nat. de Madrid); *Llibre dels Angels* (Barcelone, 1494; en castillan, Burgos, 1490). En latin : *Psalterium laudatorium, Expositio in psalmos poenitentiales* (Gérone, 1495) cf notice; *Pastorale* (Barcelone, 1495). Cf J. Massó y Torrents, dans *Anuari de l'Institut d'estudis catalans*, t. 3, Barcelone, 1909-1910.

Jean *Eximeno* † 1420 composa une *Quarentena de contemplació* sur la pénitence (éd. dans *Estudios franciscanos*, t. 44, 1932, p. 339-388). — Des *Homiliae et sermones multiplices pro universis anni diebus* (ms, bibl. Montésion de Palma) nous restent de Barthélemy *Catany* † 1462. — Le réformateur Lope de *Salinas* † 1463, fondateur de San Esteban de Olmos, près de Burgos, a composé : *Reglas y formas de vivir, Espejo de la religión, Escuela de la perfección regular hasta subir al perfecto amor de Dios, Antidoto de los abusos y males que relajan la vida monástica, Cartas doctrinales para la dirección del espiritu* etc (mss au couvent de Najera). Voir DS, t. 3, col. 541, et sa notice. — A la fin du siècle, le célèbre poète Iñigo de *Mendoza* composa un *Poema de vita Christi* (Saragosse, 1482), *La Cena, La Pasión del Redentor, Coplas al Espiritu Santo* (Tolède, 1486), *Lamentación a la quinta angustia* (ms à l'Escorial), *Ceremonias de la Misa* (Séville, 1499); éd. dans *Cancionero castellano del siglo* XV, t. 1, NBAE, 1906. — Alphonse de *Fuentidueña* † 1500 publia à Pampelune en 1499 un *Titulo virginal de Nuestra Señora*, et *Jean de Guadalupe* † 1502 des *Statuta pro sua reformatione*; ses *Epistolae plures asceticae et mysticae* semblent perdues. Cf DS, t. 3, col. 541.

Dominicains. — La vie et l'œuvre du fondateur, saint *Dominique* de Guzmán † 1221, ont été présentées, t. 3, col. 1519-1532. — L'insigne hébraïsant Raymond *Marti* † 1286 attacha son nom à une œuvre apologétique, que nous signalons : *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* (éd., en latin et en arabe, Paris, 1642 et 1651); cf J.-J. Berthier, *Un maître orientaliste du 13e siècle*, AFP, t. 6, 1936, p. 267-311. — *Rodrigue le Cerratense* † 1290, connu grâce aux travaux de F. Fita (*Boletin de la real Academia de la historia*, t. 12, 1888, p. 215, svv; t. 13, 1888, p. 226 svv), composa de prolixes *Vitae sanctorum*, sorte de sanctoral espagnol (ms, bibl. univers. d'Alcala); quelques-unes sont dans ES (cf J. Vives, *Las « Vitas sanctorum » del Cerratense*, AST, t. 21, 1948, p. 157-176). — *Munio de Zamora* † 1300, général de l'ordre et évêque de Palencia, a laissé une *Regula fratrum et sororum de paenitentia B. Dominici.*

Il nous reste une *Vita sancti Raymundi a Peñafort* de Pierre *Marsili* † 1327, à moins qu'elle ne soit de son confrère Arnauld Burguet, publiée par Fr. Diago, Barcelone, 1601. — *Jacques de Benavente* † 1350 a rédigé, entre autres ouvrages, un *Vergel de consolación del alma o Viridario* (Séville, 1497), où il étudie les péchés, reprend les vices, expose les vertus théologales, la vraie sagesse, etc. Au dire de J. Amador de los Rios (*Historia..*, t. 4, p. 338), le *Vergel* a beaucoup contribué à la formation littéraire. — Jean de *Monzon* † 1412, en plus d'ouvrages théologiques, écrivit des *Misticas consideraciones del Rosario*, inédites, un *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis*, perdu, et des sermons (ms au couvent de Valence). — Sancho *Porta* † 1429 composa un *Divinum ac proinde inaestimabile sed et omnium quae hucusque de Christifera Virgine scripta sunt*, ou *Mariale* (Lyon, 1513), avec des *Introductiones sermocinales*, et des *Sermones* pour le temporal et le sanctoral (Lyon, 1517).

Le grand thaumaturge, saint *Vincent Ferrier* (1346-1419) sera traité à part. Il a laissé des *Sermones de sanctis*, des *Sermones aestivales* et *hyemales*, un célèbre *De vita spirituali* (Valence, 1616), un *Tractatus valde utilis et consolatorius in tentatione*, un *De fine mundi*, un *De sacrificio missae*, une *Expositio praeceptorum Decalogi* (Lyon, 1522), un *Tractatus brevis omni statui christianae religionis perutilis* (Cologne, 1510). Œuvres complètes : Valence, 1591, Paris, 1902. — D'Antoine de *Canals* † 1418, disciple de saint Vincent, on connaît un *Tractat de confessió* et une *Scala de contemplació*, inédits. — *Alphonse de San Cristobal* † 1440 a laissé (ms à l'Escorial) un *Libro de vegecio de la Cavalleria... acomodado al sentido e guerra espiritual.* — Le cardinal Jean de *Torquemada* † 1468, qu'il ne faut pas confondre avec le fameux inquisiteur, a laissé des œuvres nombreuses : *Meditationes* (Rome, 1473), *Quaestiones spiritualis convivii delicias praeferentes super Evangeliis* (Nuremberg, 1478), *Expositio brevis et utilis super toto psalterio* (Saragosse, 1482), *De veritate conceptionis Beatissimae Virginis* (Rome, 1547), *Regula sancti Benedicti cum doctissimis et piissimis commentariis* (Cologne, 1575), *De salute animae* (Londres, 1509), *Revelationes B. Birgittae* (Rome, 1597; cf DS, t. 1, col. 1946 svv), *Expositio omnium S. Pauli epistolarum* (Bâle, 1495), *Tractatus de reformatione* (Venise, 1618). — Jacques *Gil* † 1475, provincial d'Aragon et maître du Sacré Palais, composa l'*Officium Transfigurationis* (1457) et deux traités *Contra impugnantes paupertatis Christi sacramentum* (1465 et 1467), dont les mss sont à la bibl. Vaticane; cf R. Creytens, *Les écrits de Jacques Gil O. P.*, AFP, t. 10, 1940, p. 158-168. — Jean *López* † 1490, régent des études à Salamanque, a publié un *Libro de los Evangelios* (Zamora, 1490) et laissé (mss, bibl. nat. de Madrid) un *Tratamiento de la penitencia* et une *Historia de Nuestra Señora.* — D'un anonyme du 13e siècle, L.-G.-A. Getino a publié *Los nueve modos de orar del señor santo Domingo* (*La Ciencia tomista*, t. 24, 1921, p. 6-17).

Mercédaires. — Saint *Pierre Pascal* † 1300, évêque de Jaen mort dans les prisons de Grenade, est revendiqué par mercédaires et trinitaires. On lui attribue une *Biblia parva* en limousin (Barcelone, 1492), un *Libro de leyendas religiosas*,un *Libro de Gamaliel* sur la Passion, une *Glosa del Pater*, contre les maures et les juifs (cf R. Menéndez Pidal, *Bulletin hispanique*, t. 4, 1902, p. 297-304). Œuvres complètes : Madrid, 1676; Rome, 1905-1908. — *Pierre de Amer* † 1301, quatrième général de l'ordre, a écrit une *Vida de san Pedro Nolasco*, † 1256, inédite, et révisa les constitutions. — Raymond *Ros* † 1321 a laissé (mss à l'Escorial) *Llaor de Santa Maria*, *Del menyspreu del mon*, avec quelques vies de saints; tandis que Guillaume *Vives*, à la même époque, composait une *Vida de santa Maria de Cervellon*, † 1290, mercédaire (Rome, 1691), et Antoine *Tajal* † 1417 une *Rosa ad auroram* sur l'Immaculée Conception et un *De institutione novitiorum*, mss perdus comme le *De perfectione quarti voti mercedariorum* de Jean *Martinez* † 1478.

Hiéronymites. — Le fondateur des ermites de Saint-Jérôme, Pierre *Fernández Pecha* † 1374 écrivit des *Soliloquios entre el alma y Dios, y el alma consigo misma*, perdus, et son frère *Alphonse*, évêque de Jaen devenu hiéronymite, une *Epistola solitarii* sur les révélations divines (Nuremberg, 1521). — *Lope de Olmedo* † 1433, général de l'ordre, laissa une *Vita S. Hieronymi* et des *Flores S. Hieronymi* (mss à la Vaticane), une *Regula monachorum S. Hieronymi* (Lyon, [1530), des *Statuta cum suis declarationibus* (ms à l'Escorial), des *Adhortationes contra octo principalia vitia* (ms à l'Ambrosienne de Milan). Cf P. Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, 2e éd., Madrid, 1907. — Gonzalve d'*Ocaña* † 1442 traduisit les *Dialogues* de saint Grégoire (Séville, 1532), les *Homélies sur Ézéchiel* (ms, bibl. du chapitre de Tolède), et compila le *Flos sanctorum* de Jacques de Voragine en une *Vida y Pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (Saragosse, 1516). — Alphonse d'*Oropesa* † 1478, général de l'ordre, écrivit une *Lumen ad revelationem gentium* (ms, bibl. de l'université de Salamanque); on a aussi de lui des sermons et des lettres de direction. — Gundisalvo de *Frias* composa à la fin du 15e siècle deux volumes de sermons et un *Super Cantica canticorum* (ms, monastère de Parral, près de Ségovie). — A la même époque, un anonyme écrivait des *Preparaciones para bien vivir y santamente morir* (ms en possession de J. Amador de los Ríos, Madrid).

Religieuses. — *Isabelle de Villena* † 1490, abbesse des trinitaires de Valence, rédigea en castillan une *Vita Christi* (Valence, 1497), « pour que les gens simples et ignorants puissent contempler la vie et la mort de notre Rédempteur ».

Rapprochons d'Isabelle : *Thérèse de Carthagène*, retirée au cloître dès sa jeunesse, qui composa une *Arboleda de los enfermos* pour aider les malades à tirer fruit de leurs souffrances, une *Admiratio operum Dei*, exposé des faveurs du Seigneur, et un *Vencimiento del mundo* (mss à l'Escorial; fragments publiés par M. Serrano y Sanz, dans *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 1, Madrid, 1903, p. 218-232).

Clergé séculier. — Sur la *Planeta* de *Diego García* † 1217/8, cf DS, t. 3, 871-873. — *Gonzalve de Berceo*, † après 1246, emploie le premier le castillan en poésie. Ses œuvres sont profondément spirituelles : *El martirio de san Lorenzo*, *El sacrificio de la Misa*, *Los loores de Nuestra Señora*, *Los signos que apareceran antes del juicio*, *Los milagros de Nuestra Señora* (extraits, 2e éd. Saragosse, 1943), *El duelo que hizo la Virgen en dia de la Pasión de su Hijo*, *Vida de santa Oria virgen*, † 1100, *Vida de san Millán de la Cogolla*, † 574, *Vida de santo Domingo de Silos*, † 1073 (rééd. du ms de Berceo par A. Andrés, Madrid, 1958). Éditions : Madrid, 1780; A.-G. Solalinde, Madrid, 1922. — *Lucas de Túy* † 1249, chanoine régulier de Saint-Isidore de Léon, composa un *De miraculis sancti Isidori* † 636 (AS, avril, t. 1, p. 353-364; on lui attribue la *Vita*, p. 330-352), une *Vita sancti Martini Legionensis*, † 1203 (trad. espagnole, Salamanque, 1525; PL 208, 9-24; ES, t. 35, p. 379-407; éd. et trad. de A. Viñayo González, *San Martin de León*, Madrid, 1948). — Au 13e siècle appartient *Bernard de Brihuega*, chanoine de Séville; sur l'ordre d'Alphonse x, il recueillit les *Leyendas de mártires*, un peu à la manière des *Vitae Patrum* (5 vol. mss, bibl. nat. de Madrid). — *Guy Monterroqueiro* (de Montrocher) † 1334, prêtre de Téruel, a composé un célèbre *Enchiridion sacerdotum omnibus qui sacris initiantur praesertim iis quibus incumbit cura animarum valde utile* (Augsbourg, 1471); cf DS, t. 3, col. 1105.

Alphonse de Valladolid † 1346, rabbin converti, a écrit en hébreu et traduit en espagnol un *Libro de las batallas de Dios*, inédit, pour réfuter un rabbin. Il composa aussi un *El mostrador de justicia*, récit de sa conversion (ms, bibl. nat. de Paris), un *Libro de las tres creencias* (ms, bibl. nat. de Madrid; cf Paz y Meliá, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. 4, 1900, p. 535) qui est une démonstration de sa foi, et un *Libro declarante a honra de Dios y de la fe católica* (ms à l'Escorial). Il est le premier juif converti qui se sert de la langue espagnole pour défendre sa foi; il donna une vive impulsion à la prédication à Burgos. — En 1420, García *Gómez*, prêtre de Tolède, a composé un *Carro de las dos vidas, activa y contemplativa*, Séville, 1500. — *Pierre de Luna* (Benoît xiii) † 1423 a laissé des *Vitae humanae adversus omnes casus consolationes* (trad. espagnole du 15e siècle dans BAE, t. 15, 1860, p. 563-602), un *Liber de consolatione theologiae* et un *Tractatus de horis dicendis per clericos* (ms, bibl. Barberini). — Pierre *Martin* a écrit en 1425 des *Sermones* en castillan, des dissertations sur les vices et les vertus, le *Pater*, les commandements et les œuvres de miséricorde (mss, bibl. nat. de Madrid), et Hugues *Llupia y Bagés* † 1427, évêque de Valence, des *Constituciones sobre los oficios divinos* (éd. J. Villanueva, *Viaje..*, t. 1, p. 189-192). — Clément *Sánchez del Vercial* † 1434, archidiacre de Valderas (province de Léon), composa pour les prêtres un *Sacramental* (Logroño, 1504) et un *Libro de los exemplos* (BAE, t. 51, p. 447-542; et dans *Romania*, 1878). — *Paul de Sainte-Marie* (Pablo de Santa María) † 1435, rabbin converti, évêque de Carthagène et de Burgos, composa des *Adiciones a los libros de la sagrada Escritura* (Rome, 1471), œuvre renommée; un *Scrutinium Scripturarum* (Strasbourg, 1469), réfutation d'attaques eucharistiques et mariologiques. — Son fils, *Alphonse de Carthagène* (1384-1456), baptisé en même temps que son père et son successeur à Burgos, en plus d'ouvrages historiques et de traductions de Cicéron et de Sénèque, composa un *Defensorium unitatis christianae* (Madrid, 1943), un *Doctrinal de caballeros* (Burgos, 1487), un *Memorial de virtudes* (1635), un *Oracional* avec une *Apología sobre el psalmo Judica me Deus* et un *Comentario al tratado de penitencia de Crisóstomo* (Murcie, 1487), un *Pastoral sobre las reliquias de santa Juliana*, inédit, un *Sermon* pro-

noncé au concile de Bâle, mss. Cf. L. Serrano, *Los conversos D. Pablo de Santa Maria y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942; DS, t. 1, col. 354-355.

Antoine *Caldès*, ermite de Majorque, offre à Marie d'Aragon un *Exercici de la Santa Creu* (1446). — *Alphonse de Madrigal* (Tostat, *El Tostado*) † 1455, évêque d'Avila et l'homme le plus entendu en sciences ecclésiastiques de son siècle, a beaucoup écrit. En plus de ses abondants commentaires scripturaires, notons : *Confesional* (Logroño, 1529), *Artes y instrucción para todo fiel cristiano cómo ha de dezir Misa y su valor* (Saragosse, 1503), *Sobre la exposición de la Misa* (Salamanque, 1617), etc. Œuvres complètes, Venise, 1507; cf sa biographie par J. Blázquez Hernández. — Antoine *Bou* † 1461, théologien, a laissé des *Sermones de sanctis* (ms bibl. cathédrale de Valence). — Alphonse *Martinez* de Tolède † 1470, archiprêtre de Talavera, universellement connu pour son *El Corbacho*, satire des femmes, composa aussi des *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro* (éd. J. Madoz, Madrid, 1952); il traduisit en castillan le *Tratado de la oración* d'Isidore (ms, bibl. nat. de Madrid). — Rodrigue *Sánchez* de Arévalo † 1470, évêque d'Oviedo et de Zamora, composa un *Speculum vitae humanae*, un des premiers livres imprimés à Rome (1468), qui eut un très vif succès, un *Vergel de los principes* (Madrid, 1900) et un *Libellus de paupertate Christi et apostolorum* (ms de 1467 à la Vaticane) contre les fraticelles, où sa doctrine de la royauté universelle du Christ constitue un chaînon important pour l'institution de la fête du Christ Roi. Cf T. Toni, *La realeza de Jesucristo en un tratado inédito del siglo* XV, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 13, 1934, p. 369-398; *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) y uno de sus manuscritos inéditos*, dans *Razón y fe*, t. 105, 1934, p. 356-373, 507-518; *Don Rodrigo...*, Madrid, 1935.

Pierre d'Osma † 1480, maître de Salamanque, composa un *De confessione*, dont les passages conservés contiennent des erreurs sur la pénitence, la contrition et l'infaillibilité, condamnées par Sixte IV; Denzinger, n. 724-733. — Jean *Ruiz* de Corella † 1490 traduisit en valencien la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux (Valence, 1496); il composa un *Tractat de la concepció de la sacratísima Verge Maria* (Valence, 1490) et une *Contemplació a la sacratísima Verge Maria tenint son fill Jesus en la falda devellat de la Creu* (Valence, 1493). — Michel *Pérez* † 1495 traduisit de latin en valencien *La imitación de Cristo* (Barcelone, 1482) et composa une *Vida y excelencias de Nuestra Señora* (Séville, 1531, publiée d'abord en catalan, Barcelone, 1495). — Pierre *Jiménez* de Prexamo † 1495, chanoine de Tolède, publia un *Lucero de la vida cristiana* (Salamanque, 1495); Bernard *Fenollar* † 1498, une *Historia de la Passió de Nostre Senyor* (Valence, 1493), des *Alabanzas a la sacratísima Virgen Maria* (Valence, 1474). — L'humaniste Pierre *Diaz* de Tolède † 1499, évêque de Malaga, composa un *Didlogo en la muerte del marqués de Santillana*, avec des réflexions spirituelles; il traduisit les proverbes de Sénèque (Zamora, 1482) et laissa une *Introducción* au *Phédon* de Platon. — Jean de *Lucena* † 1506, chanoine de Burgos, dans son dialogue classique *De beata vita*, montre que la félicité ne se rencontre que dans le service et l'amour de Dieu (Zamora, 1483). — Rodrigue *Fernández* de Santaella † 1509, confesseur des rois catholiques, publia : *Arte de bien morir* (Saragosse, 1481; en catalan, Barcelone, 1493), *Sacerdotalis instructio circa missam* (Séville, 1499), *Manual de doctrina necesaria al visitador y a los clerigos* (Séville, 1500), *De la inmortalidad del alma* (Séville, 1503), *Del modo del bien vivir en la religión cristiana* (Salamanque, 1515); il traduisit aussi les *Sermons* de saint Bernard (Logroño, 1511). — A la fin du 15e siècle, Fernand *Diez* de Valence écrivit avec ferveur un *Immaculatae Virginis Deiparae conceptionis mysterium* (Valence, 1485).

Laïcs. — Le roi de Castille, *Alphonse* X le savant (1221-1284), composa beaucoup d'œuvres littéraires, parmi lesquelles des *Cantigas a la Virgen Santa Maria* en langue galicienne, qui se chantaient dans les églises (Madrid, 1889). — J.-M. Blecua a édité deux œuvres de l'infant *Jean Manuel* † 1362 : le *Libro infinido*, écrit pour l'éducation de son fils, et le *Tractado de la Asunción* (Grenade, 1952); le *Libro del cavallero e del escudero*, déjà signalé. — Pierre *López* de Ayala † 1407 traduisit les *Morales* de saint Grégoire (pour la première fois en espagnol), le *Summo bono* de saint Isidore et Boèce (mss à l'Escorial). — Le poète cordouan Jean de *Mena* † 1456 composa un *Tratado de vicios y virtudes* (Séville, 1518), des *Coplas de los siete pecados mortales* (Salamanque, 1500). Son *Laberinto*, imité de Dante, l'a rendu célèbre; cf NBAE, t. 19. — Fernand *Pérez* de Guzmán † 1460, historien, moraliste et poète, composa une *Exposición del Pater noster y Ave Maria* (Lisbonne, 1544), des *Canciones de Nuestra Señora* (ms, à l'Escorial) et *Las sentencias por las cuales puede el hombre tomar regla, doctrina y ejemplo de buen vivir* (Lisbonne, 1512). — Le professeur de Salamanque, Jean Alphonse de *Benavente* † 1478, a écrit un *De jejunio* (Salamanque, 1466), un *De potestate confessarii* (ms à l'Escorial) et un *Tractatus de paenitentiis* (Salamanque, 1502). — Georges *Manrique* † 1479 s'est immortalisé par ses *Coplas por la muerte de su padre* (Zamora, vers 1480). — Retenons du poète Gómez *Manrique* † 1491 une *Representación del Nacimiento de Nuestro Señor* et des *Lamentaciones para la Semana Santa*; d'Alphonse de *la Torre* † 1460 une *Visión deleitable de la filosofia y artes liberales*, où la deuxième partie montre comment les vertus modèrent les passions (en catalan, Barcelone, 1484; cf M. Bataillon, dans *Annuaire du Collège de France*, t. 51, 1951, p. 258-262).

Parmi les anonymes du 15e siècle restent à signaler : *Flor de virtudes*, sorte de catéchisme moral et religieux (ms, bibl. nat. de Madrid); *El libro de los siete dones del Espíritu Santo* (ms à l'Escorial); *De vicios y virtudes* (ms à l'Escorial); *Estímulo del amor divino*, ou contemplation de la Passion (ms, à l'Escorial).

1. *Culture intellectuelle et religieuse.* — V. Beltrán de Heredia, *Los dominicos y la enseñanza de la teología en el reino de Aragón*, dans *Estudis Franciscans*, t. 34, 1924, p. 38-58; *La facultad de teología en la universidad de Toledo*, dans *Revista española de teología*, t. 3, 1943, p. 201-247; *La formación intelectual del clero en España durante los siglos* XII, XIII *y* XIV, *ibidem*, t. 6, 1946, p. 313-357. — F. Martín Hernández, *Noticia de los antiguos colegios universitarios españoles*, dans *Salmanticensis*, t. 6, 1959, p. 502-544.

2. *Vie chrétienne.* — Le t. 28, 1955, des *Analecta sacra tarraconensia*, publié sous forme de *Collectanea* offerts à E. Serra Buixo, présente quantité d'études intéressantes sur les manifestations de la piété populaire catalane, médiévale et moderne. On souhaiterait de pareils monuments pour d'autres provinces. — Voir, par exemple, A. Durán y Sanpere, *La fiesta del Corpus*, Barcelone, 1943. — R. B. Donoval, *The liturgical Drama in medieval Spain*, Toronto, 1958.

Missions. — V.-D. Carro, *Santo Domingo de Guzmán, fundador de la primera Orden universitaria, apostolica y misionera*, dans *La Ciencia tomista*, t. 71, 1946, p. 5-81, 282-329. —

R. Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle, docteur des missions*, choix de textes traduits et annotés, coll. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 5, Schöneck-Beckenried (Suisse), 1954.

3. *Courants spirituels et réformes religieuses.* — Fr. Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios*, Madrid, 1952. — Dominicains : V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes..*, cité *infra*, col. 1139 ; *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Rome, 1939; *Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el convento de San Esteban de Salamanca*, AFP, t. 28, 1938, p. 221-262; *Documentos pontificios inéditos acerca de la reforma dominicana de la provincia de Aragón*, p. 263-297. — Bénédictins : G.-M. Colombás, *Un reformador..*, cité *infra*, col. 1136. — Franciscains : I. Omaechevarría, *Un plantel de seráfica santidad en las afueras de Burgos. San Esteban de Olmos (1458-1836)*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 10, 1950, p. 151-393. — *Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas de los siglos* XIV *y* XV, Madrid, 1958. — Sur l'érémitisme, voir les articles de B. Guasp Gelabert, par exemple : *Ermitaños en Mallorca*, AST, t. 27, 1954, p. 45-58. — DS, art. Déserts, t. 3, col. 539-542.

4. *Mouvements hétérodoxes.* — Lucas de Túy † 1249, *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores*, Francfort, 1608, Cologne, 1618; et dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 193-251. — Nicolas Eymerich † 1399, *Directorium inquisitorium*, Barcelone, 1503; avec commentaire de Fr. Peña, Rome, 1578. — V. Vidal, *Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais, inculpé de béguinisme (1332-1334)*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 1, 1910, p. 555-589; 682-699, 711-724. — A. Dondaine, *Aux origines du Valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, AFP, t. 16, 1946, p. 191-235; *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, t. 29, 1959, p. 228-276. — J.-M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* (*siglos* XIII-XV), Vich, 1930. — DS, art. Albigeois, t. 1, col. 289-294; Apostoliques, col. 797-801.

Bibliographie générale et sigles. — E. Flórez, *España sagrada*, 57 vol., Madrid, 1774-1957; = ES. — J. Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, 22 vol., Madrid, 1803-1852; = *Viaje...* — J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, 7 vol., Madrid, 1862-1865. — F. Vera, *La cultura española medieval*, 2 vol., Madrid, 1933. — Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, t. 3, Madrid, 1936. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 8 vol., Madrid, 1946-1948. — M.-C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1958.

Bibliographie des ordres religieux, *infra*, col. 1136 svv.

AFP = *Archivum fratrum praedicatorum*, Rome. — AST = *Analecta sacra tarraconensia*, Barcelone. — BAE, NBAE = *(Nueva) Biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1846-1880 et 1906 svv.

Cipriano Maria García Gambin.

III. L'AGE D'OR

1. GÉNÉRALITÉS

A. Climat religieux. — On manque de monographies, sauf pour quelques grands personnages, et d'études sur les courants spirituels des 16e et 17e siècles, en dépit d'excellents essais tentés ici ou là. Les facteurs qui permettraient d'expliquer le phénomène merveilleux de la spiritualité espagnole, surtout au 16e siècle, n'ont pas tous été étudiés : les « nouveaux chrétiens », les béates, la réforme des ordres religieux, l'esclavage marial, la communion fréquente, certains foyers spirituels, l'influence exercée sur d'autres spiritualités, etc. Notons quelques faits qui pourront nous orienter.

1° Réforme au temps des rois catholiques. — Les royaumes pacifiés et la reconquête terminée, la reine Isabelle se préoccupe de la réforme morale et religieuse. Elle choisit comme évêques des personnages dignes. Le cardinal archevêque de Tolède, François Jiménez de Cisneros (1436-1517), l'aide avec des pouvoirs étendus : il donne une impulsion à la réforme des ordres religieux, surtout des franciscains, préludant à celle qu'entreprendra le concile de Trente. Cette réforme s'enracine déjà au 15e siècle : que l'on se souvienne de Pierre de Villacreces † 1422, de Pierre de Santoyo † 1431, de saint Pierre Regalado † 1456, de Lope de Salazar y Salinas † 1463, de Jean de la Puebla † 1495, chez les franciscains (sur ce mouvement réformateur, voir DS, t. 3, col. 540-543, et l'*Introducción a las orígenes de la Observancia*, citée à la bibliographie précédente); du bienheureux Alvaro de Cordoue † 1420 et de Jean de Torquemada † 1468, chez les dominicains; de Martin de Vargas † 1446, chez les cisterciens; de Jean d'Alarcón, † vers 1451, chez les ermites de Saint-Augustin; de Lope d'Olmedo (milieu 15e siècle) chez les hiéronymites.

Cisneros tente également, mais avec moins de succès, la réforme du clergé séculier. Le concile de Trente le reprendra; plusieurs évêques espagnols s'attacheront à la réaliser : saint Thomas de Villeneuve † 1555, Jean Bernal Díaz de Luco † 1556, Laurent Suárez de Figueroa † 1605, et saint Jean de Ribera † 1611. Avant et après le concile, l'œuvre du bienheureux Jean d'Avila † 1569 mérite d'être mentionnée.

2° Littérature spirituelle. — Une multitude de livres furent imprimés sur l'ordre de Cisneros; des éditeurs l'imitèrent, animés par son exemple et son esprit. Cette production témoigne du réveil et du renouveau spirituels.

En 1504 paraît à Tolède l'*Escala espiritual*, traduction de l'ouvrage de saint Jean Climaque; de 1502 à 1503 García de Rueda fait imprimer à ses frais à Alcalá en quatre volumes, la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux, traduite par Ambroise de Montesino; le *Contemptus mundi* ou *Imitation de Jésus-Christ* est traduit pour la première fois en Espagne à Saragosse vers 1490 et souvent réédité; la *Vida y milagros de la Bienaventurada santa Catalina de Sena*, de Raymond de Capoue, est traduite par Antoine de la Peña (Alcala, 1511; avec les vies de la bienheureuse Jeanne d'Orvieto et de sœur Marguerite de Castelló); et en 1512 paraît une splendide traduction des *Epístolas y oraciones* de la sainte; en 1510, à Tolède, était sorti le *Libro de la gracia espiritual* de sainte Mechtilde et le *Libro de la Bienaventurada Angela de Fulgino*, suivi de la *Règle* de sainte Claire et du *Tradado de la Vida espiritual* de saint Vincent Ferrier (sans les chapitres 11-12); en 1513, Tolède offrait au public le *Sol de contemplativos o mística teología* de Hugues de Balma, sous le nom de saint Bonaventure. D'autres œuvres, attribuées aussi à saint Bonaventure, paraissent en espagnol : les *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Redentor y Salvador Jesucristo* (Valladolid, 1512); à Burgos, en 1517 *El estimulo de amor* et le *Soliloquio* (déjà en 1497 à Séville); le *Espejo de disciplina*, en 1502 à Séville. Gonzalve d'Ocaña traduisait en vers les *Diálogos* de saint Grégoire le Grand (Séville, 1514) et Gonzalve de Santa María *El libro de los cuatro postrimeros trances* de Denys le chartreux et les *Vitae Patrum* de saint Jérôme (Saragosse, 1491), etc.

Pour les ouvrages liturgiques et spirituels (notamment sur la méditation et l'oraison) imprimés à Montserrat par García de Cisneros, cousin du cardinal, consulter G.-M. Colombás

Un reformador.., p. 138-143, cité col. 1137, et DS, t. 2, col. 910-921.

J. Tarré, *La traducción española de la « Imitación de Cristo »*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 15, 1942, p. 101-127. — J. Rubió, *Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona entre 1500 y 1530*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 25, 1956, p. 317-327.

Voir M. Bataillon, *Erasmo y España*, t. 1, p. 51-60.

3° **Renouveau théologique.** — L'université d'Alcala, fondée par le cardinal Cisneros, et celle de Salamanque, dont l'enseignement théologique avait été rénové par François de Vitoria (cf R. G. Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, coll. Analecta gregoriana 14, Rome, 1938, p. 9 svv), donnaient une formation de choix à une partie du clergé, ce qui aida au renouveau religieux. On sait l'influence qu'exercèrent à Trente théologiens et prélats espagnols. Grâce à ce regain de faveur des études, nombre de mystiques furent aussi des théologiens, unissant la science à l'expérience mystique, et de grands théologiens furent capables de guider avec sûreté les mystiques (ce fut le cas, par exemple, pour sainte Thérèse).

Par ailleurs, beaucoup de théologiens espagnols enseignent à l'étranger et certains assument des responsabilités importantes dans l'Église (cf A. Pérez Goyena, *Los maestros de teología españoles en naciones extranjeras en los siglos* XVI *y* XVII, dans *Razón y fe*, t. 81, 1927, p. 518-532).

4° **Courants de spiritualité.** — Les courants et influences qui se croisent alors en Espagne ont contribué à cette inquiétude et à cette effervescence religieuse des années 1500. Ils seront étudiés plus loin. Ajoutons que, si les théologiens surent synthétiser scolastique et humanisme, le mouvement spirituel s'enrichit des éléments utilisables de la renaissance humaniste, sans rompre avec son esprit traditionnel. Le passage du moyen âge aux temps modernes se fit sans solution de continuité (cf R. G. Villoslada, *Renacimiento y humanismo*, dans G. Díaz-Plaja, *Historia general de las literaturas hispánicas*, t. 2, Barcelone, 1951, p. 337).

5° **Unité de la foi.** — L'influence bienfaisante de l'unité de la foi sur la littérature spirituelle espagnole est évidente. L'Europe à cette époque voit dans l'unité religieuse la garantie efficace de l'unité politique. Le cas de l'Espagne n'est pas isolé. On ne peut que reconnaître, par ailleurs, l'idéal religieux de justice inflexible de Philippe II (cf L. Cristiani, *L'Église à l'époque du concile de Trente*, coll. Fliche-Martin, t. 17, 1948, p. 431-432; L. Pfandl, trad. espagnole, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos* XVI *y* XVII, Barcelone, 1942, p. 49). Son intervention dans la réforme des ordres religieux fut salutaire; elle n'a rien d'anormal dans l'Europe de son temps (cf L. Serrano, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio* V, t. 4, Madrid, 1914, p. XXVIII-L).

Cette unité accrut l'ardeur du peuple espagnol, qui se considérait volontiers comme le bras de Dieu : la lutte contre l'hérésie renforçait sa ferveur et son attachement à l'Église (cf Silverio de Santa Teresa, *Fray Juan de la Cruz, Doctor providencial*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 1, 1942, p. 332-371; l'auteur décrit la vie spirituelle de l'Espagne au 16e siècle). La question de l'Inquisition sera reprise plus loin.

B. VITALITÉ RELIGIEUSE. — 1° **Littérature et art religieux,** — un autre phénomène très espagnol —, continuent leur évolution paisible, assimilant ce qui est assimilable de la renaissance et lui infusant l'esprit chrétien. Au cours de ces deux siècles, la culture acquiert sa pleine maturité; bien qu'il existe des différences entre le 16e siècle et le 17e.

1) **La musique.** — La polyphonie religieuse de la seconde moitié du 15e siècle et de la première moitié du 16e exprime avec une technique fort simple un dramatisme religieux peut-être jamais égalé. Cette profondeur religieuse et cette clarté des formes se prolongent jusqu'au milieu du 17e siècle.

Outre l'émotion intense de Christophe de Morales (1500-1553), le doux mysticisme de François Guerrero (1528-1600), tous deux de Séville, le dramatisme profond de Thomas-Louis de Victoria (vers 1540-1611) d'Avila (cf E. L. Chavarri, *Catecismo de historia de la música*, Madrid, 1944), rappelons Barthélemy Escobedo, de Zamora (né en 1500), le maître de Victoria; les grands maîtres d'orgues de Burgos Antoine Cabezón (1510-1566) et François Salinas (1513-1590), immortalisé par Louis de León; le catalan Pierre Alberch Vila † 1582, avec sa technique impeccable, son lyrisme et son onction mystique; et Jean-Baptiste Comes de Valence (1568-1643), dont le style grandiose sera la base de la musique de la seconde moitié du 17e siècle.

2) **L'architecture** est d'abord dominée par celle de l'Escorial, avec son ascétisme sévère, puis par le style créé vers 1600 par les premiers successeurs de Jean de Herrera † 1575. Cette architecture religieuse sera celle des cathédrales espagnoles d'Amérique (Mexico, Puebla, Mérida, Guadalajara, Cuzco, etc).

3) **La sculpture** religieuse trouve son expression dans les fameux rétables d'Alphonse Berruguete † 1561 et, au 17e siècle, dans l'imagerie pathétique et douce de Grégoire Hernández (1573-1636) à Valladolid, de Martínez Montañés (1568-1649) à Séville, de Pierre de Mena (1628-1688).

4) **La peinture.** — La peinture du Greco † 1625, — bien qu'il ne soit pas né en Espagne —, assimile parfaitement l'esprit espagnol; il est, au dire du marquis de Lozoya, « le plus grand peintre religieux de tous les temps ». Citons cependant : Louis de Morales le *divin* (1509-1586), Joseph Ribera † 1652, François Zurbarán (1598-1664?), « le peintre idéaliste de l'ascèse, de la discipline monacale et du catholicisme batailleur espagnol », comme le caractérise L. Pfandl; Barthélemy Murillo (1618-1682), avec ses Immaculées et ses visions de saint Antoine; Valdés Leal (1622-1690), etc.

5) **La littérature,** sous ses formes les plus variées, apparaît imprégnée de sentiment religieux.

Qu'il s'agisse de la poésie mystique de Louis de León † 1591 et de saint Jean de la Croix † 1591, de la poésie dévote, ingénue et simple, de Joseph de Valdivielso (1560-1638) dans son *Romancero espiritual*, ou, auparavant, de celle d'Ambroise Montesino (début du 16e siècle), auxquels on peut ajouter Jean López de Ubeda (fin 16e siècle), François d'Ocaña, François d'Avila (début 17e siècle), Cosme Gómez Tejada de los Reyes (17e siècle) et surtout Félix Lope de Vega (1562-1635). Le théâtre, dans ses différentes manifestations religieuses, est biblique, hagiographique, théologique ou légendaire. Pierre Calderón de la Barca (1600-1681) est plus intellectuel dans son théâtre, et Tirso de Molina (1571-1648) plus candide.

La tradition stoïcienne se reflète dans le théâtre et le roman picaresque; son principal représentant est, au siècle du baroque, Calderón, par exemple dans son *Gran teatro del mundo*. Il occupe une place égale à celle de François Quevedo (1580-1645) et de Balthasar Gracián (1584-1658). Si le stoïcisme est sensible dans les drames de sa maturité, on ne peut

faire abstraction cependant de l'influence biblique et théologique. Le pessimisme stoïcien se retrouve dans *Lo fingido verdadero* de Lope de Vega, dans le roman picaresque représenté par le *Guzmán de Alfarache* de Matthieu Alemán (1547-vers 1613).

H. Anglés, *Historia de la música española*, dans J. Wolf, *Historia de la música*, trad. de R. Gerhard, Barcelone, 1934, p. 368 svv, 397 svv. — Marquis de Lozoya, *La espiritualidad en el renacimiento hispánico*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 5, 1946, p. 238-245. — É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932. — M. Menéndez y Pelayo, *La poesía mística en España*, dans *Obras completas*, t. 7, Santander, 1941, p. 69-110. — J.-M. Pemán et M. Herrero, *Suma poética*, Madrid, BAC, 1944, introd. de J.-M. Pemán. — N. González Ruiz, *Piezas maestras del Teatro teológico español*, 2 vol., Madrid, 1946, introd. — A. Valbuena Prat, *Antología de poesía sacra española*, 1940; *Historia de la literatura española*, Barcelone, 1953, *passim*.

2° Il y a grande **floraison de sainteté**, surtout au 16e siècle : réformateurs, missionnaires et apôtres, contemplatifs, simples convers. La liste en est splendide :

Ignace de Loyola (1491-1556), François-Xavier (1506-1552), François de Borgia (1510-1572), Alphonse Rodriguez (1531-1617), Pierre Claver (1580-1654) pour les jésuites; — Pierre d'Alcantara (1499-1562), Pascal Baylon (1540-1592), François Solano (1549-1610), Nicolas Factor (bienheureux, 1520-1583), pour les franciscains; — Louis Bertrand (1526-1581) et Jean Massías (bienheureux, † 1645) pour les dominicains; — Thomas de Villeneuve (1488-1555) et Alphonse de Orozco (bienheureux, 1500-1591), pour les ermites de Saint-Augustin; — Thérèse de Jésus (1515-1582), Jean de la Croix (1542-1591) et Anne de Saint-Barthélemy (bienheureuse, 1549-1626), pour les carmes déchaux; — le bienheureux Simon de Rojas (1552-1624) pour les trinitaires chaussés; — saint Michel des Saints (1591-1625) et le bienheureux Jean-Baptiste de la Conception (1561-1613), pour les trinitaires déchaux; — Catherine Thomas (1519-1574), chanoinesse de Saint-Augustin; — Marie-Anne de Jésus (1565-1624), bienheureuse, pour les mercédaires déchaussées; — Joseph Calasanz (1556-1648), fondateur des Écoles Pies; — Turibe de Mogrovejo (1538-1606) et Jean de Ribera (1532-1611), et le bienheureux Jean d'Avila (1499?-1569) pour le clergé séculier; — enfin, bien qu'il ne soit pas espagnol, Jean de Dieu (1495-1550), fondateur de l'ordre hospitalier qui porte son nom, etc. — On trouvera plus loin mention des martyrs béatifiés.

3° **L'enseignement de la doctrine** est donné au peuple par les catéchismes, la lecture de l'Écriture et la prédication.

1) **Catéchismes.** — Arrêtons-nous à ceux antérieurs à 1600, qui s'en tiennent à l'explication doctrinale, et à ceux qui, parfois (vg Meneses, Valtanás, Constantino, Valdés), traitent aussi d'oraison. Il y aurait également à signaler les *doctrinas* ou catéchismes composés en vers pour être chantés (vg ceux de Fernand de Contreras † 1548 imprimé à Séville, 1532?, d'Antoine de Valenzuela o f m, *Doctrina cristiana para los niños y para los humildes*, Salamanque, 1556, et de Jean d'Avila).

Pour les premiers, nous avons la *Suma de doctrina cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente (Séville, 1543), celle de Dominique Soto o p (Tolède, 1554), l'*Enchiridion o Manual de doctrina christiana* de Diego Jiménez o p (Lisbonne, 1552), la *Doctrina christiana* de Dominique de Valtanás o p (Séville, 1555), la *Luz del alma cristiana contra la ceguedad y ignorancia en lo que pertenece a la fe y ley de Dios* (Valladolid, 1554) de Philippe de Meneses o p. On sait comment Americo Castro (*Erasmo en tiempo de Cervantes*, dans *Revista de filología española*, t. 18, 1931, p. 342 svv) et M. Bataillon (*Erasmo y España*, t. 2, p. 133 svv) ont cru voir l'influence d'Érasme dans l'ouvrage de Meneses; elle est niée par Beltrán de Heredia (*Las corrientes..*, p. 149), suivi par C.-M. Abad (*El V. P. Luis de la Puente..*, p. 15). Références complètes, *infra*, col. 1139, 1177,

On peut ajouter aux précédents le *Compendio de doctrina cristiana* de Louis de Grenade o p (Salamanque, 1586), les *Comentarios sobre el catechismo christiano* (Anvers, 1558) de Barthélemy de Carranza o p et le *Diálogo de doctrina cristiana* (Alcala, 1529) de Jean de Valdés. Ces deux derniers, comme la *Suma* de Constantino, furent interdits par l'Inquisition. Tous trois figurent dans l'Index de F. Valdés de 1559. Le *Diálogo* est déjà dans l'Index de 1551 (cf Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, Rome, 1957, ch. 4).

M. Bataillon a traité de cette « floraison de *doctrines* chrétiennes » (*Erasmo y España*, t. 2, p. 132-137; cité *infra*, col. 1177), provoquée par la *Suma* de Constantino; comme il le note, ces publications, auxquelles les dominicains prirent grande part, répondaient à une nécessité. Il serait intéressant d'étudier l'aspect spirituel de cette production littéraire, comme l'a fait M. Bataillon pour l'érasmisme.

2) **Lecture de l'Écriture.** — Le peuple espagnol s'est toujours imprégné de la doctrine et de la spiritualité bibliques, même aux époques où les bibles en langue vulgaire étaient rigoureusement interdites : recueils de chants, *Vita Christi*, évangiles et épîtres liturgiques, morceaux du texte sacré, en prose ou en vers, incorporés dans les livres spirituels, étaient à la disposition de tous.

Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos..*, t. 5, p. 419-424. — L. Pfandl, *Historia de la literatura..*, p. 23-29. — M. Bataillon, *Erasmo y España*, t. 1, p. 51-55; t. 2, p. 141-151. — J. Enciso, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino*, dans *Estudios bíblicos*, t. 3, 1944, p. 523-560. — E. Asensio, *El erasmismo..*, p. 44-56. — Art. Écriture sainte, *16e siècle*, DS, t. 4, col. 209-226.

3) **Prédication.** — Il ne semble exister aucune étude sur l'aspect spirituel de la prédication espagnole des 16e et 17e siècles. Pourtant, la prédication manifeste toujours de quelque manière les conceptions spirituelles de celui qui parle et la vie spirituelle de son auditoire.

On a remarqué que les idées de Sénèque apparaissent aussi bien dans les traités ascétiques que dans les sermonnaires (M.-J. González-Haba en a tenu compte dans son étude sur Sénèque et la spiritualité espagnole, cf *La angustia y la iluminación del tiempo en la espiritualidad española del* XVI *y* XVII, dans *Revista de espiritualidad*, t. 11, 1952, p. 389-398). Herrero García, dans son *Ensayo histórico sobre la oratoria sagrada española de los siglos* XVI *y* XVII, qui commence son *Sermonario clásico* (Madrid, 1942), a ébauché les caractères littéraires des sermonnaires. Les prédicateurs ont touché beaucoup de thèmes spirituels, qui reflètent dans une plus ou moins grande mesure leur acquis biblique, patristique et spirituel.

A la période héroïque, on trouve, outre Jean d'Avila, Thomas de Villeneuve et Alphonse de Orozco, les deux grandes figures d'Alphonse de Cabrera o p et de Fernand de Santiago, mercédaire, puis l'augustin Denis Vázquez, les franciscains Balthasar Pacheco, Diego de la Vega, Antoine Alvarez et Alphonse de la Croix, les dominicains Diego Jiménez Arias et surtout Louis de Grenade.

A l'âge d'or, proprement dit, citons : Diego Murillo et Diego d'Arce, franciscains; Martin de Peraza, carme; Basile Ponce de León, Pierre de Valderrama, Christophe de Fonseca et François de Castañeda, ermites de Saint-Augustin; Laurent de Zamora, Michel Pérez Heredia et Ange Manrique, cisterciens; Balthasar Arias, Thomas Sierra et Thomas Ramón, dominicains.

A la troisième époque (1612-1633), le trinitaire Hortensius Félix Paravicino; les carmes Christophe d'Avendaño et Antoine Olivan Maldonado; les franciscains Pierre Núñez de

Castro, Jean-François de Collantes et Jérôme-Michel Ferrer; le basilien Diego Niseno; les dominicains André Pérez et Jean de Mata; l'ermite de Saint-Augustin Jérôme d'Aldovera y Monsalve; le cistercien Joseph García; le jésuite François Labata et le prêtre séculier Gaspard López Serrano.

Font partie de la quatrième période (1633-1664) : Manuel de Nájera, jésuite; Diego Malo de Andueza, bénédictin; François de Lizana et Jean de San Gabriel, mercédaires; Bernard de Paredes, carme; Michel de la Sierra Lozano, hiéronymite; François-Ignace de Porres, prêtre séculier; Joseph Laínez, augustin récollet.

Enfin, mentionnons pour la cinquième période : Manuel de Guerra Ribera, trinitaire; André Mendo, jésuite, et le chanoine de Tolède, prédicateur de Charles II, Joseph de Barcia y Zambrana.

4° Dévotions. — 1) Communion fréquente. — Nul n'ignore la ferveur eucharistique de l'Espagne au 16e siècle et comment elle la transmit aux Indes occidentales (cf E. Ugarte de Ercilla, *España Eucarística*, Madrid, 1911, = traditions eucharistiques; C. Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid, 1951; cf *infra*, col. 1193). Au 17e siècle, les fêtes du Corpus Christi avec les drames eucharistiques sont quelque chose d'unique. Distinguons la pratique de la communion fréquente et quotidienne, et les auteurs qui s'en font les défenseurs.

a) La pratique de la communion quotidienne n'a existé, au 16e siècle, que dans des cas isolés. Au début du 17e, on communiait déjà chaque jour en certains endroits. Cette pratique se développa. Si les ordres religieux continuèrent à suivre leurs constitutions, il y eut des exceptions, comme chez les déchaussées royales de Madrid, les religieuses mercédaires, les augustines récollettines, les trinitaires déchaussées et en de nombreux couvents de franciscaines.

Des abus s'introduisirent. En 1668, Pascal d'Aragon, archevêque de Tolède, interdit, sous peine d'excommunication, de porter le Saint-Sacrement secrètement. Frédéric Borromée, nonce en Espagne, étend cette interdiction aux réguliers. En 1679, la Congrégation du concile publiait le décret *Cum ad aures*, approuvé par Innocent XI, qui visait principalement le redressement des abus (cf J. Zarco, *España y la comunión frecuente..*, p. 217 svv; J.-B. Ferreres, *La comunión frecuente y diaria*, p. 74-78).

b) Promoteurs de la communion fréquente et quotidienne. — 16e siècle. — François d'Osuna (Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna..*, Paris, 1937, p. 221-236) composa un *Gracioso convite de las gracias del santo Sacramento del altar* (Séville, 1530), qui fut interdit en 1559 par l'Inquisition. Bien qu'il semble recommander sans restriction la communion fréquente et même quotidienne, il détermine toutefois la fréquence : pour les prêtres, sauf empêchement grave, célébration quotidienne de la messe; pour les religieux non prêtres, les religieuses et les chrétiens fervents communion dominicale; pour les fidèles trois communions obligatoires : à Noël, à Pâques, à la Pentecôte. — Sur saint Ignace et ses premiers compagnons, voir DS, t. 2, col. 1270-1271, et J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, ch. 9.

L'*Apología de la frecuentación de la Sacrosanta Eucaristía y comunión* (Séville, 1558) du dominicain Dominique de Valtanás est restée dans l'oubli. Il va plus loin que Jean d'Avila, son ami. Le bienheureux exhorte à la communion fréquente, mais pas à la communion quotidienne (voir les nuances dans F. Iriarte Fernández, *Evolución y fuentes principales de la espiritualidad eucarística del apóstol de Andalucía*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 17, 1958, p. 39-41). Valtanás va jusqu'à la communion quotidienne, pourvu que le communiant ne soit pas en état de péché mortel (cf A. Huerga, *El beato Avila y el maestro Valtanás : dos criterios distintos en la cuestión disputada de la comunión frecuente*, dans *La Ciencia tomista*, t. 84, 1957, p. 425-457; texte de l'*Apología*, p. 439-457).

Le franciscain, Antoine de Santa María, est également un défenseur de la communion quotidienne à la suite de Louis de Blois † 1566 (*Espejo espiritual sacado de las obras de Ludovico Blosio*, Madrid, 1584). Au nombre des partisans de la communion fréquente, on compte encore Louis de Grenade o p, Diego de Tapia o s a (*De admirabili eucharistiae sacramento*, Salamanque, 1589) et Christophe Moreno o f m (*Jornadas para el cielo*, Alcala, 1596). Thomas de Villeneuve et Alphonse de Orozco propagent la communion hebdomadaire (cf J. Zarco, *op. cit.*, p. 31 svv).

Au 17e siècle la communion quotidienne trouve de nombreux partisans.

Antoine de Molina, chartreux (*Instrucción de sacerdotes*, 1608).

Les bénédictins Pierre-Vincent Marcilla (*Memorial compostelano acerca de la frecuencia con que es provechoso a los seglares recibir el Santísimo Sacramento*, Santiago, 1611; *Adiciones al Memorial*, Saragosse, 1612/1613) et Alphonse Chinchilla, *Consideraciones teológicas y espirituales acerca de la frecuencia de la comunión*, Valladolid, 1618 (cf DS, t. 2, col. 844-845).

Chez les mercédaires, Jean Falconi (*Tratado del pan nuestro de cada día*, commencé en 1624-1625) donne, dans son ordre, une impulsion décisive en faveur de la communion quotidienne. Son traité fut édité après sa mort par Blaise de Mendoza (Madrid, 1656; nombreuses éditions, traductions française et italienne; cf E. Gómez, *Fr. Juan Falconi y Bustamante*, Madrid, 1956).

En 1630, Matthieu Villarroel (*Tratado de la necesidad de la oración y frecuente oración y comunión*, Madrid), maître de Falconi, et Melchior de los Reyes (*Prudencia de confesores en orden a la comunión cotidiana*, Cadix) écrivent en faveur de la communion quotidienne; de même Pierre Machado † 1602 (*De la comunión cotidiana*) et Melchior Rodríguez de Torres (*Empeños del alma a Dios*, Burgos, 1611), Melchior Prieto (*Psalmodia eucarística*, Madrid, 1622) et Pierre de Medina (*Libro de la verdad*, Perpignan, 1626). Plus tard écriront dans le même sens François Mendoza (*Apología pro quotidiana sacra eucharistiae sumptione*, Madrid, 1663) et Bernard Santander y Barcenilla (*Escuela de principiantes y aprovechados en el camino del cielo*, Madrid, 3 vol., 1671-1673).

Parmi les franciscains citons : Joseph de Santa María (*Apología de la frecuencia de la Sagrada Comunión*), Louis Fundoni (*Tratado del divinísimo Sacramento del Cuerpo y Sangre de nuestro Señor*, Valence, 1614), Antoine Ferrer (*Arte de conocer y agradar a Jesús*, Orihuela, 1631), Christophe Delgadillo (*Tractatus de venerabili eucharistiae sacramento*, Alcala, 1660), et les pères du couvent Saint-Antoine de Séville, qui vers les années 1645 composèrent une *Apología escolástica y moral de la frecuente y diaria comunión* (cf Zarco, *op. cit.*, p. 151 svv).

En 1624, Jean Sánchez, prêtre d'Avila, publiait à Madrid ses *Selectae et practicae disputationes*. Pour la communion quotidienne il exigeait uniquement l'absence de péché mortel et l'intention droite (à l'Index en 1642, « donec corrigatur », en raison, semble-t-il, de certaines tendances laxistes; encore en 1948). En 1624 aussi, le prêtre Jérôme Pérez avait déjà rédigé sa *Suma teológica* (Madrid, 1628); partisan de la communion quotidienne, son influence fut considérable sur le *Pan nuestro* de Falconi.

Le mercédaire François Mendoza donne son *Aprobación* (vrai petit traité en faveur de la communion quotidienne) à la *Respuesta apologética, moral y escolástica acerca del frecuente uso de la confesión sacramental... y para aconsejar la frecuencia... de la Eucaristía* (Madrid, 1659) de Jean de Vega, prêtre séculier, qui soutient comme très probable l'opinion de ceux qui conseillent à tous la communion quotidienne, moyennant l'état de grâce et l'intention droite (p. 6). Des prêtres avaient déjà écrit en faveur de la communion quotidienne : Antoine Bernaldo de Baraojos (*Epílogo o recapitulación de los fundamentos y razones principales que hay para persuadir a los fieles la comunión de cada día a imitación de la primitiva Iglesia*,

Alcala, 1644), Balthasar d'Escobar (*Alientos de flores espirituales para la frecuente comunión*, Naples, 1638) et Frutos Paton de Ayala (*Apologia sacra en defensa de la comunión cotidiana*, Madrid, 1640; trois carmes déchaux, dont un *salmanticensis*, donnent leur approbation).

Rappelons enfin le clerc régulier Antoine E. Velásquez Pinto (*Tesoro de los cristianos que para cada dia les dejó Cristo en el verdadero Maná sacramentado*, Madrid, 1664). L'ouvrage, qui eut grand succès, affirme que la communion quotidienne est de droit divin! Antoine de Rojas (*Luz de la noche oscura y preparación para bien morir*, Madrid, 1630) et Michel de Molinos (*Breve tratado de la comunión cotidiana*, Rome, 1675) eux-mêmes se font les défenseurs de la communion quotidienne.

J.-B. Ferreres, *La comunión frecuente y diaria y la primera comunión*, 3e éd., Barcelone, 1911, p. 29-80. — J. Zarco, *España y la comunión frecuente y diaria en los siglos* XVI *y* XVII, El Escorial, 1912. — J. Nouwens, *Los autores españoles y la disputa de la comunión frecuente en los Paises Bajos*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 25, 1952, p. 221-254. — E. Gómez donne des renseignements sur la communion quotidienne chez les mercédaires, dans son ouvrage sur Falconi. — C.-M. Abad traite de la communion fréquente chez la Puente, et parle de la correspondance de ce dernier avec P.-V. Marcilla (*El Venerable P. Luis de la Puente*, Comillas, 1954, p. 284-288); cf A. Pérez Goyena, dans *Razón y fe*, t. 46, 1916, p. 322-326 : bénédictins observants; t. 53, 1919, p. 69-72 : mercédaires.

2) **Esclavage marial.** — C'est à Agnès de San Pablo, franciscaine conceptioniste, que l'on doit, entre 1575 et 1595, la première confrérie d'esclavage marial connue. Le 2 août 1595, elle est érigée officiellement au couvent de Sainte-Ursule d'Alcala. Ses constitutions sont refondues en 1608 par Jean des Anges o f m (*Cofradía y devoción de las esclavas y esclavos de Nuestra Señora la Virgen Santísima*, publié par J.-B. Gomis, dans *Verdad y Vida*, t. 4, 1946, p. 278-285, et dans *Místicos franciscanos*, t. 3, BAC, Madrid, 1949, p. 691-698). Melchior de Cetina continue l'œuvre de son confrère et publie une *Exhortación a la devoción de la Virgen Madre de Dios*, Alcala, 1618, dans *Místicos..*, t. 3, p. 721-817). Il y établit définitivement la doctrine et la pratique de la confrérie d'Alcala.

Un autre apôtre, Antoine d'Alvarado o s b, fonde en 1612 à Saint-Benoît de Valladolid, la confrérie des esclaves de la Vierge exilée. Pour stimuler la ferveur entre les esclaves du Saint-Sacrement et ceux de la Vierge, il publie son *Guía de los Devotos y Esclavos del Santísimo Sacramento y de la Virgen Desterrada* (Valladolid, 1613; rééd., Barcelone, 1910) et son *Ramillete de flores y excelencias de Nuestra Señora y Guía de los Esclavos en su penoso destierro* (Pampelune, 1618). Voir DS, t. 1, col. 403-405.

Le bienheureux Simon de Rojas † 1624, trinitaire, est le grand apôtre de l'esclavage marial en Espagne. Il fonde la confrérie des esclaves du Nom de Marie, approuvée par Paul v en 1616.

En 1615, Pierre de la Serna, mercédaire, publie à Séville les *Estatutos y Constituciones que han de guardar los Esclavos de Nuestra Señora de la Merced.*

Barthélemy de los Ríos, ermite de Saint-Augustin, gagne la Belgique en 1622 et y érige une confrérie d'esclavage au couvent de Saint-Augustin le 15 août 1626. Sa propagande gagne l'Allemagne, le Luxembourg, la Pologne. En 1641 son ouvrage principal sur le sujet, *Hierarchia mariana*, est édité à Anvers.

Le jésuite Gaspard de la Figuera parle de l'esclavage dans sa *Suma espiritual* (Valladolid, 1635).

Le carme François de la Madre de Dios † 1665 introduit la pratique de l'esclavage marial au noviciat de Pastrana le 24 mars 1650; un peu plus tard, Antoine de Santo Tomás, dans sa *María venerada en el Carmelo* (p. 3, ch. 52, bibliothèque nationale de Madrid, ms 13424), décrit la cérémonie et nous renseigne sur l'esclavage chez les carmes et ailleurs. François écrivit une *Esclavitud de Nuestra Señora* (rééd. dans *Intimidad con María*, Madrid, 1954). La pratique de Pastrana devint loi pour les novices (cf Albert de la Virgen del Carmen, *Curiosidades marianas del Carmen Descalzo*, dans *El Monte Carmelo*, t. 45, 1944, p. 85 svv). Joseph de San Juan se fit esclave de Jésus, Marie et Joseph, le 13 décembre 1706 à Alcala (sa lettre d'esclavage est publiée dans *Mensajero de Santa Teresa*, t. 10, 1935, p. 137-138).

L'Espagne prenait ainsi les devants dans le grand mouvement d'esclavage marial.

Cl. Burón Alvarez, *El P. Bartolomé de los Ríos y su Hierarchia Mariana*, Lérida, 1925. — Nazario Pérez, *La esclavitud de Nuestra Señora según los antiguos ascetas españoles*, Madrid, 1929. — Matthias del Niño Jesús, *La esclavitud mariana en el Carmelo*, dans *El Monte Carmelo*, t. 45, 1944, p. 15-17. — Salvador Gutiérrez, *La esclavitud mariana en sus fundamentos teológicos y forma ascética e histórica según el beato Montfort y el P. Ríos*, 2e éd., Madrid, 1945. — J.-A. de Aldama, *La fórmula de consagración a Nuestra Señora de la Cofradía esclavista de Alcalá*, dans *Salmanticensis*, t. 6, 1959, p. 477-481. — Sur la piété mariale du peuple, voir N. Pérez, *Marie dans la littérature espagnole*, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 125-140; *Piété mariale du peuple espagnol*, *ibidem*, t. 4, 1956, p. 591-610.

3) Nous aurions pu parler d'autres moyens de perfection; ce que nous avons dit suffit. Rappelons seulement la pratique des exercices spirituels de saint Ignace, exposée par I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, 2 vol., Bilbao-Rome, 1946 et 1955 (cf par exemple, C.-M. Abad, *Un centro de Ejercicios espirituales en la antigua Compañía. El Colegio de Alcalá*, dans *Manresa*, t. 20, 1948, p. 153-180; t. 21, 1949, p. 325-354) et le succès étonnant des missions paroissiales (M. de San Roman, *Expeditiones spirituales Societatis Jesu*, Lyon, 1644).

5° **Esprit missionnaire.** — On connaît la profondeur et les réalisations de l'esprit missionnaire espagnol à l'âge d'or; un chapitre lui est consacré.

C. Réformes religieuses et nouveaux ordres. — 1° **Bénédictins de l'observance.** — Le chapitre de 1500, auquel assiste García Jiménez de Cisneros, transforme en congrégation la réforme de Valladolid, qui existait depuis plus d'un siècle. Les nouvelles constitutions conservent l'esprit strictement contemplatif, insistent sur la clôture, élément le plus typique de la réforme, et imposent, — c'est une nouveauté —, l'oraison mentale quotidienne. L'accent mis sur les études rendra possible la brillante activité littéraire que déploiera la congrégation (cf G.-M. Colombás, *Un reformador..*, ch. 5 et 6; le chapitre général de 1610 émancipera la congrégation de la maison mère de Valladolid). Durant la première moitié du 16e siècle, cette activité se limite, presque exclusivement, à des publications concernant la vie de la congrégation. A la fin du siècle, elle s'étend à diverses sciences, y compris la spiritualité. Elle atteint son apogée au 17e siècle et dans la première moitié du 18e. Dans le dernier tiers du 16e (1574-1608) se produit un mouvement de renouveau spirituel dans les maisons dites de *recolección*.

Sur Cisneros (1455-1510), voir DS, t. 2, col. 910-921 et t. 3, col. 386-387; ajouter à la bibliographie : A.-M. Albareda, *Intorno alla scuola di orazione metódica stabilita a Montserrato dall' abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 25, 1956, p. 254-316, et G.-M. Colombás, *cité infra*. Pierre de Nájera, abbé général

de l'observance, a aussi son importance. Bien que, selon Colombás, on ne puisse parler d'école spirituelle bénédictine de Valladolid au 16e siècle, rappelons l'érasmisme d'Alphonse Ruiz de Virués († vers 1545) et l'opinion de Jean de Robles † 1572, qui croyait opportune la lecture de l'Évangile en langue vulgaire (sa traduction, conservée à l'Escorial, a été publiée à Madrid en 1906).

M. del Alamo, art. *Valladolid* (congrégation de Saint-Benoît de), dans *Espasa*, t. 66, 1929, p. 930-1022. — G.-M. Colombás et M.-M. Gost, *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Montserrat, 1954. — G.-M. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes católicos. García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, Montserrat, 1955.

2° Réforme dominicaine. — En 1506, la congrégation de l'observance et la province dominicaine d'Espagne fusionnent, ce qui facilite l'implantation de l'observance. On peut distinguer plusieurs moments dans ce mouvement spirituel : depuis la béate de Piedrahita, Marie de Saint-Dominique (1486-1524), et son groupe, jusqu'à Melchior Cano † 1560, Barthélemy de Carranza † 1576 et les confesseurs de sainte Thérèse, en passant par Jean Hurtado † 1525 et François de Vitoria † 1546.

Dès le début, l'esprit de Savonarole s'impose. Celui de la béate a des tendances séparatistes. Sa spiritualité est austère, mais comporte une part de révélations et de prophéties, de volonté réformatrice de l'Église et un accent personnel, qui ont été diversement interprétés.

Pour les uns (cf B. Llorca, *La Beata de Piedrahita fué o no fué alumbrada?*, dans *Manresa*, t. 14, 1942, p. 46-62, 176-178; t. 16, 1944, p. 275-285; M. Bataillon, *Erasmo y España*, t. 1, p. 206 svv), il s'agit d'une illuminée; V. Beltrán de Heredia le nie (*Las corrientes..*, ch. 1; *Historia de la Reforma..*, p. 136-142; *La beata de Piedrahita no fué alumbrada*, dans *La Ciencia tomista*, t. 63, 1942, p. 294-311). Certains traits communs avec les illuminés ne permettent guère de se prononcer. Mais qu'entend-on par *alumbrados* (cf H. Santiago Otero, *En torno a los alumbrados del reino de Toledo*, dans *Salmanticensis*, t. 2, 1955, p. 623)? J.-M. Blecua a réédité le *Libro de la oración y contemplación de Sor María de Santo Domingo*, Madrid, 1948.

Importante est la personnalité de Jean Hurtado de Mendoza, d'abord admirateur puis adversaire acharné de la béate. Ses plans ultra-réformistes, suivant le mot de V. Beltrán, ont été conçus avant l'affaire de sœur Marie, mais ne furent réalisés qu'après sa solution. Il insiste sur une pauvreté rigoureuse, l'assiduité à l'oraison, la prédication, l'étude. La première fondation de stricte observance fut celle de Talavera de la Reina (1520). Le second prieuré de Hurtado à Saint-Étienne de Salamanque (1522) y enracina l'esprit d'austérité et l'application à l'étude. Si l'on ajoute l'influence de ses disciples, on entrevoit ce que lui doit la puissante vitalité de la province dominicaine au 16e siècle.

François de Vitoria est une grande figure de la renaissance théologique. Ses études à Paris l'avaient mis en contact avec des courants qui allaient enrichir la théologie et la spiritualité. Son érasmisme mitigé et équilibré complète le savonarolisme de Hurtado. Après son enseignement à Valladolid (1523-1526) (Carranza, qui avait étudié à Alcalá où triomphait l'érasmisme, arriva chez les dominicains de Valladolid en 1525), il devient professeur à Salamanque, où l'orientation donnée par Hurtado est prédominante. V. Beltrán de Heredia a pu écrire : « Scolasticisme médiéval, spiritualisme savonarolien et une touche d'humanisme érasmien parfaitement frères, sont les éléments que comporte la vie dominicaine en ces centres de Castille » (*Las corrientes..*, p. 50).

On a voulu voir chez les dominicains du 16e siècle deux courants spirituels qui auraient eu pour chefs de file Carranza et Cano; celui-ci intellectualiste et ascétique, l'autre affectif et mystique. Pour résoudre convenablement ce problème complexe, il faudrait tenir compte des circonstances. Les disciples du courant affectif sont surtout Dominique de Valtanás † 1567 et Louis de Grenade † 1588, puis Philippe de Meneses † 1572, Louis de la Croix, Jean de la Peña † 1563. Carranza est ouvert à tous les courants rénovateurs, sans trop se préoccuper de formulation théologique. Cano s'efforce, lui, de sauvegarder à tout prix la pureté de la foi, d'écarter tout illuminisme et de sauver la piété traditionnelle. Pour V. Beltrán, Cano est l'authentique représentant de la spiritualité dominicaine, — sans entendre approuver toutes ses réalisations (combattu par M. Bataillon, dans *Bulletin hispanique*, t. 46, 1944, p. 268-274). Certains croient voir l'opinion dominante chez les dominicains d'alors dans la censure de la *Vie* de sainte Thérèse par Dominique Báñez et dans le *Dictamen* de Pierre Ibáñez; cette tendance intellectualiste modérée s'écarte de l'extrémisme de Cano et du mysticisme de Carranza (cf E. Colunga, *Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo* XVI, dans *La Ciencia tomista*, t. 10, 1914, p. 232 svv).

En 1514, se constitue la province d'Andalousie. Elle conserve sa vitalité spirituelle. Un personnage important, Dominique de Valtanás † 1567, est l'écho des questions les plus brûlantes de l'époque. Partisan de l'oraison, défenseur de l'usage de la langue vulgaire dans les livres de spiritualité et l'Écriture, écrivain, grand prédicateur, ami de Jean d'Avila et de la compagnie de Jésus naissante, il influence la formation de Louis de Grenade.

De la province d'Espagne l'élan rénovateur passe dans celle d'Aragon, bien qu'elle n'ait assimilé que très partiellement l'observance. Introduite à Valence par Dominique de Montemayor en 1530, elle rencontra des difficultés, nées de l'interférence de plusieurs courants; aussi la réforme définitive n'eut-elle lieu qu'à la seconde génération, à l'époque de saint Louis Bertrand. Parmi ceux qui la préparèrent, remarquons Jean Micó † 1555 et Michel de Santo Domingo, qui formèrent saint Louis à la vie religieuse. A l'école du saint appartiennent, entre autres, Cosme-Augustin Domínguez † 1589, Vincent-Justin Antist, † vers 1600, Diego Mas † 1608, Blaise Verdú de Sanz † 1620, G. Catalá de Monsonís † 1652, etc.

La réforme de Majorque est liée à Louis Bertrand. Les vénérables Antoine Creus et Barthélemy Riera † 1615, collaborateurs de Pierre Mártir Coma † 1578/1580 dans cette entreprise, avaient été formés par le saint.

Louis de Grenade (1504-1588), prédicateur extrêmement zélé et écrivain classique, est le dominicain le plus populaire du 16e siècle. En lui s'harmonisent les courants anciens et modernes d'oraison. Il est donné par Dieu « pour le plus grand bien universel des âmes », lui écrit Thérèse d'Avila en décembre 1575 (*Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 7, Burgos, 1922, p. 211). Ses écrits, surtout ascétiques, connurent une diffusion extraordinaire (cf G. de Arriaga, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, éd. M.-M. Hoyos, t. 2, Valladolid, 1931, p. 48).

En plus de quantité de *Sermons*, Louis de Grenade a composé : *Libro de la oración y meditación*, Salamanque, 1554;

Guia de pecadores, Lisbonne, 1556; *Memorial de la vida cristiana*, Lisbonne, 1561; *Adiciones al Memorial*, Salamanque, 1574. — Édition critique en 14 volumes par J. Cuervo, Madrid, 1906-1908. D'autres textes inédits, des lettres en particulier, dans : B. Velado Graña, *Dos cartas inéditas..*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 7, 1948, p. 339-356; R. Robres Lluch et J.-R. Ortolá, *La monja de Lisboa. Epistolario inédito entre Fray Luis de Granada y el patriarca Ribera*, Castellón de la Plana, 1947; Huerga, *infra*. — M. Llaneza, *Bibliografía del V. P. M. Fr. Luis de Granada de la Orden de Predicadores*, 4 vol., Salamanque, 1926-1928.

Fidèle de Ros, *Los misticos del Norte y Fray Luis de Granada*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 7, 1947, p. 5-30; *Algunas fuentes de Fray Luis de Granada*, dans *Estudios franciscanos*, t. 51, 1950, p. 161-177. — A. Huerga, *Fray Luis de Granada en Escalaceli*, dans *Hispania*, t. 9, 1949, p. 432-479; t. 10, 1950, p. 293-335; avec deux lettres inédites; influence de Jean d'Avila, étudiée aussi par L. Sala Balust, *Vicisitudes del « Audi filia »..*, dans *Hispania sacra*, t. 3, 1950, p. 76-80; *Plinio en la ascética de Fray Luis de Granada*, dans *Helmántica*, t. 1, 1950, p. 186-213. — D. Alonso, *Sobre Erasmo y Fray Luis de Granada*, dans *Cuaderni ibero-americani*, t. 3, 1951, p. 96-99.

J. Cuervo, *Biografía de Fray Luis de Granada*, Madrid, 1895.

V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Rome, 1939; *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo* XVI, Salamanque, 1941. — J.-M. de Garganta, *Aportación de los dominicos de la provincia de Aragón a la historia de la espiritualidad (siglos* XIV-XVII), dans *Estado..*, p. 395-417, cité *infra*, col. 1178 et dans *Teologia espiritual*, t. 1, 1957, Valence, p. 89-112. — Voir DS, t. 2, col. 2016-2018; t. 3, col. 397-399; et art. FRÈRES PRÊCHEURS.

3° **Franciscains.** — L'esprit franciscain se renouvelle ou, mieux peut-être, continue à se renouveler (cf *supra*, col. 1118). L'institution des couvents de *recolección* le manifeste; on y mène une vie austère, silencieuse, recueillie. Ils sont comme une réforme à l'intérieur même de l'observance. Le supérieur général François Quiñones † 1540 rédige en 1523 les statuts de la *recolección*. Le chapitre provincial de 1524 et, surtout, le chapitre national de 1528 à Guadalajara, s'employèrent à remédier à certaines compromissions avec les illuminés.

Michel-Ange, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint*, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. 28, 1913, p. 161-225. — Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937, ch. 3, p. 57-105. — E. Asencio, *El erasmismo..*, p. 70; relations entre l'érasmisme et les franciscains, p. 36 svv. — Sur les maisons de *recolección*, voir DS, t. 3, col. 542-549.

Dans la province des Anges, autonome à partir de 1518, l'esprit d'austérité et de recueillement que lui avait inculqué son fondateur, Jean de la Puebla † 1495, demeure, continué par Jean de Guadalupe † 1506 (DS, t. 3, col. 541). Dans la province de Saint-Gabriel, au dire d'Alphonse de la Fuente, existent deux tendances, celles des mystiques ou « illuminés », des intellectuels ou « relâchés ». Saint Pierre d'Alcantara † 1562, supérieur de la province de 1538 à 1542, la ramène à la rigueur de l'observance primitive. Au couvent de Pedrosa, il pose les fondements de la réforme alcantarienne : pauvreté absolue dans le logement, la nourriture et le vêtement, qu'il consigne dans des constitutions très prudentes (col. 542).

L'ordre franciscain connaît une floraison spirituelle intense dans l'Espagne du 16e siècle. Se reporter aux deux ouvrages essentiels de Fidèle de Ros sur François d'Osuna † 1540 et Bernardin de Laredo † 1540.

Pierre de Salazar, *Corónica y historia de la fundación y progreso de la Provincia de Castilla de la Orden de... S. Francisco*, Madrid, 1612. — André de Guadalupe, *Historia de la santa Provincia de Los Angeles de la regular Observancia*, Madrid, 1662. — Alphonse Torres, *Chrónica de la santa Provincia de Granada*, Madrid, 1683. — Antoine de Herrera, *Chrónica seráfica de la santa Provincia de Aragón*, Saragosse, 1703. — Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse. Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 53-55. — Voir DS, t. 2, col. 2013-2016; t. 3, col. 387-392, et art. FRÈRES MINEURS.

4° **Jésuites.** — Le 27 septembre 1540, Paul III, par la bulle *Regimini militantis Ecclesiae*, confirme canoniquement la compagnie de Jésus. L'idéal d'Ignace de Loyola à Manrèse (1522) et à Montmartre (1534) s'était peu à peu concrétisé en une fondation éminemment apostolique, où l'esprit antiprotestant n'est ni exclusif ni le principal : rénover la vie chrétienne dans l'Église, développer son sens missionnaire, tout en la défendant contre les hérétiques.

Saint *Ignace de Loyola* (1491-1556) naît à l'époque où l'Espagne vit dans un climat de croisade et de mission. Voué inconditionnellement à la papauté, paladin de la réforme catholique, apôtre du peuple de Rome par sa catéchèse et ses œuvres charitables, et de toutes les classes sociales par ses *Exercices*, Ignace, fondateur d'ordre, est, selon M. Menéndez y Pelayo, « la personnification la plus vivante de l'esprit espagnol en son âge d'or » (*Historia de los heterodoxos..*, t. 5, 1928, p. 395). En lui cohabitent la tradition et l'esprit moderne, avec prédominance de ce dernier; des liens spirituels le rattachent fortement au moyen âge. Sa haute mystique a été particulièrement étudiée ces derniers temps.

Saint Ignace a composé des *Exercices spirituels*, commencés en 1522, publiés à Rome en latin, et approuvés par Paul III; les *Constitutions* de l'ordre, qui comportent une forte doctrine spirituelle (écrites surtout entre 1547 et 1550); un *Diario espiritual* (2 février 1544 au 27 février 1545); une *Autobiographie* ou *Récit du pèlerin*, dictée à la fin de sa vie à Louis González de Cámara; enfin une correspondance considérable, avec nombre de lettres spirituelles. Éd. *Monumenta ignatiana*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, 19 vol., Madrid-Rome, 1903-1951; éd. manuelle, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1952.

J. Juambelz, *Bibliografía sobre la vida, obras y escritos de san Ignacio de Loyola. 1900-1950*, Madrid, 1956. — J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne (1894-1957)*, Paris-Louvain, 1958. — R. G. Villoslada, *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado*, Saragosse, 1956. — DS, t. 2, col. 2024-2025 : contemplation ignatienne; t. 3, col. 1115-1117 : direction spirituelle; col. 1267-1273 : discernement des esprits; col. 1326-1327 : discrétion; t. 4, col. 417-421 : sens ecclésial.

Canoniquement et spirituellement, le nouvel ordre heurte la mentalité de beaucoup : des vœux simples et perpétuels, ni chœur ni habit religieux, pas de mortification extérieure particulière, enfin une oraison de tendance apostolique (cf R. G. Villoslada, *Ignacio de Loyola*, p. 155-157; M. Zalba, *Las Constituciones de la Compañía de Jesús en la historia del derecho de los religiosos*, dans *Razón y fe*, t. 153, 1956, p. 109-128).

Quoi qu'il en soit, la spiritualité de cet ordre adapté aux nécessités des temps nouveaux est orientée vers l'apostolat.

G. Filograssi, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, dans *Le scuole cattoliche di spiritualità*, 3e éd., Milan, 1949, p. 123-166. — B. Bravo, *Rasgos caracteristicos de la espiritualidad jesuitica*, dans *Sal terrae*, t. 38, 1950, p. 512-521. — M. Nicolau, *Notas de la espiritualidad jesuitica*, dans *Manresa*, t. 25, 1953, p. 259-288. — J. de Guibert, *La spiritualité de la*

Compagnie de Jésus, Rome, 1953, 3e partie. — I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. 2, Rome, 1955, ch. 16-17.

On sait les attaques dont est l'objet le nouvel institut.

Tandis que les uns applaudissent, d'autres voient en lui quelque chose de dangereux. L'attitude de Melchior Cano, par exemple, n'a pas été uniformément interprétée (d'un côté R. G. Villoslada, *op. cit.*, p. 293-301, et F. Cereceda, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo (1512-1565)*, t. 1, Madrid, 1945, p. 349-421; de l'autre, V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes..*,' p. 79 svv). Deux dominicains prirent très tôt la défense de la compagnie : Jean de la Peña et D. de Valtanás (*Apología*, Séville, 1556; cf P. Sainz Rodríguez, *Una apología olvidada de san Ignacio y de la Compañía de Jesús por fray Domingo de Valtanás o p*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 25, 1956, p. 156-178.

Adversaire du nouvel ordre et des *Exercices* de Saint Ignace, Jean Martínez Guijarro (dit Siliceo), archevêque de Tolède, nomme, en 1553, une commission, présidée par Thomas de Pedroche o p, qui condamne dix-neuf passages des *Exercices*. Cano, lui, voit en eux des traces d'illuminisme. Les *Exercices* ont aussi d'illustres apologistes, notamment Barthélemy de Torres (cf I. Iparraguirre, *Historia de la práctica de los Ejercicios*, t. 1, Bilbao-Rome, 1946, ch. 3, § 1).

Il y eut à l'intérieur de l'ordre, en Espagne, des tendances spirituelles moins authentiquement ignatiennes : esprit érémitique et cartusien, rigorisme en Andalousie, à Gandie et à Valence; esprit de Jean d'Avila; désir excessif des consolations spirituelles et surestime des dons et phénomènes mystiques. La doctrine de Balthasar Alvarez et d'Antoine Cordeses sur l'oraison affective et de quiétude a déjà été exposée (DS, t. 1, col. 405-406; t. 2, col. 2310-2322). Pour J. de Guibert, André d'Oviedo et François Onfroy peuvent difficilement être disculpés d'un certain illuminisme (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 398). L'infiltration de ces éléments étrangers s'expliquerait, en partie, par le climat spirituel (cf I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, t. 2, ch. 16) : le franciscain Jean de Texeda a influencé le groupe de Gandie, et Barnabé de Palma, par sa *Via Spiritus*, Cordeses (cf P. Leturia, *Cordeses..*, cité *infra*, et les articles de B. Bravo parus dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 35-74, 115-138, 235-260, 335-352).

L'ordonnance d'Éverard Mercurian, en mars 1575, sur les lectures d'auteurs spirituels vise à éviter ces déviations (P. Leturia, *Lecturas..*, p. 25, cité *infra*); peut-être a-t-elle aussi quelque rapport avec le succès des illuminés des provinces d'Estramadure et de Jaen (cf V. Beltrán de Heredia, dans *La Ciencia tomista*, t. 81, 1954, p. 183 svv). Claude Aquaviva (1545-1615) tranche la question des relations entre les *Exercices* et la contemplation (cf DS, t. 1, col. 829-834; t. 2, col. 2029) et il est le promoteur d'une littérature spirituelle propre à la compagnie (J. de Guibert, *loco cit.*, p. 219-270). Le nouvel ordre ne se trouve pas, pour autant, dégagé de l'accusation d'illuminisme; aussi adopte-t-il une attitude prudente (cf M. Nicolau, dans *Espiritualidad..*, p. 224 svv, cité *infra*).

Pour l'érasmisme, la compagnie suit la ligne de son fondateur, dont la ferveur se refroidit à la lecture de l'*Enchiridion* et dont les règles « ad sentiendum cum Ecclesia » sont l'antithèse de l'esprit érasmien (cf R. G. Villoslada, *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 16, 1942, p. 235-264, 399-426; t. 17, 1943, p. 75-103; art. Érasme, DS, t. 4, col. 925-936).

La compagnie de Jésus, fondée par un espagnol, dont les premiers compagnons sont en grande partie des espagnols (J. Nadal, J. Laínez, A. Salmerón, F. de Borgia, François-Xavier, etc), et alimentée pendant près d'un siècle, en maint endroit, par des espagnols, est le grand mouvement religieux qu'exigent les nécessités spirituelles du temps. Il n'est ni le seul ni le premier, mais celui qui répond aux inquiétudes d'un monde qui renaît.

A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 1 *San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1902. — R. G. Villoslada, *Manual de historia de la Compañía de Jesús*, 2e éd., Madrid, 1954. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953; trad. espagnole *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, 1955. — P. Leturia, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo* XVI, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 2, Rome, 1953, p. 1-50; *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo* XVI, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 23, 1954, p. 76-118. — F. de Dainville, *Pour l'histoire de l'Index. L'ordonnance du P. Mercurian sur l'usage des livres prohibés (1575) et son interprétation lyonnaise en 1597*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 86-98. — I. Iparraguirre, *La oración en la Compañía naciente*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 25, 1956, p. 455-487. — M. Nicolau, *Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo* XVI, dans *Manresa*, t. 29, 1957, p. 217-236. — Voir DS, t. 2, col. 2023-2029; t. 3, col. 915-916, 1116-1119; et art. Jésuites.

5° **Carmel. — 1) Les carmélites déchaussées.** — Sainte *Thérèse* (1515-1582) commence la réforme chez les moniales le 24 août 1562 par la fondation du monastère de Saint-Joseph d'Avila. A sa mort elle laissera seize monastères et les carmes déchaux en posséderont quatorze. Elle restaure la règle carmélitaine en la vivant dans sa perfection (*Vida*, ch. 32-33, 35-36) et en infusant à la vie contemplative l'idéal apostolique (*Camino*, ch. 1). Elle se propose d'aider l'Église par la mortification et l'oraison (*Fundaciones*, ch. 1, n. 7). L'idéal thérésien est contemplatif et apostolique, sans être limité à un aspect de contre-réforme. Non seulement les hérétiques, mais les « indiens », les prêtres, les besoins de l'Église émeuvent son âme (*Camino*, ch. 3). Son expérience et son enseignement mystiques ont fait l'objet d'articles divers *(infra)*.

Sa réforme influencera, par Anne de Jésus, la réforme des augustines récollettines; son message spirituel atteindra, notamment par la bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy, la France et la Belgique. Le cardinal de Bérulle sortira enrichi de ses contacts avec les carmélites espagnoles (B. Jiménez Duque, *La beata Ana de S. Bartolomé*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 12, 1953, p. 341-342; dans *Spiritualité carmélitaine*, le n. 8 est consacré à *Anne de Saint-Barthélemy*, Chevremont, Belgique, 1949; DS, t. 1, col. 1541-1542).

Autour de sainte Thérèse se meut une cohorte choisie : Anne de Jésus, Anne de Saint-Augustin, Anne de Saint-Barthélemy, Isabelle de Saint-Dominique, Marie de Saint-Joseph, Marie de Jésus, etc, qui révèlent l'attirance de la sainte et la hauteur spirituelle de sa réforme.

Thérèse d'Avila a laissé : *Libro de la Vida*, *Camino de perfección*, *Las Moradas*, *Las exclamaciones*, *Los conceptos de amor de Dios*, *Las fundaciones*, *Modo de visitar los conventos*, *Las relaciones*, *Cartas*, *Constituciones de las carmelitas descalzas*, etc. Édition critique de Silverio de Santa Teresa, coll. Biblioteca mística carmelitana, t. 1-9, Burgos, 1915-1924; édition manuelle, 3 vol., BAC, Madrid, 1951, 1954, 1959; *Bibliografía teresiana* dans le tome 1.

2) **Les carmes déchaux** — Saint *Jean de la Croix* (1542-1591), instruit par la sainte (*Fundaciones*, ch. 13, n. 5), et Antoine de Jésus (Heredia) inaugurent officiellement la vie des carmes déchaux le 28 ou le 30 novembre 1568 à Duruelo : vie d'austérité et de mortification, d'oraison et d'apostolat. Il s'agit de revenir à la règle antérieure à la mitigation d'Eugène IV.

Docteur de l'Église, Jean de la Croix est un maître

spirituel par son expérience et son enseignement : *Subida del Monte Carmelo*, *Noche oscura*, *Cantico espiritual*, *Llama de amor viva*, *Cautelas y avisos*, *Cartas*, *Poesias* (éd. critique de Silverio de Santa Teresa, coll. Biblioteca mística carmelitana, t. 10-13, Burgos, 1929-1931). On ne commença à publier ses écrits qu'en 1618. « En sainte Thérèse et saint Jean de la Croix la pensée chrétienne atteint son plein épanouissement » (J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. 2 *La pensée chrétienne*, Paris, 1956, p. 704). On sait que les illuminés et les quiétistes cherchèrent appui dans sa doctrine, alors que déjà il fait allusion aux illuminés pour les réfuter.

B. Llorca, *Documentos inéditos interesantes sobre los alumbrados de Sevilla de 1623-1628*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 11, 1932, p. 268-284, 401-418. — Claude de Jesús Crucificado, *Influencia y desarollo de la autoridad y doctrina de san Juan de la Cruz hasta las controversias antiquietistas*, dans *Homenaje de devoción y amor a san Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia*, Ségovie, 1928, p. 240-280.

Bibliographie dans *Vida y obras*, 3e éd., BAC, Madrid, 1955, p. 1343-1362.

Prévalence de la contemplation et apostolat extérieur, il y eut toujours dans la réforme uniformité sur ces deux points.

Des divergences portèrent sur l'extension de l'apostolat et la conformité des missions à l'esprit du Carmel, et se manifestèrent chez les deux premiers provinciaux : Jérôme Gracián † 1614 et Nicolas Doria † 1594; elles distinguent les congrégations espagnole (de Saint-Joseph) et italienne (de Saint-Élie). Celle-ci, érigée par Clément VIII (bref *In apostolicae dignitatis culmine*, 13 novembre 1600), fut dirigée par des espagnols de renom : Pierre de la Mère de Dieu † 1608, Jean de Jésus-Marie † 1615, Dominique de Jésus-Marie † 1630, Fernand de Sainte-Marie † 1631 (cf Silverio de Santa Teresa, *Historia..*, t. 8, 1938, p. 1-114). Sans entamer la primauté de la contemplation, elle donna plus de place à l'apostolat et admit les missions (voir surtout Jean de Jésus-Marie, *Tractatus quo asseruntur missiones..*, dans *Opera omnia*, t. 3, Florence, 1774, p. 270-277).

Il reste à rappeler l'aspect strictement contemplatif. Thomas de Jésus † 1627, qui eut grande influence sur le développement de la vie carmélitaine, insista spécialement sur la contemplation au Carmel. Il avait néanmoins fait vœu de travailler à la propagation de la foi et il s'employa à fonder une congrégation de Saint-Paul de carmes déchaux pour les missions, érigée par Paul V (bulle *Onus pastoralis officii*, 24 juillet 1608; supprimée par le même pape, bulle *Romani Pontificis providentia*, 7 mars 1613). Pour la part que prit Thomas de Jésus dans l'érection et l'organisation des déserts carmélitains, voir DS, t. 3, col. 535-536. Appelé dans la congrégation italienne en 1607, Thomas introduisit plus tard les carmes déchaux en France et surtout en Belgique, où il continua à stimuler l'esprit contemplatif et apostolique.

Dès le début, la réforme carmélitaine accorda grande importance aux études et établit ses collèges auprès des universités (Alcala, Salamanque, Baeza). La congrégation espagnole insista davantage sur l'aspect contemplatif et rogna la part de l'apostolat. Sa littérature spirituelle est tout à fait remarquable. On sait que la réforme du Carmel en influença d'autres, surtout la réforme des trinitaires.

François de Sainte-Marie, etc, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, t. 1-7, Madrid, 1644-1739. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, 14 vol., Burgos, 1935-1943. — José de Jesús Crucificado, *El origen, realización y fin de la Reforma teresiana en el ambiente de la España católica del siglo* XVI, dans *El Monte Carmelo*, t. 61, 1953, p. 139-164, 267-290. — Bx Jean-Baptiste de la Conception, *Obras*, t. 8, Rome, 1831, ch. 20 et 61, p. 44-45 et 233-237.

Voir DS, t. 2, col. 171-209 : art. CARMES DÉCHAUSSÉS; col. 2029-2036, 2058-2067 : art. CONTEMPLATION carmélitaine; t. 3, col. 399-408 et 410-416 : influence dionysienne; col. 478-484 : art. DÉPOUILLEMENT selon le Carmel; col. 916-920 : connaissance mystique de Dieu; col. 1112-1114 : direction spirituelle.

6° Autres réformes. — 1) Les *ermites de Saint-Augustin* poursuivent leur réforme dans l'esprit de Jean d'Alarcón, † vers 1451, en Castille. Il y a déjà quatre provinces de réformés en 1505 : nouvelle et vieille Castille, Léon et Andalousie. Leur centre est Salamanque. Des missionnaires partent pour l'Amérique. Lancée au Portugal par Thomas de Jésus † 1582, disciple de Louis de Montoya † 1569, une nouvelle réforme atteint l'Espagne avec la fondation du premier couvent de *recolección* à Talavera. Les constitutions des récollets sont rédigées par Louis de León; en 1622, Grégoire XV autorise l'érection d'une congrégation de récollets. Thomas de Villeneuve et Louis de León sont les deux personnalités les plus représentatives de l'ordre au 16e siècle.

Saint *Thomas de Villeneuve* (1488-1555), à la fin de 1516, prend l'habit. Religieux excellent et supérieur prudent, il influence notamment un groupe fervent (dont le bienheureux Alphonse de Orozco, cf DS, t. 1, col. 392-395) de futurs missionnaires d'Amérique. Zélé prédicateur, — il sera prédicateur de Charles-Quint —, et grand directeur d'âmes, il est nommé archevêque de Valence en 1544. Pasteur infatigable et austère, il réforme son troupeau et fonde en 1550 le *Colegio Mayor* de Valence. C'est un ami de la compagnie de Jésus (P. Hernández, *Un testimonio notable de santo Tomás de Villanueva en elogio de la Compañía de Jesús*, dans *Razón y fe*, t. 46, 1916, p. 426-438).

Ses œuvres sont surtout des sermons, et l'un ou l'autre ouvrage spirituel, comme *De la lección, meditación, oración, contemplación*. Édition des *Obras*, Manille, 6 vol., 1881-1897; éd. manuelle, BAC, Madrid, 1952.

J. Vicente Ortí, *Vida, virtudes, milagros y festivos cultos de santo Tomás de Villanueva*, Valence, 1731. — M. Salón, *Vida de santo Tomás de Villanueva*, El Escorial, 1925. — V. Capánaga, *Santo Tomás de Villanueva*, Madrid, 1942.

Louis de León (1527-1591) a déjà été plusieurs fois présenté, sans qu'il soit nécessaire d'y revenir maintenant. On sait son influence aussi bien comme poète et prosateur, comme humaniste, exégète, théologien et comme spirituel. Voir DS, t. 2, col. 2018-2020; t. 4, col. 224-225; art. ERMITES DE SAINT-AUGUSTIN, col. 1002 SVV.

2) Le bienheureux *Jean-Baptiste de la Conception* † 1613 réforme les trinitaires (il laisse d'importants traités spirituels, 8 vol., Rome, 1830-1831) et Alphonse de *Monroy* (1544-1614) les mercédaires (cf L. Serrano, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de san Pio* V, t. 4, Madrid, 1914, p. XXVIII-L). Voir Jesús de la Virgen del Carmen, *Los Trinitarios españoles en la espiritualidad cristiana*, dans *Estado..*, p. 573-600, et É. Gómez, *Espiritualidad mercedaria*, *ibidem*, p. 505-529.

3) De nouveaux ordres ou congrégations s'introduisent en Espagne : les capucins (1578), les clercs réguliers mineurs de saint François Caracciolo, les théatins (1629), les oratoriens de saint Philippe Néri (1645), les camilliens, etc. Saint *Jean de Dieu* fonde à Grenade

les hospitaliers, qu'approuve Pie v en 1572 et qui croissent rapidement. Saint *Joseph Calasanz*, espagnol, fonde à Rome la congrégation des Écoles Pies, approuvée par Paul v en 1617, que Grégoire xv transforme en 1621 en *ordre des pauvres clercs réguliers de la Mère de Dieu des Écoles Pies*. La première implantation en Espagne date de 1637, l'installation définitive de 1683. Son but est l'apostolat par l'éducation; ses membres sont prêtres. Le carme déchaux espagnol Jean de Jésus-Marie eut grande part dans l'orientation spirituelle des Écoles Pies.

Calasanz Bau, *Biografia crítica de san José de Calasanz*, Madrid, 1949. — V. Caballero, *Orientaciones pedagógicas de san José de Calasanz*, Madrid, 1945. — A. Sapa, *Teologia spirituale pedagogica di san Giuseppe Calasanzio*, Florence, 1951. — G. Sántha, *San José de Calasanz y su amistad con los Padres Carmelitas Descalzos*, dans *Revista calasancia*, t. 1, 1955, p. 183-203; *San José de Calasanz. Su obra, escritos, estudio pedagógico y selección de escritos*, Madrid, 1956. — C. Aguilera, *Espiritualidad calasancia*, dans *Estado..*, p. 419-434.

7° A ce mouvement réformateur et à ce renouveau on peut rattacher le bienheureux **Jean d'Avila** (1499?-1569) et ses disciples. Apôtre de l'Andalousie, Jean prêche avec un esprit ardent et évangélique; il compte au nombre de ses amis beaucoup de saints personnages : Jean de Dieu, Ignace de Loyola, François de Borgia, Thérèse de Jésus, Pierre d'Alcantara, Jean de Ribera, Fernand de Contreras, Louis de Grenade, etc. Il envoie des mémoires au concile de Trente et travaille constamment pour la réforme; il fonde dès 1537-1538, à Grenade, une école sacerdotale. Les traits fondamentaux de cette école (L. Sala Balust, *La escuela sacerdotal del B. M. P. Avila*, dans *El Beato*, cité *infra*, p. 183-197) visent à fortifier l'esprit intérieur : recueillement, confession et communion fréquentes, oraison mentale, étude du nouveau Testament, lecture des saints Pères et des livres spirituels en langue vulgaire. La spiritualité christocentrique de Jean d'Avila est austère, mais affective; son paulinisme est centré sur le sang et les mérites du Christ.

De ses disciples, beaucoup entrent dans la compagnie de Jésus et quelques-uns, plus tard, aux carmes déchaux. On trouve à son école des prêtres très modestes et d'autres cultivés, des amis de la solitude et certains qui cherchent des consolations dans l'oraison; quelques-uns frôleront l'illuminisme.

Jean d'Avila a composé un commentaire *Audi filia*, des sermons, des exhortations spirituelles, des lettres, des *Tratados del SS. Sacramento*; il a traduit l'*Imitation*.

L. Sala Balust réédite les *Obras completas* d'une façon critique (BAC, Madrid, 3 vol., 1952-1953; 3e vol. à paraître); le t. 1 contient une *Bibliographie* de Jean d'Avila. Consulter *El Beato Maestro P. Juan de Avila*, Madrid, 1952, conférences prononcées à une semaine nationale sur Jean d'Avila. — Voir DS, t. 2, col. 2020-2022; t. 3, col. 392-394; et art. Jean d'Avila.

On a parfois reproché à la mystique espagnole de trop mettre l'accent sur l'analyse psychologique, et, quoi qu'il en soit de ses apports positifs, elle aurait contribué à faire dévier la conception traditionnelle de la vie théologale (A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936, ch. 7 et 11). Nos mystiques n'ont pas négligé l'aspect théologique, bien au contraire, et leur analyse psychologique a apporté des éléments nouveaux qui ont enrichi la tradition spirituelle (cf A. Alaejos, *Por una mistica más española, muy progresiva, por muy psicológica*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 4, 1945, p. 31-50). On a cru voir une autre déviation, notamment dans l'école carmélitaine du 17e siècle. Des auteurs auraient travaillé à rompre l'unité de la vie spirituelle en introduisant le concept de contemplation acquise, ouvrant ainsi la voie au quiétisme (cf J.-G. Arintero, *Cuestiones místicas*, préambule 5, 4e éd., BAC, Madrid, 1956, p. 56-67; *La verdadera mística tradicional*, Salamanque, 1925, ch. 10; cf comptes rendus très sévères de Thomas de Saint-Jean de la Croix, *El P. Juan G. Arintero y la tradición espiritual*, dans *El Monte Carmelo*, t. 61, 1953, p. 121-138; *Sobre « Cuestiones místicas » del P. Juan G. Arintero*, *ibidem*, t. 65, 1957, p. 341-387; t. 67, 1959, p. 3-38). Ce n'est pas le lieu de reprendre d'interminables discussions, mais nous devions les mentionner. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine a longuement exposé la question en ce qui concerne les carmes, cf DS, art. Carmes, t. 2, col. 181-189; Contemplation, col. 2058-2067.

Adolfo de la Madre de Dios.

2. COURANTS SPIRITUELS ET SOURCES

A. Courants spirituels. — La spiritualité espagnole du 16e siècle se précise dès la réforme entreprise par le cardinal Jiménez de Cisneros. Celle-ci ne se limite pas aux éléments extérieurs et juridiques de la vie religieuse ou cléricale, elle a une profonde répercussion sur la vie spirituelle, et nombre de prêtres, de religieux surtout, propagèrent les pratiques de dévotion parmi les fidèles et dans les couvents. Ce fut le point de départ de la floraison spirituelle.

Cette spiritualité ne fut pas une génération spontanée. Ses maîtres s'étaient formés dans les ouvrages médiévaux qui commençaient alors à circuler et qui, d'après une liste de P. Sainz Rodríguez, provenait en majeure partie de l'étranger (cf *supra*, col. 1128). Une spiritualité naissante ne peut que subir l'influence d'autres formes spirituelles et se mouler sur elles. Ce n'est pas majorer cet apport étranger que de le reconnaître. Dans la première moitié du 16e siècle, c'est la situation générale en Espagne; peu à peu les auteurs espagnols arriveront à la maturité et à l'indépendance. Les traits caractéristiques, le style, les modalités de ces courants étrangers resteront cependant plus ou moins marquants tout au long du siècle. Ce qui ne signifie pas que la spiritualité et la mystique espagnoles n'aient pas leurs caractères propres. Au contraire.

On a étudié les principaux auteurs et on a confronté leur doctrine, ou encore on a cherché dans les écoles étrangères des sources du mysticisme espagnol; on a enfin essayé de caractériser les courants spirituels espagnols. Toutes ces études ont contribué à définir et préciser ces courants, parmi lesquels nous retenons : l'*érasmisme*, le *courant biblique*, l'*italianisme*, l'*illuminisme*, le *socratisme chrétien*, le « *sénéquisme* » et le *courant arabe*, les courants spirituels des *ordres religieux*.

1° **Érasmisme.** — L'érasmisme, considéré comme un courant spirituel, a suscité bien des interprétations. Elles ont pour représentants M. Bataillon d'une part, A. Castro et E. Asensio principalement, d'autre part. Ces divergences portent surtout sur le sens de l'érasmisme. Érasme est très connu en Espagne à partir de 1527, année de la traduction espagnole de ses principaux livres spirituels; beaucoup de prêtres et de religieux en font leur lecture favorite.

L'érasmisme spirituel a pour caractéristique et originalité la rénovation et la réforme intérieures du chrétien; il préconise l'austérité des vertus, le refus du retour sur soi ou sur ses goûts personnels, la pratique des enseignements de saint Paul, choisis comme le code

de vie spirituelle par excellence. En une époque où abondent folies et erreurs, cet esprit de réforme intérieure porte en soi un souffle d'indépendance, qui conduit au mépris des formes spirituelles antérieures, jugées inefficaces et sans vie. C'est une manière de réagir contre la corruption qui règne dans l'Église. Mais Érasme accentue à ce point ces caractéristiques que des spirituels et des réformateurs eux-mêmes l'accueillent sans bienveillance. D'où les interprétations contradictoires de son action. Notons que le mouvement érasmien déborde le courant spirituel érasmien. Celui-ci a certains traits qui font du mouvement lui-même le point de départ de nombreuses réformes spirituelles, qui préparent celles du concile de Trente. Cette distinction peut prévenir des erreurs d'interprétation.

Il est évident qu'il y eut en Espagne un intérêt croissant pour l'Écriture, principalement pour saint Paul. Une rénovation chrétienne fut tentée au milieu de grandes déficiences spirituelles (1520-1556), et l'influence des érasmiens y est manifeste, par leur haute formation humaniste et leurs connaissances bibliques. Jean d'Avila, suspect d'illuminisme avant 1533, vit de cet esprit, en même temps que d'autres personnages illustres, qualifiés érasmiens (M. Bataillon, *loco cit.*, t. 2, p. 50 svv).

L'influence érasmienne est évidente, par exemple, sur la doctrine du recueillement intérieur, de l'oraison, de l'esprit et de la valeur des œuvres. Ce qui peut s'interpréter comme une réaction contre la dégénérescence spirituelle existant jusque dans les monastères. Cette influence apparaît chez des maîtres autorisés, tels Louis de Grenade, J. López de Segura (cf DS, t. 3, col. 394-395), J. L. Vivés dans ses *Diálogos espirituales*. Sainte Thérèse *(Libro de su vida)* s'oppose elle aussi à ce style de vie dépourvu de spiritualité authentique, contre lequel les érasmiens avaient lutté.

Ce courant, qui ne méprisait pas les pratiques extérieures, ni ne les condamnait, en accentuant l'intériorité aboutissait parfois au mépris des formes extérieures; ce n'était pas une conséquence de ses principes, mais de l'adaptation aux circonstances. Il faut en dire autant de l'esprit d'indépendance; ses traces dans la vie spirituelle sont comme excusées par les circonstances, mais non justifiées.

Ces tendances avivèrent l'opposition entre érasmiens et autorités ecclésiastiques ou monastiques. Dans une intention de réforme, on accentua l'insubordination, de nombreux religieux et prêtres dépassèrent les bornes. L'érasmisme se plaçait au nombre des sectes qui menaçaient le véritable esprit religieux.

De ces vicissitudes et du manque de documentation sont nées des interprétations du courant érasmien différentes et même contradictoires. Nous ne sommes pas toujours d'accord avec M. Bataillon; car toute ressemblance n'indique pas pour autant contact et influence.

Il ne fait aucun doute, en fin de compte, que l'érasmisme inaugure une rénovation et un esprit intérieur qui donneront des fruits abondants.

E. Boehmer, *Erasmus in Spanien*, dans *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, t. 4, 1862, p. 158-165. — A. Bonilla y San Martín, *Erasmo en España. Episodio de la historia del Renacimiento*, dans *Revue hispanique*, t. 17, 1907, p. 379-548. — A. Castro, *Erasmo en tiempo de Cervantes*, dans *Revista de filología española*, t. 18, 1931, p. 329-389. — M. Bataillon, *Erasmo y España*, *passim*. — V. Beltrán de Heredia, *Erasmo y España*, dans *La Ciencia tomista*, t. 57, 1938, p. 544-582; *Las corrientes.., passim*. — A. Castro, *Lo hispánico y el erasmismo*, dans *Revista de filología española* (Buenos Aires), t. 2, 1940, p. 1-34; t. 4, 1942, p. 1-66. — M. Bataillon, *L'Espagne religieuse*, dans *Bulletin hispanique*, t. 52, 1950, p. 6-26. — A. Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Santiago du Chili, 1949. — E. Asensio, *El erasmismo.., passim*. — B. Llorca, *Erasmo y España*, dans *Salmanticensis*, t. 1, 1954, p. 183-197. — P. Groult, *Les courants..*, p. 218-221. — R. G. Villoslada, art. Érasme, DS, t. 4, col. 925-936. — Voir Bibliographie plus complète, col. 1177.

2° **Courant biblique.** — La Bible est la source profonde des spirituels de l'âge d'or, aussi sera-t-elle présentée sous cet aspect un peu plus loin (col. 1154). On ne peut cependant oublier que le retour à la Bible, si fécond au 16e siècle, a été sinon provoqué, du moins profondément influencé par l'érasmisme et les courants apparentés.

3° **Italianisme.** — Les études de V. Beltrán de Heredia, de Robert Ricard, de Pierre Groult, de Dominique de Santa Teresa ont permis de déterminer l'existence d'un courant italianisant dans la spiritualité espagnole. Parler d'influence ne suffirait pas (E. Asensio, *El erasmismo..*, p. 85-93). Cependant, les contacts spirituels avec l'Italie ne nous sont connus que d'une façon fragmentaire. Aussi y a-t-il quelque imprécision à vouloir donner, comme le fait P. Groult (*Les courants..*, p. 219), comme source de la spiritualité espagnole, Savonarole, Baptiste de Crema, Séraphin de Fermo et Gilles de Viterbe.

Les manifestations de ce courant sont diverses. Les contacts relevés entre Seripando et la vie spirituelle espagnole restent superficiels. L'influence de Savonarole a été beaucoup mieux étudiée. V. Beltrán de Heredia parle d'une sorte d'*invasion savonarolienne*, qui affecta la conception même de la vie spirituelle et les formes d'oraison. On a cru y reconnaître une saveur érasmienne (A. Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, p. 149), parce que, chez le célèbre Dominique de Montemayor, on découvre certaines affinités avec l'érasmisme. E. Asensio (*loco cit.*, p. 89-92) estime exagérée l'influence de Savonarole; l'attitude et les tendances de Montemayor s'expliquent dans le climat spirituel de l'époque.

Les auteurs italiens les plus marquants de ce courant sont Baptiste de Crema et Séraphin de Fermo. La mystique, l'esprit d'oraison et le caractère enthousiaste de Crema se répandirent surtout par la traduction de son *Tratado de la victoria de si mismo* (Valladolid, 1550) faite par Melchior Cano. Cf DS, t. 2, col. 75-76 et 153-156. Le prestige de Cano garantissait l'ascendant de Crema et celui de Séraphin, dont il laissait espérer la traduction. Cependant, Cano, plus tard, n'eut plus que mépris pour Crema, dont il blâmait la promesse d'une perfection trop rapide. La traduction espagnole des œuvres de Séraphin de Fermo (Anvers, 1556) accuse encore le courant italianisant. Ce qui renforça l'influence de l'*Apologia* de l'œuvre de Séraphin, écrite par Bonaventure Cervantes y Morales; ce propagandiste enthousiaste de la spiritualité italienne offrait de traduire tout Crema (cf DS, t. 2, col. 156).

L'*Apologia* semble toutefois décolorer Fermo. Elle atténue ses excès d'expression sur l'orgueil ou les mérites des gens mariés, thème dont se méfiait l'Inquisition; elle propage et complète sa méthode d'oraison, mais écarte certaines outrances sur l'oraison vocale.

Chez les franciscains espagnols, on rencontre de nombreuses réminiscences italianisantes, notamment à propos des méthodes d'oraison. Il y a, au milieu d'eux,

quelques sympathisants de Savonarole et même d'Érasme. François d'Evia accepte la définition de l'oraison donnée par Savonarole et dévoile des tendances à l'illuminisme (*Libro llamado Itinerario de la oración*, Medina del Campo, 1553; condamné par l'Index de Valdés, 1559).

Alexis de Venegas † 1554, chaud partisan de Séraphin de Fermo, accentue le courant italianisant. Dans son *Epistola al lector* il exalte Séraphin et son apologiste B. de Morales : ils offrent, en une belle langue, une spiritualité si solide qu'elle supplantera une littérature sans valeur doctrinale par sa simplicité, son intériorité, sa sincérité, son attrait pour la vie d'oraison.

Gilles de Viterbe † 1531, introduit par Denys Vázquez † 1539 qui avait suivi ses cours à Rome, eut sa part d'influence dans cet italianisme espagnol, influence cependant secondaire, car elle ne porte que sur la prédication. Vázquez, dans ses sermons, interprète l'Écriture et donne la primauté à la parole de Dieu, à la manière de son maître (*Sermones*, éd. G.-F. Olmedo, coll. Clásicos Castellaños 123, Madrid, 1943).

E. Asensio (*loco cit.*, p. 125-126), qui a voulu voir une manifestation d'italianisme dans le fameux sonnet : *No me mueve, mi Dios, para quererte*, pense que c'est la meilleure formule de l'esprit d'abandon à Dieu et qu'elle est d'origine italienne. Il est malaisé de conclure, même si l'argument doctrinal est valable.

Nous pourrions nous demander si la dévotion andalouse au nom de Jésus ne serait pas aussi d'origine italienne (H. Sancho, *Notas históricas sobre la devoción al Nombre de Jesús en Andalucía*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 4, 1943, p. 371-380). Mario Martins croit en l'influence de Jacopone de Todi sur le poète portugais André Díaz (bien qu'il appartienne au 15e siècle, † 1437; cf DS, t. 3, col. 856-857), propagateur de cette dévotion; ce que confirme R. Ricard. Que cette forme poétique soit passée du Portugal en Espagne s'explique aisément; à moins qu'elle ne soit arrivée jusqu'à Díaz par l'intermédiaire d'auteurs espagnols! En 1576, on publie à Lisbonne, traduits en espagnol, les poèmes de Jacopone : *Cantos morales espirituales y contemplativos*.

Cet italianisme espagnol se caractérise par la simplicité et l'intériorité; c'est l'esprit même de la peinture italienne de la renaissance, spirituel et profond, transposé dans l'enseignement et la vie spirituelle, qui répand sur tout un très grand respect de la divinité. Sans entrer ici dans le détail, on peut affirmer que la spiritualité espagnole participe en majeure partie à ce caractère italianisant, qui préparait la grande floraison spirituelle. On retrouve, en effet, de nombreuses influences, des contacts doctrinaux, littéraires et poétiques, qui expliquent ce courant.

P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia..*, p. 217-225. — M. Bataillon, *Erasmo y España*, *passim*. — V. Beltrán de Heredia, *Las corrientes...* — E. Asensio, *El erasmismo..*, p. 85-93. — P. Groult, *Spirituels d'Italie et d'Ibérie*, dans *Les lettres romanes*, t. 7, 1953, p. 246-250. — M. Martins, éd. d'André Dias, *Laudes e Cantigas spirituais*, Lisbonne, 1951; compte rendu de R. Ricard, dans *Les lettres romanes*, t. 7, 1953, p. 397-400. — Dominique de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, Rome, 1957, *passim*. — R. G. Villoslada, *Renacimiento y humanismo*, *loco cit.*, p. 369-370.

4° Socratisme chrétien, « sénéquisme » et courant arabisant. — 1) R. Ricard a mis en lumière un courant de **socratisme chrétien** à l'âge d'or. La connaissance de soi est une notion traditionnelle que les spirituels espagnols ont recueillie. Ils lui ont donné toute son importance : connaissance du tempérament, du caractère, des qualités, des aptitudes, des défauts pour jauger la force spirituelle de l'âme; connaissance qui implique l'examen régulier de la conscience et soutient le combat spirituel; connaissance théologique de la condition de créature et de la dignité de l'âme, qui peut conduire à la connaissance de l'amour de Dieu. Il faudrait citer à peu près tous les auteurs spirituels classiques de l'époque, si l'on voulait énumérer ceux qui insistent sur ces aspects de la connaissance de soi.

R. Ricard, *Sainte Thérèse et le socratisme chrétien*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 46, 1945, p. 139-158; *Notes et matériaux pour l'étude du « socratisme chrétien » chez sainte Thérèse et les mystiques espagnols*, dans *Bulletin hispanique*, t. 49, 1947, p. 5-37, 170-204; t. 50, 1948, p. 5-26; *Compléments*, t. 51, 1949, p. 407-422. — Fidèle de Ros, *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, append. 2 La connaissance de soi chez les spirituels espagnols, p. 341-344. — J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. 2, Paris, 1956, ch. 8 append. Le socratisme chrétien dans la tradition médiévale et chez les spirituels espagnols, p. 835-838.

2) Peut-on parler de **sénéquisme** chez les spirituels de l'âge d'or, comme l'a fait, par exemple, P. Sainz Rodríguez (*Introducción a la historia..*, p. 180-182)? — Cette influence se manifeste clairement au 16e siècle dans le domaine moral et ascétique (voir *supra*, col. 1132). Au 17e siècle on note, en général, moins d'affinité avec d'autres idéologies. La doctrine morale de Sénèque, épurée et christianisée, est, en effet, la source doctrinale de beaucoup de nos écrivains. Mais on peut douter que cette influence soit une caractéristique propre a la spiritualité espagnole.

L'influence de Sénèque rencontre un terrain préparé par le prestige dont jouissait le philosophe stoïcien au 15e siècle et par les préférences de la cour littéraire du marquis de Santillane. Érasme publie en 1529 la première édition critique de Sénèque et contribue fortement à la diffusion de la doctrine en Europe. En 1493 et 1551, on réédite à Séville la traduction de Boèce faite par le dominicain Antoine Genebreda † 1395, *Vergel de consolación o Boecio, De consolación*, fortement teinté de Sénèque. D'autres ouvrages du même genre apparaissent à cette époque.

Des auteurs donnèrent un caractère spirituel à cet enseignement et le proposèrent comme base de l'ascétisme chrétien. Classique à cet égard est le *Tratado de la tribulación* de P. Ribadeneira (Madrid, 1589). Le carme Jérôme Gracián, les spirituels de l'école augustinienne, tel Alphonse de Orozco, ou le dominicain Louis de Grenade essaient de « christianiser » cette philosophie païenne.

L'influence de ce courant, en définitive, semble infime. Il a contribué peut-être à faciliter la diffusion du moralisme chrétien et de la doctrine ascétique de l'Église.

Bruno de San José, *El Senequismo y san Juan de la Cruz*, dans *El Monte Carmelo*, t. 50, 1942, p. 381-424. — M.-J. González-Haba, *Séneca en la espiritualidad española de los siglos* XVI *y* XVII, dans *Revista de filosofía*, t. 9, 1952, p. 287-302.

3) La longue présence des musulmans sur le sol de la péninsule et leurs contacts, tantôt pacifiques et tantôt belliqueux, avec les royaumes chrétiens, conduisent à se demander si le **mysticisme islamique** a exercé une influence sur la spiritualité catholique en Espagne. Après avoir soulevé une première fois la question dans *El Islam cristianizado* (Madrid, 1931, p. 222-215 et 272-274), l'arabisant et théologien espagnol Miguel Asín Palacios l'a étudiée en l'appliquant au cas du *soufi chadhili* Ibn 'Abbād (né à Ronda vers 1330, mort à Fès vers 1390) et de saint Jean de la Croix (*Un précurseur hispano-musulman de saint Jean de la Croix*, dans *Études carmélitaines*, t. 17, 1, 1932, p. 113-167, et *Un precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz*, dans *Al-Andalus*, t. 1, 1933, p. 7-79, repris dans

Huellas del Islam, Madrid, 1941, p. 235-304). Chez le *soufi*, Asín met surtout en lumière la doctrine du renoncement aux charismes et souligne la place qu'y occupe le symbole de la nuit purificatrice; il suggère l'hypothèse d'une transmission littéraire des symboles chadhilites à l'école carmélitaine par l'intermédiaire des morisques.

Tout en reconnaissant l'intérêt et la fécondité de cette interprétation, Jean Baruzi (*Sur une hypothèse d'Asin Palacios*, dans *Problèmes d'histoire des religions*, Paris, 1935, p. 111-151) n'a pas cru devoir la retenir, parce qu'une démonstration rigoureuse lui paraît impossible. A ses yeux, d'ailleurs, aucune des analogies doctrinales et des coïncidences lexicographiques alléguées n'impose une idée de filiation (p. 147), et il ajoute : « Il y aura toujours des affinités profondes entre toute doctrine qui se fondera sur Dieu seul, qui éliminera tout ce que nous croyons Dieu et qui n'est pas Dieu, qui se refusera à voir Dieu en ce qui nous paraît être ses traces, et la doctrine de saint Jean de la Croix » (p. 149).

Le problème a été repris par Paul Nwyia s j (*Ibn 'Abbad de Ronda et Jean de la Croix*, dans *Al-Andalus*, t. 22, 1957, p. 113-130), dont les conclusions sont résolument négatives : la doctrine du renoncement aux charismes, du reste classique en Islam, n'est pas la pièce maîtresse de la spiritualité d'Ibn 'Abbad et, chez les mystiques de l'école chadhilite, la « nuit » purificatrice reste loin des purifications contenues dans le symbolisme des nuits sanjuanistes. Quant à la diffusion parmi les morisques des théories mystiques chadhilites, Asín est le premier à déclarer que c'est un point sur lequel nous ne possédons pas de données positives.

D'une manière plus générale, l'Islam a fait au christianisme, orthodoxe ou hétérodoxe, de si nombreux emprunts que, lorsqu'on essaie de déceler une influence de la spiritualité islamique, on est toujours exposé à prendre pour des éléments musulmans des idées et des doctrines qui relèvent en fait de la tradition chrétienne elle-même. Peut-être, toutefois, marche-t-on sur un terrain plus ferme lorsqu'on envisage, comme le fait Miguel Asín Palacios lui-même (*Šāḏilīes y alumbrados*, série d'articles posthumes, partiellement élaborés, publiés dans *Al-Andalus* de 1944 à 1951), l'influence du soufisme chadhilite sur le mouvement des *alumbrados* et *dejados*, dont les racines demeurent néanmoins bien difficiles à discerner.

5° Courant de l'illumination intérieure. — L'illuminisme spirituel a été interprété comme une forme hétérodoxe de la vie spirituelle. Il l'est certainement, pris dans tout son contexte et dans le sens universel et historique du terme. Il existe cependant des manifestations d'une tendance à l'illumination spirituelle, qui ne frôle en rien l'hérésie ni l'interdit. Elle constitue une dominante de la vie d'oraison et de la perfection, qui conduisit des spirituels au sommet de la mystique. C'est à cette tendance (la seule que nous retenions ici; les hétérodoxes seront étudiés plus loin) que se formèrent les maîtres espagnols; elle apparaît dans la première moitié du 16e siècle et s'épanouit dans la seconde.

Alumbrado, dans son sens premier (on le trouve à l'état pur et sans gauchissement aucun dans la traduction des lettres de sainte Catherine de Sienne, Alcala, 1512), désignait un groupe ou genre de personnes qui cherchaient la perfection spirituelle par l'illumination intérieure, la pratique des conseils évangéliques, l'amour et l'humilité, surtout par la vie d'oraison et la connaissance des Écritures.

Beaucoup d'entre elles sont tombées, par la suite, dans un illuminisme condamné; en fait, d'autres éléments sont intervenus. Certains illuminés, par exemple, sont aussi des érasmiens : Bernardin Tovar, Jean de Valdés † 1541, Michel d'Eguia † 1546, si tant est que l'érasmisme ne puisse être considéré comme source de l'illuminisme. Quoi qu'il en soit, avant ces aberrations, il existait une tendance saine à la vie de contemplation, d'illumination spirituelle, qui donna plus tard d'excellents fruits.

L'illuminisme espagnol, lorsqu'il est acceptable, est apparenté à d'autres formes de spiritualité, notamment à la *devotio moderna*, ce qui n'exclut pas l'esprit biblique et le courant italianisant, favorables eux aussi à la vie contemplative. Le renouveau spirituel que patronait la *devotio moderna* favorisait la vie illuminative par une « dévotion » élevée et affective, à la manière franciscaine. La *devotio moderna* est un facteur d'influence décisif pour une vie authentique d'oraison mentale.

La *Via spiritus, o de la perfección espiritual del alma* (Séville, 1532, plusieurs rééditions les années suivantes; à l'Index en 1559) de Barnabé de Palma est l'ouvrage classique sur l'illumination, malgré des tendances hétérodoxes. Fidèle de Ros a laissé entendre que la *Via* pourrait être la source d'écrivains spirituels espagnols. E. Asensio (*loco cit.*, p. 82-83) met en relief les points suspects de l'ouvrage : dépréciation de la vie active et de l'oraison vocale, invitation constante à la quiétude de l'esprit, tendance au repos et à laisser œuvrer Dieu, préférence marquée donnée à l'oraison mentale et à la science spirituelle de l'âme (sur la doctrine et l'influence de la *Via spiritus*, voir les articles de B. Bravo, dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 35-74, 115-138, 235-260, 335-352).

Les condamnations portées contre les hétérodoxes n'entravèrent que peu le courant de l'illuminisme spirituel. Les meilleurs traités sur l'oraison et la contemplation en sont le fruit : les plus beaux chapitres des franciscains Alphonse de Madrid et Osuna, ou de Louis de Grenade, ce qu'il y a de plus choisi dans la spiritualité de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Et dès le début du 17e siècle, la littérature spirituelle a pour base l'illumination intérieure : l'école carmélitaine, par exemple, avec ses multiples ouvrages sur la vie et la science de l'oraison et de la contemplation, ou encore le franciscain Jean des Anges et le carme observant Michel de la Fuente, etc. Il suffirait enfin de rappeler l'ascendant et le prestige du pseudo-Aréopagite chez les spirituels espagnols, précisément sur la doctrine de l'illumination de l'âme. Voir DS, t. 3, col. 386-416.

A citer comme ouvrages de la même tendance : *Tratado de oración* du chanoine Antoine de Porras, Alcala, 1552; Christophe Ruiz vers 1550 en publie un sous le même titre; Jean Bernal Díaz de Luco, *Soliloquia. Suma breve y compendiosa con la qual se puede despertar el alma cristiana a contemplar consideraciones muy altas*, 1541 (cf DS, t. 3, col. 857); *Contemplaciones muy devotas... con un tratado de mystica Theologia*, adressé aux âmes retirées dans *la vie solitaire contemplative* (publié sous le nom de Pierre Ciruelo, Alcala, 1543; DS, t. 2, col. 910); et la *Theologia mystica* d'Augustin de Saint-Ildefonse, Alcala, 1644 (DS, t. 1, col. 1136).

6° Courants spirituels des ordres religieux. — La réforme des ordres religieux entreprise à l'âge d'or (trinitaires déchaussés, mercédaires, augustins, franciscains, etc) donne du relief à leurs doctrines et à leurs enseignements. Si l'influence réformatrice de certains ordres se fit à peine sentir au dehors, —

aussi est-il difficile de les cataloguer parmi les écoles de spiritualité —, d'autres réformes au contraire ont imprimé à des ordres anciens un tel élan et un caractère si personnel qu'elles ont constitué autant de nouveaux courants spirituels. A ces réformes s'ajoute l'apport original des fondations nouvelles, comme celle des jésuites.

On peut distinguer comme trois tendances dans ces réformes, nullement hétérogènes l'une à l'autre, mais préférentielles : *affective*, *intellectuelle*, *éclectique*.

1) La **tendance affective** fait prédominer l'élément affectif et sensible sur l'élément intellectuel et spéculatif. Retenons ses traits essentiels : l'oraison affective, principalement sur l'humanité du Christ et les mystères de la Passion; la considération du Christ-Homme, objet de notre imitation et chemin pour parvenir au Père. Les thèmes généraux sont les béatitudes et l'amour de Dieu. Il est représenté surtout par les auteurs franciscains, fidèles à la tradition de leur ordre, tels Alphonse de Madrid, François d'Osuna † 1540, Bernardin de Laredo † 1540 et Jean des Anges † 1609, par quelques augustins et nombre de jésuites fidèles aux sources de la spiritualité ignatienne.

2) La **tendance intellectuelle** maintient la prééminence de l'entendement sur la volonté. La considération de Dieu, la méditation des vérités éternelles sont développées sous une forme rationnelle et théologique. Les affections spirituelles sont comme des conséquences du caractère intellectuel de l'oraison. Ce courant est celui de l'ordre dominicain, auquel on peut rattacher bien des jésuites et quelques bénédictins.

3) La **tendance éclectique**, est présentée par P. Sainz Rodríguez comme *espagnole*. Entendement et cœur jouent un même rôle dans la vie spirituelle. Cette harmonie est celle de l'école carmélitaine; y prédomine la tendance mystique à l'illumination intérieure, que guide ce principe fondamental : dans la vie mystique connaissance et amour vont de pair, car la très haute connaissance est inspirée par l'amour et l'amour est comme le fruit d'une si haute connaissance.

4) En fonction d'autres modalités, on pourrait distinguer un courant d'**action** et un courant de **contemplation.** L'aspect contemplatif prédomine, par exemple, chez les carmes, les trinitaires réformés ou les bénédictins. Ailleurs, l'accent est mis sur la vie active, notamment chez les dominicains, les franciscains, les jésuites, chez Jean d'Avila et dans les instituts à but apostolique. La spiritualité de l'âge d'or harmonise, en effet, action et contemplation, apostolat et vie d'oraison. Thérèse de Jésus en est le meilleur représentant.

B. Sources. — Déterminer les sources doctrinales de la spiritualité de l'âge d'or est complexe, sinon impossible. Le panorama des multiples courants spirituels, les interférences entre tant d'écrivains, les circonstances historiques de la formation de certains maîtres constituent un ensemble trop divers pour qu'on puisse préciser les antécédents d'une si riche spiritualité. Il serait plus aisé de décrire ceux de certains auteurs, soit parce qu'ils signalent leurs emprunts, soit parce que certaines de leurs conceptions sont comme l'apanage d'une autre école. Or, une source doctrinale, à l'encontre d'une simple citation, indique une détermination de la pensée, elle est comme un sceau imprimé dans un drocessus doctrinal sous une influence étrangère. C'est bien de thèmes doctrinaux, empruntés mais incorporés à notre spiritualité, dont nous voulons parler. Cependant, il faut mettre à part et au-dessus de tout la source essentielle, qu'est la sainte Écriture.

1° **L'Écriture.** — L'âge d'or présente un caractère biblique aux aspects divers. Tandis qu'au 16e les auteurs recherchent dans les livres inspirés la source de leur enseignement, guidés par une exégèse ascétique et une interprétation toute prudente, au 17e un grand nombre préfèrent l'allégorie et la métaphore, et espèrent découvrir dans la Bible la confirmation des phénomènes, même les plus élevés et extraordinaires, de la vie spirituelle. La Bible devenait un livre de sagesse divine pour les théologiens et les savants, et un livre de règle de vie intérieure pour les spirituels. Ce dernier aspect nous intéresse davantage.

Le courant spirituel qui se développe avant 1565 cherche dans la doctrine révélée un appui qui garantisse ses diverses formes, et, — c'est là son mérite —, veut transmettre les richesses de la Bible : l'exemple unique de Jésus-Christ d'abord, puis l'attention aux enseignements de l'ancien Testament, enfin la pratique des vertus (patience de Job, obéissance d'Abraham, etc, renoncement au monde, vie d'intimité avec Dieu, expliquée par la vie de Moïse, d'Élie et d'Élisée, des pâtriarches et des prophètes).

Certains facteurs historiques expliquent l'influence de ce renouveau scripturaire, tels la multiplicité des chaires bibliques dans les universités et l'enseignement monastique.

A Valence, par exemple, dès avant 1540, un règlement élaboré sous la vigilante attention de saint Thomas de Villeneuve, prévoit que l'enseignement théologique sera couronné par l'étude de la Bible et des Lieux saints. Les *Annotationes decem ad sacram Scripturam* (Valence, 1547) de Pierre-Antoine Beuter en sont comme le fruit; chroniqueur et partisan d'idées de saveur érasmienne, l'auteur désire éveiller chez les étudiants le goût spirituel des Livres saints et lancer un appel en faveur d'une rénovation biblique de la vie spirituelle.

A l'abbaye bénédictine de Sahagun (Léon), centre renaissant comme Burgos et Valladolid, l'abbé François Ruiz publie (Lyon, 1546; Paris, 1547) des *Regulae 333 intelligendi Scripturas sacras*; ce n'est ni une propédeutique, ni un travail d'exégèse, mais un ouvrage de culture qui donne un enseignement spirituel de la Bible vivant et actuel (E. Asensio, *loco cit.*, p. 45-47).

Les deux universités d'Alcala et de Salamanque dirigent le mouvement culturel et spirituel commençant, et leur rayonnement est important. Elles s'efforcent d'établir une *tradition hébraïque*, qui maintiendrait l'influence de l'Écriture dans la vie chrétienne et lui donnerait sa marque. Un Alphonse de Zamora † 1531, un Cyprien de la Huerga † 1560, plus tard un Louis de León † 1591 et un Benoît Arias Montano † 1598 en furent de bons artisans; savants exégètes, ils se préoccupent d'alimenter la vie spirituelle de leurs auditeurs et lecteurs.

Gauthier de Trejo † 1550 (*In Sacrosancta Jesu Christi quatuor Evangelia*, Séville, 1554), commentateur de saint Paul, est un modèle du genre. Il sait faire ressortir l'efficacité exemplaire des Évangiles, reflet de l'action et de la vie de Jésus, et tirer profit des enseignements des Pères (Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand, etc) comme des auteurs médiévaux (les victorins, Thomas d'Aquin, Duns Scot, etc). Une de ses idées favorites est de considérer le chrétien en *miles Christi*; il développe le concept de milice, décrite par saint Paul, réaffirme les promesses du baptême, et aussi bien les récompenses et les châtiments futurs. Le sens spirituel se poursuit ainsi dans tout l'ouvrage, où passe le style de la mystique et même de la

scolastique médiévales. Le mérite principal de Trejo n'est pas tant d'avoir été l'un des initiateurs de la spiritualité biblique espagnole que d'avoir contribué à créer un climat favorable à des œuvres comme celles de Louis de Grenade, d'Alphonse de Orozco, de Louis de León et de Jean de la Croix.

Certains auteurs vécurent profondément de ce courant biblique, mais suscitèrent l'opposition. Melchior Cano, par exemple, était ombrageux à l'égard de ces théologiens de l'Écriture, dont les interprétations différaient de celles de leurs devanciers. Cano soupçonna même d'esprit protestant quelques-uns de ces maîtres. Cette attitude ne fut guère imitée.

Au 16e siècle, le paulinisme semble dominer. Des auteurs comme Paul de León (*Guia del cielo*, 1553), François d'Osuna, Jean d'Avila *(Audi filia)*, Louis de Grenade, centrent une grande partie de leur enseignement sur la doctrine de saint Paul : le *mystère du Christ* est source des *biens*, des *richesses* et des *mérites* surnaturels, c'est le bienfait de l'âme, qu'elle vit dans l'oraison et la méditation. En fait, pendant la première moitié du siècle, les auteurs semblent utiliser de préférence les enseignements du nouveau Testament. Alphonse de Madrid et Bernardin de Laredo, par exemple. Ensuite et jusqu'en 1650, on essaie d'expliquer par la Bible les états spirituels; sainte Thérèse et saint Jean de la Croix exposent leur enseignement mystique à partir surtout de la Bible.

Jean des Anges † 1609, franciscain de tendance affective pour qui l'enseignement biblique sur l'amour de Dieu est primordial, voit dans le Cantique des Cantiques le symbole de l'union de Dieu et de l'âme. Les mystiques carmélitains, Jérôme Gracián † 1614, Jean de Jésus-Marie † 1615, Thomas de Jésus † 1627, Joseph de Jésus-Marie † 1629, sont, sur ce point, les dignes élèves de leur maître Jean de la Croix. Ils établissent d'après l'Écriture les fondements de la contemplation et de l'illumination spirituelle. Michel de la Fuente † 1626, carme observant, explique les textes inspirés selon la doctrine sanjuaniste, aussi bien au point de vue exégétique et littéral que pastoral et mystique. Un grand nombre d'auteurs, parmi lesquels surtout des jésuites et des dominicains, utilisent aussi la Bible à titre d'*exemplum*. Cette manière de se servir de l'Écriture mériterait d'être étudiée davantage (cf R. Ricard, *Pour une histoire de l'exemplum dans la littérature religieuse moderne*, dans *Les lettres romanes*, t. 8, 1954, p. 199-223); art. Exemplum, DS, t. 4.

Le climat favorable à une spiritualité biblique existait en Espagne. Peut-être certains auteurs y ont-ils contribué plus que d'autres, mais, à parler en général, il semble le fruit spontané de la vie et des courants spirituels rénovés.

M. Bataillon, *Erasmo y España*, *passim*. — E. Asensio, *El erasmismo..*, p. 45-48. — J. Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949; compte rendu : E. Hoornaert, dans *Les lettres romanes*, t. 7, 1953, p. 406-411. — P. Groult, *Les courants..*, *passim*. — Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, Rome, 1957, p. 329-330. — DS, art. Écriture sainte, *16e siècle*, t. 4, col. 209-226; 248-253 : S. Jean de la Croix et la Bible.

2° **La théologie patristique et médiévale** a fourni de nombreux éléments doctrinaux aux écrivains de l'âge d'or, la première parvenant habituellement par le biais de la seconde.

Bien que les Pères grecs aient passé à peu près inaperçus, les *Règles monastiques* de saint Pacôme et de saint Basile, et les traités ascétiques de saint Jean Chrysostome jouirent d'une grande influence. Les *Institutiones de moribus* (ou *Ascetica*) de Basile parvinrent avant 1500 à leur quatrième édition (Burgos, Salamanque et Pampelune).

Parmi les Pères latins les plus importants, pour nos spirituels, sont saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Léon le Grand et saint Grégoire le Grand, sans omettre le pseudo-Denys (DS, t. 3, col. 386-416).

Jérôme, le défenseur de la vie monastique contre Vigilance, est cité maintes fois, de même que les lettres et traités ascétiques du pseudo-Jérôme. La source patristique latine la plus influente est la doctrine d'Augustin sur l'amour de Dieu et la charité, son enseignement sur la vie d'oraison et la contemplation, les pratiques de la vie spirituelle, la pénitence et les vertus, enfin, sa Règle monastique. D'Ambroise on commente (Louis de Grenade, par exemple) de préférence les règles ascétiques sur la virginité et sur l'efficacité de la prière. Grégoire est, après Augustin, l'auteur qui suscite le plus d'intérêt, notamment par ses *Morales* (traduction d'Alphonse Alvarez de Tolède, Séville, 1524 et 1549). On sait que sainte Thérèse les lut (cf L. Serrano, *Traducciones castellanas de Los Morales de san Gregorio*, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 3e série, t. 25, 1911, p. 389 svv). On traduisit les *Homélies sur Ézéchiel* et sur l'Évangile (Valence, 1542). Voir *supra*, col. 1126, 1128.

La spiritualité médiévale est source de la spiritualité espagnole, spécialement pendant le dernier tiers du 16e siècle et la première moitié du 17e.

A Barcelone, en 1499, on édite les *Méditations* de saint Bernard, qui sont de très grande importance pour la spiritualité espagnole, bien que d'autres œuvres du saint soient fréquemment citées par Louis de Grenade, Pierre Malón de Chaide, Jean de Anges et Jean de la Croix. On peut en rapprocher saint Anselme (*Meditationes muy devotas y muy contemplationes*, Tolède, 1504, 1567), saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, source indiscutable de la théologie spirituelle espagnole.

Au nombre des sources principales il faut ranger encore les contemplatifs de l'école de Saint-Victor, Hugues et Richard. Fidèle de Ros en a montré l'influence sur la doctrine de François d'Osuna et de Bernardin de Laredo; on la retrouverait ailleurs. L'*Imitation* devient un livre habituel de lecture spirituelle; à peu près tous les auteurs la citent, l'*Arte para servir a Dios* d'Alphonse de Madrid le prouve surabondamment (DS, t. 1, col. 389-391).

Certains points devraient être étudies à loisir, si l'on voulait traiter à fond la question des sources, par exemple le *Tractatus de regulis mandatorum* (Majorque, 1485, sous le nom de Jean Gerson) et la *Scala coeli* de Joannes Junior (Jean le jeune; Séville, 1497), car le prestige de Gerson était grand et la valeur de la *Scala* qui exposait la doctrine de la contemplation n'était pas négligeable. Bien des auteurs ont puisé dans ces traités auxquels on ne prête plus guère attention.

On ne saurait omettre de mentionner l'influence grandissante de l'école de *Raymond Lulle* : ses ouvrages spirituels sont imprimés, sa doctrine est expliquée, ses méthodes sont répandues. Si le 17e siècle marque un sommet du lullisme, on n'a pas manqué de rapprocher de la spiritualité de Lulle des auteurs importants du 16e siècle, tel saint Ignace de Loyola (cf les *Analogias biográficas* et les *Analogias doctrinales* établies entre les deux auteurs par J. Sabater, Palma de Majorque, 1955, et *Manresa*, t. 28, 1956, p. 371-384). Voir DTC, t. 9, col. 1134-1140; DS, t. 2, col. 1991; t. 4, col. 1120; et H. Hatzfeld, *Influence de Raimundo Lulio y Juan van Ruysbroeck en el languaje de los misticos españoles*, dans *Estuaios literarios sobre mistica española*, Madrid, 1955, p. 33-143.

3° **L'école mystique allemande** a été considérée comme une des sources principales de la mystique

espagnole de l'âge d'or. On a précisé son influence, surtout en ce qui concerne la vie d'oraison et la contemplation, et retenu les comparaisons employées par les auteurs espagnols pour expliquer les états surnaturels et décrire la vie mystique.

Pour préciser cette influence, il faudrait examiner un à un les textes et les expressions parallèles aussi bien que l'esprit et le milieu dans lequel évoluent les auteurs espagnols. Ceux-ci ne s'inspirent pas seulement de pages isolées ou de quelques textes de maîtres médiévaux de la mystique allemande, mais surtout de leur préférence pour la contemplation et l'illumination intérieure; comme eux, ils ont tendance à considérer les états et la structure surnaturelle et psychologique de l'âme comme le fondement de la vie spirituelle.

Ce sens de la contemplation si essentiel à la doctrine de Tauler et de Ruysbroeck se transmit à la spiritualité espagnole, qui vivait des mêmes aspirations. François d'Osuna, par exemple, le recueille dans son troisième *Abécédaire*, où il fait écho à l'union spirituelle la plus haute, l'union sans mode ou *modinescia*, déjà décrite par Ruysbroeck. Ce même esprit se retrouve chez Bernardin de Laredo et Pierre Malón de Chaide; il passe à sainte Thérèse qui lui donne élan et vitalité nouvelle dans le *Libro de su vida* et dans les *Moradas*, et à saint Jean de la Croix, qui en fait comme la note distinctive de sa spiritualité.

L'école mystique allemande est bien une source de la mystique espagnole. Les éléments de contact sont nombreux : la diffusion des principaux auteurs allemands (édités ou traduits en latin et en espagnol) et l'usage qu'en font les ordres réformés ou nouveaux, qui, faute de manuels propres à leur genre de vie, se nourrissent de livres spirituels venus d'ailleurs.

G.-J. Waffelaert, *Notanda quaedam utilissima in ordine ad rite intelligenda opera scriptorum contemplativorum*, dans *Collationes brugenses*, t. 17, 1912. — G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Bordeaux-Paris, 1923. — P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Louvain, 1927. — P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia..*, p. 115-138. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, t. 1, Avila, 1929, p. 21-59; *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, p. 37-50. — Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937. — J. Sanchís Alventosa, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro*, Madrid, 1946. — Fidèle de Ros, *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948. — B. García Rodríguez, *Taulero y san Juan de la Cruz*, dans *Vida sobrenatural*, t. 50, 1949, p. 349-362, 423-436. — Enrique del Sagrado Corazón, *Jan van Ruusbroec, como fuente de influencia posible en san Juan de la Cruz*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 9, 1950, p. 288-309, 422-442. — C.-M. Abad, *El venerable P. Luis de la Puente*, Comillas, 1954, p. 97-100. — DS, art. *Spiritualité* Allemande, t. 1, col. 328-331.

4° **La devotio moderna** a exercé sur la spiritualité espagnole une influence qui n'a pas été suffisamment étudiée. Son expansion fut surprenante. Elle était déjà bien connue en Espagne dès la réforme spirituelle de Jiménez de Cisneros. Le renouveau spirituel bénédictin de Montserrat, comme les méthodes d'oraison et de contemplation employées notamment par Louis de Grenade, ne sont pas séparables de la spiritualité de Windesheim. Sainte Thérèse elle-même nous transmet des enseignements sur l'humilité et la passion du Christ puisés indirectement à la même source.

On peut considérer comme un héritage de la *devotio moderna* : l'enseignement sur l'oraison, la distribution des thèmes de méditation, surtout l'importance donnée à la passion, thème central de l'œuvre de Gérard Groot. La réforme spirituelle et psychologique tentée par nombre d'auteurs au 16e siècle peut être à bon droit considérée comme née du mouvement lancé par Gérard de Zutphen qui enseignait et détaillait la méthode de purification de l'intelligence, de la mémoire et de la volonté. On ne peut nier que la doctrine de saint Jean de la Croix sur les trois puissances de l'âme, exposée dans la *Subida del Monte*, n'ait là un antécédent très net qu'on peut considérer avec beaucoup de probabilité comme sa source.

La *devotio moderna* est, en réalité, une source doctrinale plus par son esprit et ses enseignements que par les thèmes qu'elle a transmis. Le renouveau de la vie d'oraison en Espagne est dû en grande partie à l'esprit des frères de la Vie commune. Ce point a été plus particulièrement étudié en ce qui concerne saint Ignace, l'un des auteurs qui incarnent le mieux l'esprit du renouveau spirituel espagnol (P. Leturia, *La devotio moderna en el Montserrat de san Ignacio*, dans *Razón y fe*, t. 111, 1936, p. 371-385; DS, art. Dévotion moderne, t. 3, col. 727-747).

5° L'Occident rencontre le **platonisme** par la renaissance italienne, qui est fort accueillante à l'amour et à la beauté. Déjà, les spirituels espagnols ont pris contact avec le platonisme, en s'inspirant d'un Augustin ou d'un pseudo-Denys, qui avait tenté de christianiser le système platonicien. Par ailleurs, la théologie néo-scolastique espagnole, bien que fortement thomiste, se montrait favorable aux tendances platoniciennes. Le platonisme, christianisé par l'Aréopagite ou exalté par la renaissance (éditions, traductions et commentaires), parvenait ainsi à la connaissance des spirituels.

Trois thèmes ont retenu particulièrement l'attention : la beauté de Dieu, la psychologie et la dimension spirituelle de l'âme, les idées sur l'amour.

Louis de Grenade affirme qu'il puisa presque toutes ses idées sur la beauté de Dieu dans le *Banquet* de Platon, de même Jean des Anges (*Triunfos del amor de Dios*; cf DS, t. 2, col. 2015). Les idées platoniciennes sur l'amour se retrouvent surtout dans la *Conversión de la Magdalena* de Pierre Malón de Chaide, qui exprime bien la psychologie de l'âme devant la force de l'amour divin. Louis de León † 1591, Alphonse de Orozco † 1591, Jean-Eusèbe Nierenberg † 1658 et surtout Christophe de Fonseca † 1621 (*Tratado del amor de Dios*; cf DS, t. 2, col. 2020), eux aussi, « platonisent ». Il serait intéressant de préciser si la doctrine de François d'Osuna sur l'amour, qui a exercé tant d'influence sur sainte Thérèse, a des affinités platoniciennes. Saint Jean de la Croix, lui, a accepté les idées platoniciennes par l'intermédiaire d'Augustin, du pseudo-Denys et des victorins.

P. Sanz Rodríguez, *Introducción a la historia..*, p. 228-232. — L. Pfandl, *Historia de la literatura..*, p. 32-42. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. 2, Santander, 1940, ch. 7. — C.-M. Abad, *El venerable P. Luis de la Puente*, Comillas, 1954, p. 76-78.

6° **Expérience personnelle.** — La spiritualité espagnole de l'âge d'or n'est pas seulement un code de doctrine, ou une simple systématisation, mais elle est une floraison de sainteté. Elle a été racontée par les saints eux-mêmes. L'expérience fut leur meilleur maître. On pense surtout à sainte Thérèse, dont l'expérience fut une source abondante de connaissance qui se reflète en ses admirables livres; à saint Jean de la Croix, qui voit dans l'expérience comme la source première de connaissance aux diverses périodes de la vie spirituelle;

à saint Ignace de Loyola, qui, formé par son expérience de Manrèse, réalisa son code magnifique de règles spirituelles dans les *Exercices*. On pourrait rappeler bien d'autres noms, particulièrement les principaux représentants de chaque école de spiritualité. Que cela suffise pour montrer l'importance de l'*expérience* dans la vie spirituelle.

Les différents thèmes que nous avons évoqués ici ont été ou seront repris plus en détail dans le Dictionnaire, en présentant soit les principaux auteurs de l'âge d'or, soit les courants spirituels issus des ordres religieux (Bénédictins, Carmes, Chartreux, Ermites de Saint-Augustin, Frères mineurs, Frères prêcheurs, Jésuites, Mercédaires, etc), ou des points essentiels de doctrine spirituelle (Contemplation, Écriture sainte, Extase, etc).

Enrique del Sagrado Corazon.

3. DÉVIATIONS SPIRITUELLES ET INQUISITION

A. Illuminisme. — L'âge d'or atteignit des sommets spirituels. Les courants troubles cependant ne manquèrent pas, ni les ombres. L'illuminisme fut « l'ennemi intime de l'orthodoxie espagnole durant tout le 16e siècle », a écrit avec quelque exagération M. Bataillon (t. 1, p. 72). Il n'était pas l'ennemi de l'orthodoxie, mais surtout de l'authentique spiritualité et de la moralité, car en Espagne il n'y avait pas relâchement de la doctrine, mais bien des mœurs. De l'illuminisme nous n'avons qu'une connaissance fragmentaire. Des procès d'alumbrados ont disparu; d'autres n'ont pas encore été exhumés des archives et révéleront peut-être de nouveaux foyers d'illuminisme. Nos documents donnent cependant une vision d'ensemble de ce mouvement complexe : un au départ, il offre bientôt des tendances divergentes, voire rivales; aussi l'examen de mêmes documents a-t-il abouti parfois à des interprétations opposées.

1° **Origine et nature.** — On ne peut fixer la date de naissance de l'illuminisme ni en préciser les causes. D'aucuns en ont cherché l'origine dans les sectes médiévales : Albigeois, Bégards, etc. L'édit de 1525 y fait allusion. On y a vu l'influence de la mystique nordique (M. Menéndez y Pelayo), un germe protestant (J. Maldonado, H. C. Lea, E. Boehmer), une résurgence d'idéologie juive (M. Bataillon, M. la Pinta Llorente) ou musulmane (M. Asín Palacios). L'illuminisme est une phase du mouvement religieux européen, qui cherchait à remédier à la dégénérescence de la chrétienté : perte de prestige de la papauté, dégradation de la vertu et de la science dans le clergé, décadence des ordres religieux. Cet état de choses favorisait un certain subjectivisme en marge ou au mépris de la hiérarchie et de tout ce qui la représentait (cérémonies, sacrements, rites, etc); on retrouve quelque analogie dans le mouvement de la *devotio moderna* aux Pays-Bas, dans le paulinisme de Jean Colet en Angleterre, dans l'évangélisme de Lefèvre d'Étaples en France et dans le protestantisme de Luther en Allemagne. Les idées de réforme lancées en Espagne cristallisèrent un mouvement authentique de rénovation spirituelle, où les influences étrangères comptèrent sans doute pour peu. Cette situation explique le rôle que jouent des béates en grand renom de sainteté et *illuminées* de visions, *alumbradas* (« Un nuevo género de latría que ahora pulula », Pierre Martyr de Anglería † 1526).

Né de la réforme de Cisneros comme un authentique mouvement de renouveau intérieur (*supra*, col. 1151), l'illuminisme voit bientôt apparaître en son sein des tendances exagérées, des imprudences. Peu à peu des groupes, plus ou moins liés entre eux, se nouent; à l'occasion, on les accusera d'hétérodoxie et de sensualisme, et ils s'attacheront à de faux miracles ou à une sainteté hypocrite. On reconnaît chez eux un élan sincère et fervent de rénovation intérieure, la recherche d'un chemin spirituel pour y parvenir, une intériorisation exagérée fondée exclusivement sur l'illumination intérieure. En dehors de là, pas de doctrine ni de méthodes imposées, et les différences sont considérables.

2° **Situation de l'illuminisme en Espagne.** — On distingue deux phases : la première a pour centre le royaume de Tolède, la seconde l'Estrémadure et l'Andalousie; la première plus spontanée, plus authentique, plus pure, moins abâtardie et moins sectaire; la seconde a l'allure d'une secte; c'est là qu'apparaissent les béates; il y a des pratiques spirituelles particulières et moins de limpidité.

1) **Tolède.** — C'est dans le royaume de Tolède que se découvrent les premiers alumbrados. Pour être juste, il faudrait distinguer : *a*) les réformateurs visionnaires; *b*) les *recueillis (recogidos)*; *c*) les *abandonnés (dejados)*; *d*) le groupe de Françoise Hernández.

a) *Réformateurs visionnaires.* — « La béate de Piedrahita », Marie de Saint-Dominique, tertiaire dominicaine, y occupe la première place. Elle n'a aucune relation avec les autres groupes d'illuminés. Ses doctrines, pratiques et révélations l'éloignent des *abandonnés*; ses visions de réforme apparentées à celles de Melchior, la rapprocheraient des *recueillis*. Les manifestations sensuelles que relève son procès partial font songer à une déséquilibrée.

Melchior apparaît vers 1512. Personnage mystérieux, extravagant, il est originaire de Burgos et d'ascendance juive. Élevé à la cour d'Angleterre, il y sent l'appel de Dieu à la réforme et à la pénitence. Avec cette hantise il sillonne l'Espagne. Il porte tour à tour l'habit de tous les ordres religieux, mais il ne voit chez les moines que des esclaves des passions. Il visite la béate de Piedrahita, alors qu'il était peut-être dominicain; elle le confirme dans ses révélations et lui conseille de prendre l'habit de Saint-François. Avec l'autorisation du général, il parcourt les couvents de l'ordre, y prophétisant à la manière de Charles de Bovelles (cf DS, t. 1, col. 1894-1895).

Homme dévot par ailleurs, austère, adonné à l'oraison et, à ce qu'il semble, d'une grande humilité, le frère Melchior exerce un ascendant considérable. Ses révélations réformistes, son indépendance, son illumination intérieure « venue directement de Dieu », les foyers d'illuminisme qui surgissent partout où il passe le font considérer comme le premier grand pontife du mouvement.

b) *Recueillis (recogidos).* — Ce groupe garde l'orthodoxie doctrinale, morale et spirituelle des débuts du mouvement. Plus que de doctrine, c'est de méthode d'oraison et de réorganisation spirituelle qu'il faut parler. Ce « recueillement » se pratique surtout chez les franciscains : à La Salceda et à Pastrana dans la région de Guadalajara, à Escalona dans celle de Tolède. C'est un mouvement spontané, d'une spiritualité intérieure, personnelle, contemplative et ne s'attachant guère aux formules. François d'Osuna parvient à donner au « recueillement » une forme définitive dans son *Tercer Abecedario*, paru en 1527. Précurseur de cette doctrine

si importante dans la spiritualité espagnole, il est le meilleur représentant de la partie la plus saine des réformateurs franciscains (cf DS, t. 2, col. 2014). Car il ne manque pas d'exaltés qui ajoutent d'excitantes exagérations d'extases et de ravissements. Tels Jean de Olmillos, grand prédicateur, François d'Ocaña, visionnaire réformiste, François Ortiz, † vers 1547, dans son aveuglement pour Françoise Hernández.

c) *Les abandonnés (dejados)* sont les premiers illuminés que l'Inquisition poursuit en 1525, en les distinguant des *recueillis*. Nous ne connaissons leur doctrine que par le procès d'Alcaraz (1529), — celui d'Isabelle de la Croix a disparu —, et l'édit de 1525.

Les chefs en sont Isabelle de la Croix, couturière d'une humble famille, et Pierre Ruiz de Alcaraz, son disciple, père de dix enfants, comptable du marquis de Priego, puis prédicateur particulier au service du marquis de Villena à Escalona. Isabelle enseigne à partir de 1512. Cette date nous ramène à Melchior. Tous deux s'adonnent à la lecture de la Bible et à l'enseignement d'un genre de vie et de doctrine qu'ils appellent l'abandon *(dejamiento)*. Le procès nous apprend que la majorité des prosélytes sont « gente idiota y sin letras ». Ils ont leurs réunions et leurs « béateries ». Ils évitent de parler avec quiconque ne partage pas leurs idées; ils se singularisent dans leur vêtement et leur attitude. Ils sont opposés à toute dévotion extérieure. Alcaraz a en horreur les extases des *recueillis*; il se méfie de toute manifestation visible de l'amour divin, qu'il tient pour piège du démon, vanité ou comédie.

L'édit de 1525 est le premier document général officiel de l'Inquisition visant les alumbrados (édité par V. Beltrán de Heredia, d'après un exemplaire du 17e siècle; Angela Selke en connaît un du 16e; voir bibliographie). Signé le 23 septembre 1525 à Tolède par l'inquisiteur général Alphonse Manrique † 1538, archevêque de Séville, il condamne, en 48 propositions, la doctrine de l' « abandon » enseignée par Alcaraz. Une comparaison entre l'édit et le procès fait apparaître une quasi-identité. C'est du quiétisme et certaines propositions sont hérétiques.

L'homme doit « s'abandonner totalement à l'amour de Dieu qui lui enseignera ce qu'il a à faire et à ne pas se préoccuper des choses extérieures, qui ne sont que des attaches ». « L'amour de Dieu dans l'homme est Dieu... Il dirige les personnes de telle manière qu'elles ne peuvent pécher ni mortellement ni véniellement » (prop. 9). Aller contre cet abandon à l'amour de Dieu est péché (prop. 40). L'abandon à Dieu est le but de la perfection. C'est une destruction et une annihilation de la volonté propre et de la liberté humaine. Mais c'est l'œuvre la plus haute que le libre arbitre puisse choisir. Tout ce qui est abandon est vertu, même si en soi il y a péché, et inversement. Ainsi Alcaraz devient-il l'ennemi des dévotions extérieures et des cérémonies (prop. 13-19), de la confession (prop. 7-8) et des prières vocales (prop. 20-22); d'où encore son rejet de la hiérarchie (prop. 27-28) et son attention aux mauvaises pensées (prop. 44).

L'autodafé d'Alcaraz eut lieu en 1529 à Tolède. Il fut condamné à la réclusion perpétuelle et à être fouetté dans tous les lieux où il avait « dogmatisé ». L'édit de 1525 sera désormais le code de justice contre quiconque rêvera de nouveauté dangereuse.

Que valait l'interprétation de sa doctrine? Dans sa *Défense*, Alcaraz expliquait que « l'abandon » n'impliquait pas la liberté de pécher, mais « l'élimination de la volonté du péché » et que « l'amour de Dieu, s'il est véritable, ne peut que fleurir en œuvres, de sorte qu'il dirige la personne qui le possède vers une éthique parfaite ».

Il semble qu'on ne puisse mettre en doute la bonne foi des maîtres de l'abandon. Modèles de vertu, ils ne surent pas éviter des imprudences et des exagérations doctrinales (les supérieurs des franciscains condamnèrent au cachot ceux de leurs sujets qui ne quittaient pas les voies de l' « abandon »). En réalité, les inquisiteurs n'avaient pas vu de mal dans la doctrine.

Au courant des tendances du renouveau spirituel (procès de la béate de Piedrahita en 1511; interrogatoire de Françoise Hernández en 1519 sans conséquence aucune; « recueillement » des franciscains), ils connaissent le mouvement d'Alcaraz, pour le moins dès 1519, par les accusations de la béate Mari-Núñez, et la doctrine publique d'Isabelle de la Croix, comme celle d'Alcaraz. En 1524, lorsque les inquisiteurs examinent la doctrine à travers le mouvement de Luther, ils y voient, en s'appuyant sur quantité de faux témoignages, un danger, et ils arrêtent le maître. Le décret de Manrique, qui réitère l'interdiction absolue de lire les ouvrages des luthériens, est signé le 12 avril 1525. Il dénonce le péril luthérien sous couvert du groupe des « alumbrados » d'Alcaraz.

d) *Françoise Hernández*, la béate de Canillas (Salamanque), et son groupe sont en relations étroites avec les franciscains. La béate jouit d'un grand renom. Il y a en elle ce mélange de sublime et de sensuel, qui lui attire des dévots (François Ortiz se laisse emprisonner pour la défendre).

Moins pure devait être, de l'aveu de la béate, l'intention de ce groupe de clercs qui rôdaient autour d'elle (Bernardin Tovar, Cabrera, Christophe de Gumiel, Gil López, Diego de Villareal, etc) et la quittèrent en 1522. Le cas du curé de Navarrete, le bachelier Antoine Medrano, est fort controversé; certains le représentent comme un monstre de luxure (M. Serrano y Sanz, B. Llorca), d'autres (Angela Selke) lui sont plus favorables. Cet exalté se justifiait : les joies spirituelles produisent un plaisir sensuel, tout comme les plaisirs charnels procurent une joie spirituelle. La béate l'aurait aidé à cette sorte de sublimation. Françoise Hernández vécut toujours en renom de sainteté, sous lequel elle cachait peut-être le vice. En prison en 1529, elle devint une informatrice de l'Inquisition. Dans son groupe, plus ou moins entaché d'illuminisme, apparaissent les premières poussées d'un sensualisme qui devait s'exacerber à Llerena.

Le procès intenté en 1532 contre Jean et Marie Cazalla n'aboutit pas. Attaqués par Alcaraz, dénoncés par Françoise Hernández, en confiance avec le frère Melchior, les Cazalla épris de christianisme intérieur se mêleront bientôt aux érasmiens.

2) **Estrémadure. Groupe de Llerena (1570-1582).** — V. Barrantes affirme de Pierre de Santa María, un des inculpés d'Estrémadure : « Je le tiens pour le plus fieffé et le plus sagace de tous les alumbrados d'Estrémadure, où il apporta peut-être de Castille l'épidémie, car il avait 63 ans » (*loco cit. infra*, t. 2, p. 356). Il est possible que l'on doive chercher les raisons de l'illuminisme d'Estrémadure dans l'affaiblissement de la vie chrétienne, qu'avait fait fleurir, dans le diocèse de Badajoz, le zèle de Jean d'Avila et de Louis de Grenade sous les évêques Christophe de Rojas et saint Jean de Ribera.

Alphonse de la Fuente o p dénonce, en 1570, un vaste mouvement dont le foyer principal est à Llerena. Dans son zèle, il gonfle les faits. Sur cette base et sur ce qu'y ajoute le visiteur Jean López de Montoya, on établit en 1574 un catalogue d'erreurs (inséré dans l'édit de 1578).

Le groupe soutient la doctrine des *dejados*, telle qu'elle apparaît dans l'édit de 1525, mais accompagnée de phénomènes

extraordinaires : visions, extases, délires, etc, qui deviennent contagieux, et d'actions déshonnêtes ou obscènes. Le prosélytisme suppose l'organisation d'une secte. Il est question, par exemple, de l'état de béate, meilleur que celui de mariage (dans lequel on ne peut se sauver) et que la vie religieuse; on fait vœu de chasteté.

Les chefs de file, onze hommes et neuf femmes, sont condamnés, dans l'autodafé de Llerena de 1579, aux galères, au fouet et à l'amende.

Ce foyer, des plus caractérisés et des mieux connus, ne représente qu'un groupe; il serait inexact de juger de tout l'illuminisme d'après ce cas.

3) **Andalousie.** — Contemporain de celui d'Estrémadure, ce mouvement lui est identique dans sa doctrine et ses procédés. Alphonse de la Fuente les dénonçait dans sa prison de Séville. Le renouveau lancé par Jean d'Avila, en s'affaiblissant et se gauchissant, en fut probablement l'occasion; ses lettres circulaient chez les illuminés vers 1578. C'est une injustice d'avoir alors écrit que l'*Audi Filia* était « le pilier central de la secte ».

a) *Diocèse de Cordoue, Baeza et Ubeda.* — Il est difficile de porter un jugement objectif sur les faits incriminés dans ces diocèses : à Cordoue, au dire de Martin de Castañeda, prieur des dominicains, des conventicules et des ravissements; à Baeza, d'après le doyen de Mejico, des imprudences au confessionnal, etc. En bref, les esprits jaloux sont échauffés.

On taxe d'illuminisme Carlebal, Diego Pérez de Valdivia et surtout Ojeda. Le procès est long et passionné. Ils sont d'ailleurs disciples de Jean d'Avila et docteurs en sciences ecclésiastiques, en relations fréquentes (1579-1582) et étroites avec saint Jean de la Croix, leur confesseur, et Pérez expose dans ses livres une doctrine diamétralement opposée à l'illuminisme; on peut les tenir pour d'authentiques spirituels.

b) *Jaen.* — L'illuminisme tourne ici autour de maître Gaspard Lucas et des béates, qui ont à leur tête Marie Romera. Elles pouvaient bien être 4000, deux fois plus qu'à Baeza.

L'origine remonte à 1565-1566, avec Éléonore Hernández de Priego, de doctrine perverse, et son disciple François de Montoro, clerc dégradé et condamné aux galères en 1588. On ne fit le procès qu'après la découverte du mouvement d'Estrémadure. La visite eut lieu en 1586. Après l'arrestation de Gaspard Lucas, « qui a créé et enseigné cette mauvaise doctrine, et de Marie Romera, la principale des béates », on vit que tout n'était que farce et déshonnêteté. Romera, écrivait le visiteur en 1586, est orgueilleuse, médisante, envieuse, menteuse et vile; son maître, avide d'argent et d'honneurs et de mœurs plus que suspectes. Mis en accusation publique avec sept autres, le 21 janvier 1590, certains avouèrent leurs extases feintes.

L'illuminisme de Jaen se ramène à un mysticisme exacerbé, hypocrite et frauduleux qui couvrait une vie qui n'avait rien d'honnête, plus qu'à une crise doctrinale, — bien que le maître enseignait peut-être à ses béates les doctrines des alumbrados. Ses adeptes, presque tous des gens pauvres et incultes, n'étaient pas nombreux.

c) *Séville.* — Le mouvement mystique de Séville, morbide et plein de sensiblerie, existait avant 1620; Séville, par sa position et son importance commerciale, fut un des principaux foyers de luthéranisme. Entre 1620 et 1622, se manifeste en ville et dans une trentaine de villages des environs un mouvement d'alumbrados, vaste, très actif et au caractère aristocratique. Il est représenté par Catherine de Jésus, à l'extraordinaire renom de sainteté, « chef, maîtresse et foyer de la secte, formée à Baeza par le clerc Ojeda, qui fut châtié par l'Inquisition de Cordoue en 1593 comme alumbrado », et le prêtre Jean de Villalpando.

Trois dominicains dévoilent leur doctrine avec force détails dans un mémoire envoyé à l'Inquisition en 1625. A part quelques variantes, c'est celle, mais plus évoluée, des groupes de Jaen et de Llerena. On peut en dire autant de leur vie morale. Le 28 février 1627, le procès a lieu à l'église des dominicains : Villalpando et Catherine de Jésus, en prison depuis 1622, sont condamnés ainsi que 29 autres. On n'usa pas de torture et on n'infligea aucune peine grave. Le danger de luthéranisme était-il passé? Au dire du commissaire Dominique de Farfán, on trouvait chez tous les alumbrados sévillans les œuvres de Jean de la Croix.

Il n'y a pas de définition de l'illuminisme qui convienne à tous et à chacun de ces groupes. Dans les procès l'essentiel est la doctrine, l'aspect moral est secondaire. Le souci de combattre erreurs et hérésies amène à exagérer habituellement les travers du mouvement. Ces condamnés de l'Inquisition (à peu près 130), ne sont pas tous des alumbrados ni non plus cette foule qui s'enrôle avec les meilleures intentions et vit sincèrement sa vie spirituelle. On lisait Jean d'Avila ou Jean de la Croix, et d'autres auteurs spirituels du meilleur cru; quant aux béates, elles ne furent pas toutes des simulatrices d'extases.

1. *Généralités.* — E. Colunga, *Los alumbrados*, dans *La Basílica teresiana*, t. 6, Calatrava, 1919, p. 33-43, 81-88. — B. Llorca, *Los alumbrados españoles en los siglos* XVI *y* XVII, dans *Razón y fe*, t. 105, 1934, p. 323-342, 467-485; *Die spanische Inquisition und die « Alumbrados » (1509-1667)*, Berlin-Bonn, 1935; refonte en espagnol : *La Inquisición española y los alumbrados según las actas originales de Madrid y otros archivos*, Madrid, 1936. — M. Bataillon, *Erasmo y España*, ch. 1 et 4, indication à peu près exhaustive des sources manuscrites et de la bibliographie. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, livre 5, ch. 1, BAC, Madrid, 1956, p. 169-206. — Román de la Inmaculada, *El fenómeno de los alumbrados y su interpretación*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 9, 1958, p. 49-80.

2. *Royaume de Tolède.* — E. Boehmer, *Franziska Hernández und Frai Franzisco Ortiz*, Leipzig, 1865. — M. Serrano y Sanz, *Francisca Hernández y el bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519-1532)*, dans *Boletín de la real Academia de la historia*, t. 41, 1902, p. 105-138; *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreno del siglo* XVI, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 1903, t. 7, p. 1-16, 126-137. — Michel-Ange, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint*, *ibidem*, t. 16, 1912, p. 157-214, 345-404; t. 17, 1, 1913, p. 167-225; t. 17, 2, p. 1-63, 157-216. — B. Llorca, *Sobre el espíritu de los alumbrados Francisco Hernández y Francisco Ortiz, O. F. M.*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 12, 1933, p. 383-404. — V. Beltrán de Heredia, *El edicto contra los alumbrados del reino de Toledo (23 de Septiembre 1525)*, dans *Revista española de teología*, t. 10, 1950, p. 105-130. — Angela Selke de Sánchez, *Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz*, dans *Bulletin hispanique*, t. 54, 1952, p. 125-152; *El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo* XVI, *ibidem*, t. 58, 1956, p. 395-420. — H. Santiago Otero, *En torno a los alumbrados del reino de Toledo*, dans *Salmanticensis*, t. 2, 1955, p. 614-654.

3. *Estrémadure.* — V. Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, t. 2, Madrid, 1877, p. 327-372.

4. *Andalousie.* — V. Beltrán de Heredia, *Los alumbrados de la diócesis de Jaén*, dans *Revista española de teología*, t. 8, 1948, p. 415-467; t. 9, 1949, p. 161-222, 445-488.

Román de la Inmaculada.

B. Inquisition. — Nous n'envisageons ici que les Index espagnols et les ouvrages spirituels qui y figurent.

1° Index. — On connaît huit index : Louvain (1546, que l'Inquisition espagnole adopta et fit réimprimer plusieurs fois); Anvers (1571), composé par différents théologiens sur l'ordre de Philippe II; Madrid (1612), autorisé par Bernard de Sandoval y Rojas, avec les appendices de Gaspard de Quiroga (1614) et d'Antoine Zapata (1628); Séville (1632), dû à Antoine Zapata; Madrid (1640 et 1667), dus à Antoine de Sotomayor; enfin ceux plus anciens de Fernand de Valdés (1559) et de Gaspard de Quiroga (1588). Il faut tenir compte des circonstances occasionnelles pour juger ces Index.

Le *Catalogus librorum qui prohibentur...* de Valdés est le plus typique et le plus célèbre. Il répond à une nouvelle phase de l'action inquisitoriale, provoquée par la découverte des foyers luthéranisants de Séville et de Valladolid. Les mesures antérieures sont jugées trop bénignes, d'où celle-ci plus tranchante. Le *Catalogus* comporte différentes séries de livres prohibés.

A la fin de la série en langue romane, il est dit : « Les livres en langue romane et les heures susdites sont interdits, parce qu'il ne convient pas qu'un certain nombre soient en langue romane; d'autres, parce qu'ils contiennent des choses vaines, curieuses, apocryphes et superstitieuses; d'autres, parce qu'ils renferment des erreurs et des hérésies » (cf A. Sierra Corella, *La censura de libros..*, *cité infra*, p. 233).

L'*Index et catalogus...* de Quiroga est plus abondant et plus explicite.

Le fait d'y trouver des livres de Thomas More, de Jean Fisher (Roffensis), de Louis de Grenade, de François de Borgia, de Jean d'Avila, etc, ne veut pas dire, explique l'*Avis au lecteur*, que ces auteurs se soient détournés de la vraie pensée de l'Église; mais ces livres ont pu leur être faussement attribués, ou ils renferment des interpolations dues soit à la négligence des imprimeurs soit à la malignité des hérétiques; ou bien encore l'emploi de la langue vulgaire ne convenait pas; ou enfin des ennemis de la foi pourraient y trouver occasion de nuire (*ibidem*, p. 247 svv).

2° Quelques œuvres de l'Index de Valdés (cf A. Sierra Corella, *op. cit.*, p. 223-233). — En plus des *Obras del cristiano* de François de Borgia et de l'*Itinerario de oración* de François d'Evia (cf E. Asensio, *El erasmismo..*, p. 96), on y trouve la *Via spiritus* de Barnabé de Palma (Séville, 1532, sous le titre de *Libro llamado Via de la perfección espiritual del anima..*; cf P. Sainz Rodríguez, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 23, 1954, p. 351-366), les *Avisos y Reglas cristianas... Audi filia* de Jean d'Avila, le *Libro de la oración y meditación* et la *Guía de pecadores* de Louis de Grenade, les *Comentarios* sur le catéchisme de Barthélemy Carranza.

L'*Audi filia* avait été édité à Alcala en 1556, sans être corrigé par son auteur, en un moment inopportun. La découverte des foyers de Séville et de Valladolid ne lui était pas favorable; certains amis ou disciples du maître d'Avila étaient dénoncés. La raison, du moins principale, de la mise à l'Index, fut l'inexactitude et l'ambiguité de passages qui précisaient insuffisamment la doctrine de la justification. Jean s'employa à corriger son ouvrage, mais l'Index devança l'édition retouchée qui ne vit le jour qu'en 1574. M. Bataillon pense que l'édition de 1556 parut avec l'approbation de Jean et que la préface de l'édition posthume est due à un disciple bien intentionné (*Jean d'Avila retrouvé*, dans *Bulletin hispanique*, t. 57, 1955, p. 27).

Les ouvrages de Louis de Grenade ne parurent pas non plus à un moment opportun; en outre, d'autres circonstances (vg la première partie de la *Guide* a en appendice la traduction du *Sermon sur la Montagne* et de la *Suma* de Constantino) durent jeter l'alarme. La raison principale de la mise à l'Index semble avoir été l'emploi de la langue romane pour enseigner à tous l'oraison et la contemplation. Il y avait peut-être aussi quelques phrases moins exactes. On peut en dire autant des ouvrages de François de Borgia. A partir de 1564, les éditions du *Traité de l'oraison* de Grenade expliquent que le livre est presque refait à nouveau.

Les *Commentaires* de Carranza parurent à Anvers en 1558. Ils renferment des doctrines qui ont des affinités avec la spiritualité du *Beneficio di Cristo* du bénédictin Benoît de Mantoue (Venise, 1543; cf Dominique de Santa Teresa, *loco cit.*); il y a parfois des inexactitudes, des phrases peu nuancées ou incomplètes. Des amis de Carranza sont signalés dans le foyer luthéranisant de Valladolid. On ne peut douter de l'orthodoxie de l'archevêque de Tolède. Il soumit toujours sa doctrine au jugement de l'Église et ne donnait aucun sens hétérodoxe aux phrases censurées, bien au contraire. Sur son bruyant procès, voir l'article de G. Marañón, cité plus bas.

Deux passages du premier *Abécédaire* de François d'Osuna devaient être expurgés, d'après l'Index de 1640, et un du deuxième, d'après l'Index de 1612. Au nombre des accusés de l'Inquisition étudiés ces dernières années, on trouve, avec Jean d'Avila et son disciple Diego Pérez de Valdivia † 1589, le fameux imprimeur Michel d'Eguía † 1546.

Eguía déploya son activité à Alcala (1523-1537), Tolède (1524-1527), Valladolid (1524-1527), Logroño (1528-1533) et Estella (1546). Imprimeur d'Érasme, — il n'imprima jamais les *Colloques* ou l'*Éloge de la folie* —, il fut accusé d'illuminisme, mais reconnu innocent. Son érasmisme fut sans fanatisme, et s'il admirait Érasme, il était éditeur du nouveau Testament, auteur de traités de dévotion et promoteur d'une piété sincère. On ne peut l'appeler avec M. Bataillon (*Erasmo y España*, t. 2, p. 67), « l'apôtre de l'illuminisme érasmisant », car il imprima aussi bien Pierre Ciruelo (DS, t. 2, col. 910) et l'unique livre que l'on connaisse en espagnol, qui attaquât Érasme, la traduction de l'*In locos lucubrationum variarum D. Erasmi* d'Albert Pio de Carpi (cf E. Asensio, *El Erasmismo..*, p. 78 svv).

La malice des temps, dont parle l'Index de Quiroga, n'était pas un mythe, ni l' « hérésie » des alumbrados un fantôme. Le danger de l'illuminisme et du protestantisme était réel. Le premier menaçait de corrompre le milieu; le second guettait pour entrer en Espagne. L'Inquisition empêcha peut-être l'un et l'autre. Préserva-t-elle aussi le pays des funestes guerres de religion? Quoi qu'il en soit, la paix maintenue rendit possible la floraison spirituelle.

M. Fr. Miguélez, *Un proceso inquisitorial de alumbrados en Valladolid, o vindicación y semblanza de la Monja de Carrión*, Valladolid, 1890. — J. Cuervo, *Fray Luis de Granada y la Inquisición*, dans *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, t. 1, Madrid, 1899, p. 733-743; *Fr. Luis de Granada verdadero y único autor del Libro de la oracion*, Madrid, 1919. — J. Zarco Cuevas, *El proceso inquisitorial del P. Fr. José de Sigüenza (1591-1592)*, dans *Religión y cultura*, t. 1, 1928, p. 38-59. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos..*, t. 5, liv. 5, épilogue. — Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937, p. 103, 219, 291-292, 318-319. — C.-M. Abad, *El proceso de la Inquisición contra el beato Juan de Avila*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 6, 1946, p. 95-167. — A Sierra Corella, *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid, 1947. — J. Goñi Gaztambide,

El impresor Miguel de Eguía, procesado por la Inquisición (c. 1495-1546), dans *Hispania sacra*, t. 1, 1948, p. 35-88. — J.-M. Sánchez Gómez, *Un discípulo del P. Mtro. Avila en la Inquisición de Córdoba. El Dr. Diego Pérez de Valdivia, catedrático de Baeza*, dans *Hispania*, t. 9, 1949, p. 104-134. — G. Marañón, *El Proceso del arzobispo Carranza*, dans *Boletín de la real Academia de la historia*, t. 127, 1950, p. 135-178. — F. Cereceda, *Episodio inquisitorial de S. Francisco de Borja*, dans *Razón y fe*, t. 142, 1950, p. 174-191, 355-366; t. 143, 1951, p. 277-291. — L. Sala Balust, *Vicisitudes del « Audi filia » del Maestro Avila. Diferencias doctrinales de sus dos ediciones (1556-1574)*, dans *Hispania sacra*, t. 3, 1950, p. 65-127; *Obras completas del beato Juan de Avila*, t. 1, BAC, Madrid, 1952, p. 67-92. — M. La Pinta Llorente, *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, Madrid, 1953, ch. 3. — L. Sala Balust, *Una censura de Melchor Cano y de Fr. Domingo de Cuevas sobre algunos escritos del P. Mtro. Avila*, dans *Salmanticensis*, t. 2, 1955, p. 677-685. — Dominique de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, Rome, 1957, ch. 9-13.

4. AUTEURS SPIRITUELS

La nomenclature ci-jointe énumère les noms et les œuvres des auteurs qui n'ont ou n'auront pas de notice individuelle dans le Dictionnaire. Les autres sont seulement mentionnés, avec un renvoi aux endroits où il serait déjà parlé d'eux. Les grands auteurs du siècle d'or ont été étudiés dans le chapitre précédent, aussi leurs noms ne figurent pas ici. On se reportera tout naturellement à ce chapitre et à leurs notices.

Évêques et prêtres séculiers. — Martin *Navarro*, *Tratado del santísimo Nombre de Jesús*, Séville, 1525. — François de *Monzón*, *Espejo del príncipe cristiano*, Lisbonne, 1544. — Pierre Sánchez *Ciruelo* † 1548; DS, t. 2, col. 909-910. — Christophe *Cabrera*, *Flores de consolación*, Valladolid, 1548; *Compendium discretionis spirituum*, ms. bibl. Vaticane. — Inigo *Abarca de Bolea*, milieu du 16e siècle; DS, t. 1, col. 49. — Antoine de *Porras*, *Tratado de la oración*, Alcala, 1552. — Jean *López de Segura*, *Libro de instrucción cristiana y de exercicios espirituales y preparación para la misa y sancta comunión*, Burgos, 1554; DS, t. 3, col. 394-395. — Jean-Bernal *Díaz de Luco* † 1556; DS, t. 3, col. 857-858. — Balthasar *Pérez de Castillo*, *Discurso de la excelencia y dignidad del hombre*, Alcala de Henares, 1566; *Estado en que Dios llama a cada uno*, Salamanque, 1578. — Martin de *Azpilcueta* (Navarro; 1492-1586), *Commento de la oración, horas canónicas y otros oficios divinos*, Coïmbre, 1545; en 1561, avec le titre *Libro...* — Pierre *López de Montoya*, *De recto usu divitiarum*, Madrid, 1580; *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles*, Madrid, 1595. — Diego *Pérez de Valdivia* (vers 1510-1589); DS, t. 3, col. 397.

Onuphre *Manescal*, *Tratado de la oración*, Barcelone, 1607. — Dominique *García*, *Estaciones espirituales que debe hacer el peregrino cristiano en esta jornada de su vida para alcanzar a quella celestial patria de la bienaventuranza a la que aspira*, Saragosse, 1617. — François *Pérez Carrillo*, *Via sacra y exercicios espirituales y arte de bien morir*, Saragosse, 1619. — Antoine *Rojas*, première moitié du 17e siècle. — Michel-Ange *Zaragoza de Heredia* † 1623. — Vincent *Sellan*, *Excelencias del oficio divino y motivos para rezarle con mayor devoción*, Saragosse, 1638. — Christophe *Lozano* † 1667, *Espejo de curas*, 1641; *David perseguido y alivio de lastimados*, 3 vol., Madrid, 1652, 1659, 1661.

Pierre *Espinosa*, *Arte de bien morir*, Madrid, 1651. — Diego *Castejón y Fonseca* † 1655, *Discursos breves de los tres caminos de la oración mental*, Saragosse, 1651. — Jean de *Palafox y Mendoza* (1600-1659). — François *Blasco de Lanuza* (1595-1664), plus tard bénédictin, *Beneficios del glorioso angel de nuestra guarda y efectos del gobierno de Dios invisible*, Saragosso, 1637. — Diego *Escolano*, *Exercicios y meditaciones de la Pasión de Jesucristo Nuestro Redentor y algunas advertencias para sacar fruto dellos y meditar por treinta días*, Saragosse, 1666. — Matthias *Aguirre del Pozo* (1633-1670), *Consuelo de pobres y remedio de ricos*, Huesca, 1664. — Grégoire *Arroyo Sarmiento*, *Espejo para obispos y prelados*, Grenade, 1674. — Pierre *Alamín* † 1685; DS, t. 1, col. 272. — Joseph *Llord*, *Foment de la pietat y devoción cristiana que se alcanza per lo exercici de la santa oració mental*, Barcelone, 1693. — François *Barambio Descalzo*, *Discursos filosóficos, teológicos, morales y místicos contra las proposiciones del doctor Molinos*, 2 vol., Madrid, 1691-1692. — Joseph *Martínez de las Casas*, *La verdad en su centro y clara luz en su horizonte* (ms, Archives hist. de Madrid). — Michel *de Molinos* (1628-1696); DS, t. 1, col. 30-31, 45-46; t. 2, col. 645-646, 1273-1274, 1450-1451, etc.

Augustins. — On trouvera à l'article Ermites de Saint-Augustin, t. 4, col. 1010 svv, la liste des auteurs spirituels espagnols.

Bénédictins. — Alphonse *Pérez de Vizcaya*, début du 16e siècle, *El matrimonio espiritual*, Barcelone, 1508; DS, t. 1, col. 1428. — Pierre de *Chaves*, milieu du 16e siècle; DS, t. 2, col. 820. — Pierre de *Navarra* † 1567, *Diálogos de la preparación de la muerte*, Saragosse, 1567; DS, t. 1, col. 1428. — Pierre-*Alphonse de Burgos* † 1572; DS, t. 1, col. 309-310, 1428; t. 3, col. 844. — Sébastien de *Villoslada* † 1597, *Cartas de dirección*; *Sermones y consideraciones piadosas*, 4 vol., mss. — Jean de *Castañiza* † 1599; DS, t. 2, col. 277-278.

Alphonse del *Corral* † 1607; DS, t. 2, col. 2403-2404. — Gaspard d'*Avilés* † 1614, *Muerte cristiana y avisos para bien morir*, Valladolid, 1603; DS, t. 1, col. 1428. — Pierre-Vincent *Marcilla* † 1617; DS, t. 1, col. 1428; t. 2, col. 1274. — Antoine d'*Alvarado* † 1617; DS, t. 1, col. 403-405, 1428; t. 2, col. 175, 183. — Pierre de *Salazar* † 1617, *Ejercicios espirituales y consideraciones de la Vida y Pasión de Cristo*, Burgos, 1615; DS, t. 1, col. 1428. — Léandre de *Granada y Mendoza* † 1626. — *Pélage de San Benito*, *Sumario de oración para mañana y tarde*, Burgos, 1626. — Jean de *Salazar* † 1628, *Arte de ayudar y disponer a bien morir a todo género de personas*, Rome, 1608; DS, t. 1, col. 1428. — Alphonse de *Chinchilla* † 1631; DS, t. 2, col. 844-845. — Jean *Brizuela Martínez* † 1632, *Tratado del perfecto amor*. — Pierre de *Burgos* y Valle, *Tratado breve de los afectos que hemos de procurar en la oración y cómo se han de dilatar en las mismas meditaciones de la vía purgativa, iluminativa y unitiva, y en las de la vida de Cristo Nuestro Señor*, Barcelone, 1633. — Alphonse d'*Arce* † 1635, *De la naturaleza y propiedad de la oración*, *De la educación de los novicios*, mss. — Cyprien *Pérez* † 1637, *Compendio breve de ejercicios espirituales*, Barcelone, 1614; DS, t. 1, col. 1428. — André de *Salazar* † 1638, *Notae ad regulam sancti Benedicti*, Rome, 1614; DS, t. 1, col. 1374. — *Alphonse de León* † 1640; DS, t. 1, col. 357, 1427. — Grégoire d'*Alfaro* † 1646; DS, t. 1, col. 308-309.

Augustin-Fulgence *Benavente* † 1650; DS, t. 1, col. 1361. — Alphonse de *San Vítores* de la Portilla † 1660, *El sol de Occidente*, 3 vol., Madrid, 1645-1648, commentaire de la Règle de saint Benoît; DS, t. 1,

col. 1427. — Joseph Saenz d'*Aguirre* † 1699; DS, t. 1, col. 256. — Diego de *Cambero* † 1703; DS, t. 2, col. 116. — Jérôme-André d'*Uztarroz*, 17e siècle, *Jardin espiritual, Idea de bien morir para merecer la gloria, Indias virginales de Maria Santisima*, mss.

Capucins. — *Archange de Tordesillas, Vergel de plantas divinas*, Barcelone, 1594, œuvre poético-mystique. — *Jérôme de Ségorbe, Navegación segura para el cielo, donde se enseñan y descubren tanto los puertos seguros, cuanto los escollos y peligros deste viage*, Valence, 1611. — *Antoine de Teruel* † 1665, *Estimulo de la devoción e imitación de los santos, sacado de la sagrada Escritura, santos Padres y doctores clásicos, distribuido por meses*, Valence, 1663. — *Augustin de Zamora, Devoción muy provechosa con el Espiritu Santo*, 2e éd., Madrid, 1678; *La margarita preciosa del corazón humano, sus excelencias y finezas de Dios Nuestro Señor para con él*, Madrid, 1678. — *Isidore de León* † 1683, *Mistico cielo en que se gozan los bienes del alma y vida de la verdad*, Madrid, 1685. — *Martin de Torrecilla* † 1709, *Consultas, apologias, alegatos, questiones y varios tratados morales y confutación de las más principales proposiciones del impio Molinos*, 2 vol., Madrid, 1694. — *Antoine de Fuente la Peña* † 1702?, rectifier le titre : *Escuela de la verdad en que se enseña a Luscinda y debaxo de su nombre a todas las almas, que tocadas de la luz divina aspiran a la perfección, los medios verdaderos que han de escoger, y los engaños que han de dexar, para llegarla felizmente a conseguir*, 1700; DS, t. 1, col. 711-712. — *Antoine de la Puebla* † 1710, *Pan floreado*, Valladolid, 1693. — *Gaspard de Viana, Pierre d'Aliaga* et *Félix de Alamin*, fin du 17e siècle.

Carmes déchaussés. — *Jean de Jésus-Marie* (Aravalles; 1539-1609); DS, t. 2, col. 173, 180, 194; t. 3, col. 412. — *Jérôme de la Mère de Dieu* (Gracián; 1545-1614); DS, t. 2, col. 173, 191, 194; t. 3, col. 410-412. — *Jean de Jésus-Marie* (Roca; 1540-1614), *Tractatus varii exercitationibus spiritualibus in quibus servandus est ordo ut utiles sint et meritoriae*, ms 1838 université de Barcelone. — *Jean de la Misère* † 1616, *Vergel de diversas flores, Del modo de su oración*, mss 13751 et 7238, bibl. nat. de Madrid. — *Joseph de Saint-François* (1569-1635), *Breve tratado en el cual se contiene lo que ha de guardar el que con veras desea cumplir con su profesión, Regla y Constituciones según las ocasiones que se le pueden ofrecer*, ms 18664, bibl. nat. de Madrid, et ms 8149 (avec des extraits de ses exhortations spirituelles); *Tratado de la oración breve y compendioso* (mss chez les carmes). — *Barthélemy de Saint-Basile* (1548-1618), *Tratado de la oración* (ms 8149, avec un autre *Tratado de la oración* sous le nom de « P. Helias », peut-être Élie de Sainte-Marie † 1610; cf *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 201). — *Nicolas de Jésus-Marie* (Doria; 1539-1594), italien, compose en espagnol un *Tratado de la perfección del carmelita descalzo* (cf *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. 10, 1935, p. 43-68).

Innocent de Saint-André † 1620, *Teologia mistica y espejo de la vida eterna*, Rome, 1615 (sous le pseudonyme d'André Lacara y Crusate); DS, t. 2, col. 173. — *Jean de Jésus-Marie* (le calagurritain; 1564-1615); DS, t. 2, col. 174, 201-202; t. 3, col. 413. — *Dominique de Jésus-Marie* (Ruzola; 1559-1630), général de l'ordre; DS, t. 3, col. 1532-1534. — *Thomas de Jésus* † 1627; DS, t. 2, col. 174-175, 183-188, 191, 194, 195, 202, 2061; t. 3, col. 413-414. — *Joseph de Jésus-Marie* (Quiroga; 1562-1628); DS, t. 2, col. 175-177, 184-185, 191-192, 194; t. 3, col. 414-415. — *Alphonse de Jésus-Marie* (1565-1638); DS, t. 1, col. 356-357. — *Diego de Jésus* (1570-1621), premier éditeur en Espagne des œuvres de saint Jean de la Croix, y ajoute des *Apuntamientos* qui permettront d'interpréter justement les œuvres du saint. — *Nicolas de Saint-Joseph* compose en 1638 une *Vidã espiritual* (bibl. nat. de Madrid, ms 7004). — *Jean de Jésus-Marie* (Robles; 1560-1644), *Epistolario espiritual para personas de diferentes estados*, Uclès, 1623; *Guia interior para las personas espirituales que tienen trato y comunicación con Dios Nuestro Señor* (bibl. nat. de Madrid, ms 13496 et 7037); *Pláticas espirituales* (1642; ms 6813). — *François de Sainte-Marie* (Pulgar; 1567-1649).

Martin de la Mère de Dieu † 1656, *Arbitrio espiritual*, Saragosse, 1649; *Estaciones del ermitaño de Cristo*, Saragosse, 1651; etc. — *Nicolas de Jésus-Marie* (Centurioni; † 1660), italien, vécut en Espagne, *Phrasium mysticae theologiae... elucidatio*, Alcala, 1631; plusieurs traités spirituels en espagnol (bibl. nat. de Madrid, ms 7481, 7726); DS, t. 1, col. 165-166, 305; t. 2, col. 2071. — *Jean de la Mère de Dieu*, milieu 17e siècle, *Breve suma de la oración mental y de su exercicio, conforme se practica en los noviciados de los carmelitas descalzos*, dernière éd., Tolède, 1926. — *François de la Mère de Dieu* † 1665. — *Antoine de Saint-Matthias* (1595-1668); DS, t. 1, col. 718. — *Michel de Saint-Joseph, Carta de marear para todos los que navegamos por el incierto mar de este mundo*, Saragosse, 1670. — *Antoine de la Croix* † 1670, *Libro de la contemplación divina* (bibl. nat. de Madrid, ms 4461), en partie traduit dans *Études carmélitaines*, 1932-1934; *Libro del camino de la gracia*, ms 3855; *Libro de la vida en la muerte y muerte en la vida*, ms 4397; *Vida solitaria y eremitica*, ms 3859; *El perfecto perlado*, ms 3633; cf *Revista de espiritualidad*, t. 14; 1955, p. 17-36.

François de Marcos laissa inédits : *Cuestionario de mistica teologia y oración infusa* (1672); en 1677 : *Anatomía del alma, Paraiso interior, Advertencias espirituales; El hombre interior* (1678); *Itinerario espiritual*. — *François de Jésus-Marie* † 1677. — *Gabriel de Saint-Joseph* † 1690, *Compendio mistico apologético* (bibl. nat. de Madrid, ms 13430); *Apuntamientos sobre la vida de Dª Maria de Orozco* (mss 13425 et 6995). — *Antoine de Jésus-Marie* † 1692, *Antidoto contra el veneno de Molinos* et *Onomástico, clave o vocabulario de Molinos : Apendiz al Antidoto* (bibl. nat. de Madrid, ms 13437); il intercale, dans la traduction des *Siete principios falsos...* de François de Paz † 1604, une digression sur la vraie contemplation (ms 4505). — *Jean de l'Annonciation* (1633-1701), *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita*, Madrid, 1927; *Avisos religiosos..*, Madrid, 1698. — *François de Saint-Thomas* † 1707; DS, t. 2, col. 177, 203. — *Blaise de Saint-Joseph* † 1712, œuvres inédites; commentaire de l'*Imitation* : livre 1, *Ocupación del retiro*, 1696 (bibl. nat. de Madrid, ms 3428); livre 3, ch. 1-24, *Compañia en el retiro*, 1687 (ms 3171); fin du livre 3, *Paraiso en el desierto*, 1697 (ms 7066); livre 4, *Alimento del alma*, 1697 (ms 7052); *Exclamaciones de santa Teresa*, 1696 (ms 6802), commentaire des *Exclamaciones* de la sainte; *Frutos de la gracia* (ms 6793), choix des Vies de L. Surius, auquel Blaise ajoute un *Epitome de la vida del amor*; *Memorial de meditaciones para las almas religiosas*, 1700; *Opúsculos varios y doctrinales* (16 opuscules, mss aux carmélites de Madrid). — *Sigismond*

du Saint-Esprit compose en 1698 des *Consultas misticas* (bibl. univ. Barcelone, ms 326).

Carmélites déchaussées. — Bienheureuse *Anne de Saint-Barthélemy* (1549-1626); DS, t. 1, col. 676-677. Le *Del estado religioso, de sus votos y otras virtudes monásticas* (bibl. nat. de Madrid, ms 7004), publié par Ph. Chevallier dans *Quaderni ibero-americani*, t. 3, 1951, p. 122-136, est peut-être d'Anne de Jésus † 1621, et non de la bienheureuse. — *Marie de Saint-Joseph* (1548-1603), *Libro de recreaciones, Ramillete de mirra, Avisos y máximas para el gobierno de las religiosas*, éd. Silverio de Santa Teresa, Burgos, 1913. — *Anne de Saint-Joseph* (1567-1644), *Autobiografia*, ms; notes de *favores divinos* (ms chez les carmélites de Consuegra, Tolède). — *Thérèse de Jésus-Marie* (1592-1641), *Obras*, éd. M. Serrano y Sanz, Madrid, 1921 : autobiographie et autres œuvres spirituelles. — *Félicienne de Saint-Joseph* (1564-1652); DS t. 1, col. 1149. — *Cécile de la Nativité* † 1646; DS, t. 2, col. 374-375, et *El Monte Carmelo*, t. 47, 1946, p. 105-305. — *Louise-Madeleine de Jésus* (1604-1660), espagnole née à Naples, *Año santo o meditaciones para todos los dias del año*, Madrid, 1658.

Grands carmes. — Jacques *Montañés, Espejo y arte muy breve y provechosa para ayudar a bien morir en el incierto día y hora de la muerte*, Saragosse, 1565; augmenté, Barcelone, 1575. — Michel-Alphonse de *Carranza, Camino del cielo partido en siete jornadas para los siete dias de la semana*, Valence, 1601; *Primera parte del catecismo y doctrina de religiosos, novicios, profesos y monjas asi de la orden de Nuestra Señora del Carmen cómo de todas las ordenes de la Iglesia*, Valence, 1605. — Martin de *Recarte* † 1644, *Del aborrecimiento del pecado*, Madrid, 1617. — Barthélemy *Díaz de Encinas* † 1642, *Camino fácil de agradar a Dios*, Alcala, 1641. — Michel de *la Fuente* (1573-1625), *Libro de las tres vidas del hombre*, Tolède, 1623. — Paul *Ezquerra* (1626-1696). — Vincent *Olleme, Tesoros de la liberalidad de Dios derramados en el centro del alma guiada por la luz de la fe*, Valence, 1666.

Chartreux. — On trouvera à l'article Chartreux, t. 2, col. 764-770, la liste des auteurs spirituels espagnols.

Cisterciens. — Barthélemy *Ponce, Puerta real de la inexcusable muerte*, Saragosse, 1577. — Diego *Sánchez Maldonado* † 1603, *Agricultura espiritual*, Burgos, 1603. — Bernard *Escudero* † 1608, *Libro de meditaciones para novicios*, Valladolid, 1602. — M. *Guerra, Confortación y consuelo de pusilánimes*, Valladolid, 1602; *Modo de ayudar a bien morir*, Valladolid, 1604; *Tesoro espiritual para adorno y riqueza del alma*, Valladolid, 1619. — Ange *Manrique* † 1650, *Meditaciones para los dias de la cuaresma sacadas de los Evangelios que canta en ellos la Iglesia*, Salamanque, 1612. — Benoît *Alvarez, Tratado de la casa interior del alma*, Madrid, 1616. — Juste de *Benavente, Instrucción de novicios cisterciences y modo de imponerles en la oración*, ms, 1619. — Anselme *Bautista, Arte de amar a Dios*, Salamanque, 1621. — Constance *Osorio* (1565-1637), *Huerto del celestial esposo fundado sobre el opúsculo de san Bernardo que comienza Ad quid venisti*, Séville, 1686. — Basile *López, Calle de la amargura... Meditaciones de la Pasión*, Madrid, 1622. — Jean de *Hurtado, Meditaciones para los dias de cuaresma*, Burgos, 1620. — Froiland *Urosa* † 1648, *Meditaciones para todo el año*, Valence, 1642.

Dominicains. — *Paul de León*, † vers 1528, *Guia del cielo*, Alcala, 1553. — Augustin de *Esbarroya* † 1554, *De la oración mental*, Séville, 1550. — Jean *Micó* † 1555. — Melchior *Cano* † 1560; DS t. 2, col. 73-76. — Antoine *Espinosa, Reglas del bien vivir y menosprecio del mundo*, 1554. — *Jean de la Croix*, † vers 1560, *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales*, Salamanque, 1555; DS, t. 3, col. 394-396. — Thomas de *Valencia*, † vers 1560, *Flores de consolación necesaria a todo cristiano*, Venise, 1562. — Vincent de *Mexia*, † vers 1566, *Saludable instrucción del estado de matrimonio*, Cordoue, 1566. — Dominique *Valtanás* (1488-1567), *Apologia de la oración mental*, Séville, 1566. — *François d'Avila, Recreación del alma, con un tratado para ayudar a bien morir*, Alcala, 1572. — *Dominique d'Arteaga*, † vers 1572; DS, t. 1, col. 934. — Michel de *Ribera* † 1575, *De contemplatione rerum humanarum et virtutum excellentia*, Cologne, 1573. — Barthélemy *Carranza* † 1576; DS, t. 4, col. 1131 et 1137. — Saint *Louis Bertrand* (1526-1581). — Cosme-Augustin *Domínguez* † 1589, *Ejercicio de la oración mental*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 28, 1955, p. 107-114. — Jean *Bru de la Magdalena*, † vers 1591, *Coloquios espirituales de alma enamorada del divino Bien, Cristo*, 1580. — Thomas de *Trujillo*, † après 1596, *Miserias del hombre, y de los varios sucesos de su vida*, Barcelone, 1604. — Alphonse *Cabrera* † 1598, *Tratado de los escrúpulos y de sus remedios*, Valence, 1599. — Vincent-Justinien *Antist*, † vers 1600, *Annotationes in opuscula S. Vincentii Ferrerii*, Valence, 1591.

Alphonse *Chacón*, † vers 1601, *Documentos y avisos espirituales para todos los estados y tiempos*, Rome, 1601. — Diego *Mas* † 1608, *Consideraciones devotas de las siete angustias que Cristo Nuestro Señor tuvo en su Pasión*, Valence, 1601. — Christophe de *la Cruz*, † vers 1611, *De la tribulación y sus remedios*, Salamanque, 1603. — Hippolyte *Zapata, Excelencias de la castidad*, Barcelone, 1618. — Jean *Gavastón* † 1623, *Tratado de la vida espiritual de N. S. P. Vicente Ferrer*, commentaire, Valence, 1614. — Rufin *Sigler, Tratado de la oración*, Madrid, 1624. — Sébastien d'*Osma, Camino de perfección*, Valladolid, 1624. — François-Bernard de *Salazar, Dos obras muy curiosas y contemplativas para todo fiel cristiano*, Séville, 1624. — Jean *López* † 1632, *Práctica espiritual*, Alcala, 1587. — Bernard *Bonacasa, Católica doctrina y ejercicio de las tres virtudes teologales*, Valence, 1635. — Jean *Lazcano* † 1636, *De la oración y meditación..*, Pampelune, 1630. — Laurent *Morera*, † vers 1633, *Itinerario espiritual*, Barcelone, 1633. — *Hipólita de Jesús* † 1624.

Gaspard *Catalá de Monsonís* † 1652, *Explicación de la oración del Padre Nuestro*, Valence, 1667. — Thomas de *Torquemada* † 1657, *Camino de la vida eterna*, Salamanque, 1650. — Gabriel *Bonet* † 1660, *Teología mística*, Barcelone, 1669. — Georges de *Mendoza, Dios y el hombre o exposición de la gracia por la que el alma llega hasta Dios*, Burgos, 1662. — Thomas de *Vallgornera* † 1665. — André *Ferrer* † 1675, *Llave de oro de la eternidad*, Alcala, 1664. — *François de la Croix, Desengaños para vivir y morir bien*, Naples, 1679. — Pierre *Villalobos, Escuela espiritual*, Madrid, 1683. — Thomas de *Torres, Memorial de amor divino*, Saragosse, 1697. — Jean-Thomas de *Rocaberti* † 1699.

Franciscains. — Jean-Baptiste *Viñones, Espejo de la conciencia para todos los estados*, Logroño, 1507. —

Alphonse de Madrid; DS, t. 1, col. 389-391; t. 2, col. 2013-2014; *Espejo de ilustres personas*, Burgos, 1524. — Jean *Cazalla*, *Lumbre del alma... Breve tratado que habla de los beneficios..*, Valladolid, 1528. — *Barnabé de Palma* † 1532; DS, t. 1, col. 1247; t. 4, col. 1152 et 1165. — Anonyme, *Camino de la perfección espiritual del alma*, 1532. — Anonyme, *Excelencias de la fe*, 1537. — François d'*Osuna* (1492-1540); DS, t. 2, col. 2014; t. 3, col. 387-390. — Bernardin de *Laredo* (1482-1540); DS, t. 2, col. 2014-2015; t. 3, col. 390-392. — Anonyme, *Tesoro de virtudes*, 1543. — Jean de *Dueñas*, *Espejo de consolación de tristes*, 1543; *Remedio de pecadores*, 1545. — Antoine de *Guevara* (1480-1545). — François d'*Ortiz Yañez* (1497-1545). — Gabriel *Toro*, *Teologia mistica*, 1548. — François d'*Evia*, *Espejo del alma*, Valladolid, 1550. — Saint *Pierre d'Alcantara* (1499-1562); DS, t. 2, col. 1128. — Philippe de *Sosa*, *De la excelencia del santo Evangelio*, 1569. — Jean de *la Fuente*, *Arbol de la vida*, Alcala, 1572; *De la esperanza y temor que debe tener el cristiano*, Alcala, 1570. — Michel de *Medina* (1489-1578). — Diego de *Estella* † 1578; DS, t. 4, col. 1366-1370. — Bienheureux *Nicolas Factor* † 1583, *Las tres vias*, dans *Misticos franciscanos*, t. 3, BAC, Madrid, 1948. — François *Ortiz Lucio*, *Jardin de amores santos*, 1589; *Mystica theologia*, 1608. — Jean de *Pineda* † 1590, *Agricultura cristiana*, Salamanque, 1589; *Exposición de la salutación angélica*, 1590. — Antoine *Alvarez de Benavente*, *Silva espiritual*, 1e et 2e parties, Saragosse, 1590; 3e p., Barcelone, 1595. — *Ange del Pas* † 1596; DS, t. 1, col. 568; ajouter *De fundamentis boni spiritus et omnis perfectionis spiritualis*, 1582. — Diego *Murillo*, *Escala espiritual para la perfección evangélica*, 1598. — Jean *Bonilla*, fin 16e siècle; DS, t. 1, col. 1859; t. 2, col. 1139.

Jean des Anges (Juan de los Angeles; 1536-1609); DS, t. 2, col. 2015. — Alphonse de *Medina*, *Tratado de oración y contemplación*, Lisbonne, 1611. — André de *Soto*, *De la verdadera soledad y vida solitaria*, Bruxelles, 1611; *De la excelencia de la paz*, Anvers, 1621. — Antoine *Sobrino*, *Vida espiritual y perfección cristiana*, Valence, 1612. — Pierre de *San Buenaventura*, *Jornada del alma a Dios*, 1614. — François *Rirado*, *Manual para ayudar a bien morir en la incierta hora de la muerte*, Saragosse, 1614. — Antoine *Pascual*, *Philocosmia espiritual*, 1616. — Jean-Baptiste de *Madrigal*, début 17e siècle. — *Diego de Sainte-Anne* † 1630; DS, t. 3, col. 875. — *Anne-Marie de Saint-Joseph* † 1632; DS, t. 1, col. 678. — *Jean de la Trinité*, *Transformación del alma en Dios*, Lisbonne, 1633. — Antoine *Daza*, † vers 1640; DS, t. 3, col. 52-53. — Jean d'*Olarte*, *Medula mistica*, 1643. — François *Fernández*, *Guia de la vida espiritual para conseguir nuestro fin*, Paris, 1643. — Joseph *Maldonado*, *El más escondido retiro del alma, en que se descubre la preciosa vida de los muertos*, Saragosse, 1649. — Alphonse *Pastor*, *Soledades del amor divino*, Valence, 1655. — André de *Guadalupe* † 1668, *Mystica theologia supernaturalis infusa..*, Madrid. — *Marie d'Agreda* (1602-1665). — Pierre de *la Fuente* (1581-1666), *Breve compendio para ayudar a bien morir*, Séville, 1616.

Jésuites. — Saint *François-Xavier* † 1552. — Jean-Baptiste *Segura* † 1571, *Tratado de la humildad y de la obediencia*, Madrid, 1600. — Saint *François de Borgia* † 1572; DS, t. 2, col. 2026. — Jean *Polanco* † 1577. — Gaspard *Loarte* † 1578, *Essercitio della vita christiana*, Venise, 1561; *Instruttione e avertimenti*, Rome, 1571. — Jérôme *Nadal* † 1580; DS, t. 2, col. 2025; t. 3, col. 396-397. — Balthasar *Alvarez* † 1580; DS, t. 1, col. 405-406; t. 2, col. 2026-2027. — Gilles *González Dávila* † 1596.

Antoine *Cordeses* † 1601; DS, t. 2, col. 2310-2322. — Gaspard *Astete* † 1601, *Modo de rezar el Rosario*, *Salmos y oraciones*, Salamanque, 1578; *Instrucción y guia de la juventud cristiana*, 2 vol., Burgos, 1592-1594. — Jean *Plaza* (1527-1602). — François *Arias* † 1605; DS, t. 1, col. 844-845. — Melchior de *Villanueva* † 1606, *Libro de la oración mental*, Tolède, 1608. — Pierre *Sánchez* (1526-1609), *Libro del Reino de Dios y del camino por donde se alcanza*, Madrid, 1594. — Pierre *Ribadeneira* (1527-1611). — Alphonse *Rodriguez* (1538-1616). — Saint *Alphonse Rodriguez* † 1617; DS, t. 1, col. 395-402. — François *Suárez* (1548-1617). — Louis *Ferrer* † 1619, *Tratado de la oración y meditación*, Barcelone, 1607. — Jacques *Alvarez de Paz* † 1620; DS, t. 1, col. 407-409; 818; 1063-1064; t. 2, col. 1527-1537, 2052. — Pierre *Guzmán* † 1620, *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad*, Madrid, 1614. — Paul-Joseph d'*Arriaga* † 1622; DS, t. 1, col. 896. — Louis de *la Puente* (1554-1624); DS, t. 1, col. 405-406, 817-818; t. 2, col. 106, 1324-1325, 2052; t. 4, col. 1083-1086. — François *Labata* † 1631, *Cuatro puntos en que se recoge lo más útil y agradable a Dios de la oración mental y vocal*, Madrid, 1610. — Gaspard de *la Figuera* (1579-1637), *Suma espiritual*, Valladolid, 1635. — Louis de *la Palma* (1560-1641); DS, t. 1, col. 820. — François de *Guzmán* † 1642, *Impendium amoris*, Barcelone, 1639. — Alvaro *Arias de Armenta* † 1643, *Contrato espiritual del alma con Dios Nuestro Señor*, 1re éd., Baeza, 1632; 2e éd. = DS, t. 1, col. 845.

Thomas de *Villacastin* (1570-1649), *Manual de consideraciones y ejercicios para saber tener oración mental*, Valladolid, 1612. — Bernardin de *Villegas* (1592-1653), *Soliloquios divinos*, Madrid, 1632. — François *Aguado* † 1654; DS, t. 1, col. 255. — François *García del Valle* (pseudonyme : A. Martínez de Azagra; 1573-1636), *Camino a la unión y comunión con Dios para principiantes, aprovechados y perfectos cristianos*, florilège d'auteurs jésuites, Alcala, 1630. — Jean-Eusèbe *Nieremberg* † 1658; DS, t. 1, col. 340; t. 2, col. 106, 1458. — Balthasar *Gracián* (1601-1658). — Alphonse d'*Andrade* † 1672; DS, t. 1, col. 549. — Christophe de *la Vega* † 1672, *El mayor mal de los males*, Valence, 1670. — Joseph d'*Ormaza* (1617-vers 1676), *Grano del Evangelio en la tierra virgen Cristo, seminario de toda enseñanza*, 2 vol., Madrid, 1666-1667. — Manuel *Ortigas* † 1678, *San Rafael. Guia del cristiano a la patria y corona eterna*, Saragosse, 1646 et 1647; 3e partie sous le titre : *Arte de bien morir y guia del cristiano para el cielo*, 1659; *Máximas de la eternidad*, Saragosse, 1658. — Sébastien *Izquierdo* (1601-1681). — Antoine de *Castro* † 1684, *Fisonomia de la virtud y del vicio al natural sin colores ni artificios*, Valladolid, 1676. — François *García* (1641-1685), *Tratado de oración mental, lección espiritual y examen de conciencia*, Madrid, 1673. — Antoine *Núñez de Miranda* (1618-1695). — Pierre *Ortiz de Moncada* (1619-1696), *Práctica de la comunión espiritual*, 2 vol., Madrid, 1689-1690. — Laurent *Ortiz de Bujedo* (1632-1698), *Pláticas domesticas espirituales*, Bruxelles, 1680.

Mercédaires. — Alphonse *Zurita*, *Speculum religiosorum*, Valladolid, 1533. — Gaspard de *Torres* (1510-1584), *Instrucción*, Salamanque, 1561. — Jean *Suárez*

de Godoy, Tesoro de varias consideraciones sobre el salmo 88, Barcelone, 1598. — Alphonse de *Rojas, Día espiritual y de contemplación, de lo que debe hacer el que procura la perfección*, Cuenca, 1604. — Christophe *González* † 1612, *Agradecimiento cristiano*, Madrid, 1606. — Melchior *Rodriguez de Torres* (1558-1624), *Agricultura del alma y ejercicios de la vida religiosa*, Burgos, 1603; *Empeños del alma y Dios y sus correspondencias*, Burgos, 1611. — Bse *Marie-Anne de Jésus* (1565-1624), *Sentencias espirituales*; *Avisos*. — Pierre d'*Oña* (1560-1626), *Postrimerias del hombre*, Madrid, 1603. — Jean *Gutiérrez de Estremera, Libro de las grandezas del Nombre de Jesús*, Alcala, 1614. — Jean *Núñez, Ejercicios espirituales*, Séville, 1623. — Alphonse *Remón* (1560-1632), *Escuela del espíritu para los principiantes en este camino*, Madrid, 1626. — Matthieu de *Villarroel* † 1635, *Reglas muy importantes para el ejercicio de la frecuente oración y comunión*, Madrid, 1630. — Georges *Serrano* (de Saint-Joseph; † 1616), *Vuelo del espíritu y escala de la perfección y oración*, Séville, 1632. — Jean *Falconi* (1596-1638); DS, t. 1, col. 2943-2945; t. 2, col. 1274. — Jean *Castañazor, De la inestabilidad del tiempo y brevedad de la vida*, Rome, 1632. — Pierre de *la Serna* (de Jésus-Marie; milieu du 17e siècle). — Marc de *Salmerón* (1588-1648), *El príncipe escondido*, Madrid, 1648.

Jean de *Puga* (1574-1651), *Jardín del esposo*, Madrid, 1648. — François *Pizaño* de León † 1651, *Compendium totius mysticae theologiae ex doctrina sanctorum Patrum ex parte concinnatum*, Madrid, 1649; *Instructio orationis*, Alcala, 1650. — Diego de *Quiñones* (1590-1660), *Aprecio espiritual de Cristo*, Tolède, 1633. — Fernand d'*Orio* † 1663, *Pródigo santo*, Madrid, 1650. — Paul *Ramírez* de Bermudo † 1670, *Gobierno espiritual para el alma que desea vivir vida perfecta*, Madrid, 1676. — Jean de *Sainte-Marie, Espejo del cristiano y reglas de perfección*, Madrid, 1653. — François *Alfaro, La inconstancia de la vida y la certeza de la muerte*, Naples, 1667. — Jean-Baptiste *Rojas y Ausa* † 1684, *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales, alegóricas, sobre las siete Moradas*, Madrid, 1679; *Compás de perfectos, Cristo crucificado*, Madrid, 1683. — Bernard *Santander y Barcenilla* † 1692, *Escuela de principiantes y aprovechados en el camino del cielo*, Madrid, 1671. — Bernardin de *Briones* † 1699, *Articela espiritual que da reglas, principios y doctrina para el exercicio cotidiano de la oración mental y vocal*, 2 vol., Madrid, 1696-1698.

Trinitaires. — Diego de *Guzmán, Tratado de la excelencia del sacrificio de la ley evangélica*, Madrid, 1599. — Alvaro de *Caribe* † 1601, *Arte de conocernos a nosotros mismos y a Dios por señales exteriores*. — Bienheureux *Jean-Baptiste de la Conception* (1561-1613); DS, t. 4, col. 1144. — *Jean de la Magdalena* † 1617. — Bienheureux *Simon de Rojas* † 1624. — Paul *Aznar* † 1624; DS, t. 1, col. 1186. — Saint *Michel des Saints* (Miguel de los santos; 1591-1625). — Antoine Navarro † 1626, *Abecedario virginal de todas las grandezas del nombre de María*, Madrid, 1604; *El conocimiento de si mismo*, Madrid, 1606. — Jean *Ponce de León, Jardín espiritual de monjas*, Burgos, 1627. — *Louis de la Trinité* † 1649. — *Martin de l'Assomption* † 1653, *Manual de la orden*; *Instrucción de novicios*. — Pierre *Ponce de León, Tratado de oración y contemplación*, Valence, 1663. — Marc-Antoine *Alos* (1597-1667), *Tratados pios y preparatorios para morir bien y ayudar a bien morir*, Valence, 1637. — Salvador de *Mallea*, † vers 1670, *Reloj espiritual*, Grenade; *Vida monástica*, Grenade; *Discreción de espíritus*, Grenade. — François *Perea, Retrato de un príncipe perfecto copiado del original más soberano Cristo*, Cuenca, 1679. — Barthélemy *Serrano, Viaje seguro para la vida eterna en el artículo de la muerte*, Madrid, 1683. — *Michel de Saint-Joseph* † 1681, *Instrucción de novicios de la orden de descalzos de la Santísima Trinidad, redención de cautivos*, Madrid, 1651. — *Angèle de la Conception* † 1690; DS, t. 1, col. 569-570; mss chez les trinitaires de Toboso : traités sur les vertus théologales et sur l'oraison mentale.

Autres religieux. — *Hiéronymites*. — Jérôme de *Lemos* † 1563, *La torre de David*, Salamanque, 1566. — Joseph de *Sigüenza* (1544-1606), *Instrucción de maestros, escuela de novicios, arte de perfección religiosa y monástica*, 1712. — Lucas de Alaejos, *Grandezas de Cristo Rey y Padre eterno*, 1610. — Laurent-Martin *Jordán, Teórica de las tres vías de la vida espiritual*, Valence, 1633. — *Michel de Sainte-Marie, Tratado de oración*, dans *La ciudad de Dios*, t. 82-83, 1910.

Minimes. — Jean *Bretón*, début du 17e siècle; DS, t. 1, col. 1638-1639. — Gabriel *López Navarro, Teología mística*, Madrid, 1641. — Joseph *Mendez de San Juan* (1605-1680), *Praxis theologiae mysticae*, Madrid, 1673. — F. *Caldeira*, † vers 1635; DS, t. 2, col. 19-20.

Clerc régulier mineur. — Martin de *Zeaorrote, Dios contemplado y Cristo imitado. Práctica de la oración mental para todos estados de personas*, Madrid, 1672, à l'Index en 1709.

Laïcs. — Jean-Louis *Vives* (1492-1540). — Jean de *Valdés* † 1545. — Michel *Eguía* † 1546, *La memoria de la Pasión de Cristo Nuestro Señor*, Alcala, 1529. — Alexis de *Venegas*, † vers 1554, *Agonía del tránsito de la muerte*, Tolède, 1538; *Diferencias de los libros que hay en el universo*, Tolède, 1540. — Philippe de *la Torre, Instrucción de un rey cristiano colegida principalmente de la Santa Escritura y de sagrados doctores*, Anvers, 1555. — Jacques de *Gracia, Advertencias para exercitarse en obras de manera que sean a Dios muy agradables y al hombre muy meritorias*, Saragosse, 1615. — François *Quevedo* (1580-1645). — Louise-Marie de *Padilla* † 1646. — Guillaume *Ramón de Moncada, De la oración*, Madrid, 1655. — François de *Amaya, Desengaños de los bienes humanos*, Madrid, 1681.

L. Serrano, *Ascéticos benedictinos españoles en lengua castellana*, dans *Crónica oficial de la semana y congreso ascéticos de Valladolid*, Valladolid, 1926, p. 113-135. — M. del Alamo, *Valladolid (congregación de San Benito de)*, dans *Espasa*, t. 66, 1929, p. 930-987. — Melchior de Pobladura, *Los frailes menores capuchinos en Castilla*, Madrid, 1946; *Historia generalis ordinis Fratrum Minorum capuccinorum*, t. 1 et 2, Rome, 1947-1948. — Silverio de Santa Teresa, *Ascéticos carmelitas españoles*, dans *Crónica oficial..*, p. 149-199. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930. — Gerardo de San Juan de la Cruz, *Bibliografía carmelitana*, inédite. — J.-M. de Garganta, *Aportación de los dominicos de la provincia de Aragón a la historia de la espiritualidad* (siglos XIV-XVII), dans *Estado actual de los estudios de teología espiritual* (congrès de spiritualité de Salamanque, 1954), Barcelone, 1957, p. 395-417. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953. — E. Gómez, *Espiritualidad mercedaria*, dans *Estado..*, p. 505-529. — Jesús de la Virgen del Carmen, *Los trinitarios españoles y la espiritualidad cristiana*, dans *Estado..*, p. 573-600.

Consulter aussi C.-M. Abad, *Ascetas y místicos españoles del siglo de oro*, cité *infra*, col. 1178, et les articles de José María de la Cruz Moliner, *Escuelas españolas de espiritualidad*, dans *El Monte Carmelo*, t. 63-65, 1955-1957, et son *Repertorio de*

autores españoles de espiritualidad, dans *Revista de espiritualidad*, t. 14-15, 1955-1956.

5. CONCLUSION

A comparer les deux siècles de l'âge d'or, on doit admettre que le 16e est autrement riche en fait d'expérience mystique, mais que le 17e a fait progresser la formulation systématique de la science spirituelle. Retenons comme caractéristique générale de la spiritualité de l'âge d'or espagnol :

a) *Vie spirituelle* intense. Contemplation et zèle apostolique, recueillement et lutte contre l'hérésie vont de pair, comme on le voit surtout dans les ordres religieux.

b) *Importance donnée à l'oraison mentale.* Les controverses sur la pratique de l'oraison mentale le montrent, elles aussi, à leur manière. L'amour est la loi qui régit la vie spirituelle. La prédilection des mystiques pour le Cantique des cantiques est révélatrice. Les titres des ouvrages en sont eux-mêmes un témoignage.

c) *Caractère pratique et réaliste*, soit parce que cette spiritualité s'adresse à des groupes ou à des individualités, soit par la façon de traiter les questions. Ces écrits ne sont pas pour autant de simples séries de conseils moraux : ils présentent toute la vie spirituelle. Cette spiritualité a par ailleurs un caractère actif, réfractaire à tout nihilisme; elle affirme vigoureusement et le pouvoir de la volonté humaine et le pouvoir absolu de la grâce; elle tend à harmoniser oraison et action.

d) La mystique trouve alors son expression la plus haute : *profondeur théologique* et *merveilleuse psychologie*, respectant la mystique avec tous les phénomènes qui y sont rattachés; *exaltation de la personne* jusque dans les plus hautes manifestations mystiques; *caractère vital* et expérimental; *caractère esthétique* : la beauté de l'âme est chantée avec des accents incomparables.

e) Enfin, *aspect littéraire*. Nos plus exquis auteurs spirituels sont en même temps de grands littérateurs.

« Tous nos grands mystiques sont poètes, même quand ils écrivent en prose » (M. Menéndez y Pelayo, *La poesía mística en España*, dans *Obras completas*, t. 7, Santander, 1941, p. 93). J. Cejador y Frauca écrit à son tour : « Les livres spirituels contribuent plus que d'autres à rendre plus national l'espagnol littéraire, à l'enrichir et à l'élargir, à le nuancer et à lui faire exprimer les concepts les plus profonds et les plus élevés. Jamais la langue romane, comme à cette époque, ne parvint à la grandeur et à la beauté, au brio et à la couleur, à la pureté et à la popularité, car jamais la pensée et le sentiment ne furent aussi profonds et ne s'élevèrent aussi haut que chez les mystiques et écrivains religieux » (*Historia de la lengua y literatura castellana*, t. 3, Madrid, 1915, p. 24).

Bibliographie générale. — P. Rousselot, *Les mystiques espagnols*, Paris, 1867. — P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927. — E. Allison Peers, *Spanish mysticism*, Londres, 1924; trad. espagnole, *El misticismo español*, Buenos-Aires, 1947. — L. Pfandl, *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1929; trad. J. Rubió Balaguer, *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, Barcelone, 1933. — M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du 16e siècle*, Paris, 1937; trad. A. Alatorre, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo* XVI, 2 vol., Mexico et Buenos-Aires, 1950. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *Caracteres de la espiritualidad española*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 1, 1941, p. 50-65. — *Revista de espiritualidad*, n. 18-19, t. 5, 1946, consacré à la spiritualité de l'âge d'or dans le climat du concile de Trente. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3e éd., 8 vol., Madrid, 1946-1948; édition manuelle, BAC, Madrid, 1956.

J.-B. Gomis, *La ciencia mística*, introd. à *Místicos franciscanos españoles*, t. 1, BAC, Madrid, 1948, p. 16-49. — C.-M. Abad, *Ascetas y místicos españoles del siglo de oro anteriores y contemporaneos al V. P. Luis de la Puente*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 10, 1948, p. 27-127, et *Introducción* à son *El V. P. Luis de la Puente. Sus libros y su doctrina espiritual*, Comillas, 1954. — E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, dans *Revista de filología española*, t. 36, 1952, p. 31-99. — A. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, 4e éd., t. 1 et 2, Barcelone, 1953. — P. Groult, *Les courants spirituels dans la Péninsule ibérique aux* XVe, XVIe *et* XVIIe *siècles*, dans *Les lettres romanes*, t. 9, 1955, p. 208-225. — *Estado actual de los estudios de teología espiritual* (congrès de spiritualité de Salamanque, 1954), Barcelone, 1957. — I. Behn, *Spanische Mystik*, Dusseldorf, 1957. — José María de la Cruz Moliner, *La historia a través de la mística*, dans *El Monte Carmelo*, t. 66, 1958, p. 165-216; *Fuentes religiosas y profanas de nuestra literatura mística*, p. 258-299; *Valores literarios de nuestra mística*, p. 362-407; *Presencia de nuestros místicos en la literatura*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 18, 1959, p. 69-84. — Art. Biographies spirituelles, DS, t. 1, col. 1695-1705.

Adolfo de la Madre de Dios.

IV. DU 18e AU 20e SIÈCLE

Sur l'histoire de la spiritualité espagnole aux 18e et 19e siècles beaucoup de données nous échappent; vues d'ensemble et travaux de base manquent encore trop pour qu'il soit possible de déterminer avec certitude les courants spirituels et leurs richesses vraies. On trouvera ici quelques jalons, des listes de personnages et d'ouvrages spirituels, qui entreront un jour dans une synthèse.

Le contraste est frappant entre l'âge d'or et les siècles qui suivent : on est convenu de parler de décadence en abordant le 18e siècle, aussi bien lorsqu'on évoque la situation morale que la spiritualité. Il est trop clair qu'en Espagne comme en d'autres pays, l'âge d'or des spirituels s'estompe dès la seconde moitié du 17e siècle.

1. 18e siècle. — 1° Caractères généraux. — Les causes du déclin spirituel en Espagne au cours du 18e siècle ne sont pas sans relation avec celles de la décadence générale du pays.

A l'avènement de la dynastie des Bourbons (1700), l'Espagne s'ouvre plus largement aux courants qui travaillent l'Europe; la cour devient un foyer d'idées nouvelles, dont la propagation est facilitée par l'admiration de tout ce qui est français; comme l'écrit M.-J. Quintana, « au 18e siècle, nous mangions, nous nous habillions, nous pensions à la française »!

L'engouement des classes dirigeantes pour ces nouveautés explique en partie l'implantation du jansénisme régaliste et la politique antiromaine de Pierre d'Aranda et de Manuel de Roda, l'expulsion des jésuites, les projets schismatiques de M. Urquijo ou, à partir de 1720, le développement des loges maçonniques (Gibraltar, 1726; Madrid, 1727). L'esprit de l'*Encyclopédie* conquiert les intellectuels; les grands hommes sont Rousseau, Voltaire, d'Alembert et Diderot, dont de nombreuses éditions et traductions paraissent, aussitôt mises à l'Index espagnol. Les retards de la science et de la philosophie sont mis au compte de la scolastique, dont les esprits « éclairés » n'attendent plus rien. L'œuvre de savants comme le bénédictin Benoît-Jérôme Feijóo † 1764 (soutenu par son ami Joseph-François de Isla † 1781) ou l'augustin

Henri Flórez † 1773 (son *España sagrada* commence à paraître en 1747), ou le célèbre jurisconsulte catalan Joseph Finestres y de Monsalvo † 1777, ou le lulliste Antoine de Pascual † 1791, pour remarquable qu'elle soit, ne fait qu'amorcer le redressement nécessaire.

Le clergé et surtout les moines sont critiqués. Les pratiques extérieures du culte paraissent un fardeau pesant et archaïque. Tout est d'ailleurs sujet à révision. Le climat de frivolité et de sensualisme contraste avec l'ambiance religieuse du 16e siècle. L'esprit nouveau se répand dans la haute société; clergé et bourgeoisie n'en sont pas indemnes. Libertinage et hétérodoxie progressent. La plus grande partie du peuple demeure cependant attachée à son christianisme traditionnel et à sa piété expansive.

2° **Courants spirituels.** — Si le 18e siècle connaît une abondante production spirituelle, les auteurs originaux se font rares et la valeur théologique de leurs œuvres s'amenuise.

1) *Écrits mystiques.* — De telles affirmations, on en conviendra, doivent être fortement nuancées. En Espagne comme ailleurs, le 18e siècle ne nous a guère révélé jusqu'ici les richesses des expériences spirituelles qu'il recèle ou même tous les traités spirituels demeurés manuscrits. Deux personnalités, entre autres, qui ont bénéficié d'expériences mystiques peu communes, nous sont connues : le convers bénédictin Joseph de Saint-Benoît † 1723, dont un confrère, Benoît Argerich, publia à Madrid en 1746 la *Vida interior y cartas espirituales*, et Marie-Antoinette de Jésus (1709-1760), épouse, mère de famille, puis carmélite déchaussée à Alcala et à Compostelle, qui nous a laissé notamment une *Autobiografia* (écrite de 1738 à 1755) et un *Edificio espiritual* (1756), dignes des réformateurs du Carmel. A la fin du siècle, nous rencontrons le bienheureux Diego-Joseph de Cadix, capucin mystique.

2) *Ouvrages de théologie spirituelle.* — A côté de rééditions de grandes œuvres, comme celles de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, de Jean d'Avila et de Louis de Grenade, ou de traductions de textes italiens et français, comme ceux de saint François de Sales, de Jean Croiset *(L'année chrétienne* et *La dévotion au Sacré-Cœur)* et de Joseph de Gallifet, de Laurent Scupoli et de Jean-Baptiste Scaramelli ou de saint Alphonse de Liguori, qui attestent la permanence des préoccupations fondamentales de la vie spirituelle, les traités de théologie mystique du 18e siècle ne font guère que reprendre avec ordre et méthode les doctrines exposées par les maîtres des décades précédentes.

Le monumental *Cursus theologiae mysticae* de Joseph du Saint-Esprit o c d (Séville, 1720-1740) vaut à lui seul beaucoup d'œuvres mystiques de l'époque. La *Medula mistica* (2e édition remaniée en 1702) de François de Saint-Thomas o c d, le *Cursus mysticus* manuscrit de Jacques Báron o p † 1734 ou la reprise de la *Mystica doctrina* de Barthélemy des Martyrs par Alphonse Manrique o p font date et restent des manuels toujours utilisables, aussi bien que l'importante *Praxis theologiae mysticae* (Rome, 1740) de Manuel-Ignace de la Reguera s j.

Les auteurs de ce temps se font volontiers polémistes. La réaction antimolinosiste, par exemple, héritage du 17e siècle finissant, se poursuit dans une série de réfutations qui naissent un peu partout : chez les franciscains avec Antoine Arbiol † 1726, chez les carmes avec Antoine de Jésus-Marie † 1692, Manuel de Saint-Jérôme † 1719 et Jean de Saint-Fernand † 1775, chez les oratoriens avec Vincent de Calatayud † 1771, chez les dominicains avec le bienheureux François Posadas † 1713.

Par ailleurs, l'épicurisme que les encyclopédistes espagnols prônent comme la fin normale de l'homme provoque de la part des auteurs ascétiques la défense de la morale chrétienne. Ces réactions, en vérité, s'inscrivent dans un mouvement plus vaste. Au philosophisme qui attaque religion et morale on répond par des œuvres d'apologétique ou d'eudémonisme chrétien.

3) *Controverses.* — Des controverses naissent et renaissent au cours du siècle, qui influencent les courants spirituels. Il convient de rappeler celles qui concernent la prière et les degrés d'oraison.

a) La campagne contre les tenants de la *contemplation acquise* se poursuivait depuis plus d'un demi-siècle. De nombreux auteurs y avaient déjà pris part; rappelons, par exemple, le carme Jean de l'Annonciation † 1701. On tenta au 18e siècle d'interdire les écrits qui y étaient le plus favorables, depuis ceux de saint Jean de la Croix jusqu'à ceux du vénérable Jean de Palafox † 1655. L'école carmélitaine était particulièrement menacée. La *Subida del alma a Dios* (1656) du carme Joseph de Jésus-Marie (Quiroga, † 1626), résumé de la doctrine de l'ordre, fut en effet condamnée. Parmi ceux qui défendirent l'orthodoxie de la contemplation acquise, le général des carmes déchaussés, Paul de la Conception † 1726, adressa au pape une apologie, et Manuel de la Sainte-Trinité, théologien de Guadalajara, rédigea *La Verdad defendida* (1754).

Contre certains déistes qui tentaient de réduire les phénomènes mystiques à des manifestations inférieures propres aux natures débiles et tarées, des auteurs développèrent la doctrine traditionnelle : Manuel de Saint-Jérôme o c d † 1719 dans sa *Crisis mistica* (manuscrite) et Benoît Peñalba o s b † 1744 dans *La verdadera mistica*, également manuscrite; Antoine Arbiol o f m publia, lui, des *Desengaños misticos* en 1706, qui n'eurent pas moins de treize éditions au 18e siècle.

Un mouvement se dessine, surtout dans la seconde moitié du siècle, en faveur d'un christianisme plus dépouillé. On visait par là les manifestations exubérantes d'une piété souvent formaliste et sans base doctrinale un peu solide, et les croyances superstitieuses. On voulait revenir à la fois au bon sens et à la prière intérieure du cœur. Josèphe Amar y Borbón, par exemple, expliquera aux jeunes filles qu'elle cherche à former : « C'est offenser grandement la divinité que de croire qu'elle se contente d'un culte purement extérieur et d'un formulaire de dévotions où le cœur a fort peu ou point de place » (*Discurso sobre la educación fisica y moral de las mujeres*, Madrid, 1790, p. 193). Les cercles libéraux faisaient chorus, sur ce point, avec les cercles jansénisants, tel que celui où se trouvait Joseph de Yeregui (1734-1805), le précepteur des infants. Des réactions s'ensuivaient; on en constate tout au long du siècle, mais sporadiques. Des autorités, en particulier Joseph Climent † 1781, évêque de Barcelone, et Philippe Bertrán † 1783, évêque de Salamanque, se préoccupaient de restaurer et de préserver la dignité des manifestations de la piété traditionnelle en essayant d'élaguer l'irrévérence et la superstition. On constate d'ailleurs, à cette époque, un certain

retour à la vie liturgique; des traductions y aident les fidèles.

4) *Formation et rénovation cléricales et religieuses.* — Le souci de réforme et de progrès spirituel anime vraiment les ordres et congrégations ainsi que le clergé séculier, dans la mesure pourtant où ils ne se sont pas laissés contaminer par l'esprit philosophique et sceptique du siècle. Ce souci s'exprime abondamment dans la littérature qui leur est destinée.

On peut retenir, par exemple : le *Directorio de sacerdotes* (1723) de Jean Pérez o s b, l'*Oratorio de sacerdotes* (1750) de François Romeu o f m, l'*Estudio... para los ordenados, curas de almas y predicadores* (1713) de Thomas Madalena y Domínguez o p, le *Retiro espiritual para sacerdotes* (1802) de l'évêque capucin Michel Suárez.

Sur la vie religieuse on peut noter, presque au hasard, quelques auteurs : le hiéronymite Jérôme de Moncada, le carme Balthasar de Saint-Joseph, le trinitaire Christophe de Saint-Michel, le jésuite Balthasar de Moncada, etc.

On sait avec quelle violence, avec quelle perfidie parfois, les abus des moines et du clergé sont pris à partie soit dans des pamphlets soit dans des attaques plus sourdes. Le célibat et la vie religieuse même sont mis en cause aussi bien en raison de ces abus que de l'esprit frondeur du siècle. Ces abus sont d'ailleurs sévèrement fustigés à l'intérieur de l'Église, non pas seulement par la satire de Jean-François de Isla dans son *Fray Gerundio* (1758), mais plus gravement par l'augustin Basile-Thomas Rosell dans son *El monacato* (1787).

De plus, des prélats, comme François Valero y Losa † 1720, archevêque de Tolède, Jean-Laurent de Irigoyen † 1778, évêque de Pampelune, François Rodríguez Chico † 1780, évêque de Téruel, Joseph Climent † 1781, évêque de Barcelone, ou l'augustin François de Armaña † 1803, évêque de Lugo, ouvrirent des séminaires ou entreprirent activement la réforme pastorale, morale et spirituelle de leur clergé ou même des communautés religieuses.

Un des points les plus heureusement soulignés dans ces essais de réforme fut le retour à la Bible, et à la Bible sainement interprétée. On n'a pas oublié à quels excès parvenait le « gérondisme », par exemple; et l'on n'en était pas toujours bien loin dans les ouvrages de dévotion. L'Écriture n'était plus une nourriture spirituelle. « La meilleure et la plus haute préparation à l'étude de l'éthique chrétienne (= à la manière de vivre en chrétien) sera la lecture fréquente et la méditation prolongée des saints Évangiles, qui contiennent son véritable code », rappelle opportunément Gaspard-Melchior de Jovellanos aux éducateurs (*Tratado teórico-práctico de enseñanza*, composé vers 1801, BAE, t. 45, Madrid, 1858, p. 260). Jovellanos, tout libéral impénitent qu'il soit, insiste sur ce conseil dans son *Instrucción a un jóven teólogo* (*ibidem*, p. 277-278) et dans son *Plan d'études* du collège de Calatrava à Salamanque (*ibidem*, p. 199-200). L'interdiction de lire la Bible en langue vulgaire, on s'en souvient, avait été levée en 1789.

5) *Dévotions.* — Parmi les dévotions, qui ont toujours été fort populaires en Espagne, plusieurs mériteraient notre attention, telle que celle au Chemin de la croix (cf DS, t. 2, col. 2595-2598) ou à la Vierge. Nous nous bornerons à celle qui est la plus caractéristique au 18e siècle, la dévotion au Sacré-Cœur. Elle atteint en effet alors son plein épanouissement. Le premier grand apôtre en Espagne en est Augustin de Cardaveraz s j † 1770. Après avoir lu le *De cultu sacrosancti Cordis Dei nostri* (1726) de J. de Gallifet, il emploie sa vie à répandre la dévotion, spécialement dans les provinces basques. Jean de Loyola s j † 1762 le mit en relations avec Bernard de Hoyos, encore novice jésuite (1711-1735); celui-ci reçut des faveurs insignes du Cœur de Jésus et se fit son apôtre infatigable.

Hoyos persuada Jean de Loyola de publier un *Tesoro escondido en el sagrado Corazón de Jesús descubierto a nuestra España* (Valladolid, 1734). La même année, Pierre Calatayud faisait paraître à Murcie ses *Incendios de amor sagrado, respiración amorosa de las almas devotas con el Corazón de Jesús su enamorado* et Pierre de Peñalosa traduisait *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* de Jean Croiset.

Dès lors, les jésuites espagnols multiplient les écrits sur la dévotion : *Historia de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús* (Salamanque, 1738) et *Meditaciones del Sagrado Corazón según el método de los Ejercicios de san Ignacio* (Valladolid, 1739), composés tous deux par Jean de Loyola; Sébastien Mendiburu (1708-1782) publie en basque un gros volume sur le Cœur de Jésus (1747); Onuphre Martorell traduit en catalan une *Breve práctica* de la dévotion (Barcelone, 1745) du jésuite Joseph Maugeri, etc. Des congrégations pieuses du Sacré-Cœur virent bientôt le jour (Lorca, 1734; Madrid, 1736, etc). Consulter J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 394-395; A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 4, Paris, 1931, p. 170-193.

3° Principaux personnages spirituels. — De grands personnages spirituels projettent une vive lumière sur ce siècle décadent. Fort peu, néanmoins, laissent derrière eux une institution; il n'y a guère de saints fondateurs, comme on en rencontre alors en France ou en Italie.

Parmi les *religieux*, citons d'abord l'extraordinaire capucin Diego-Joseph de Cadix † 1801 (DS, t. 3, col. 875-878), l'apôtre des missions andalouses; puis André Ruiz (1719-1799), dominicain de Jérez, mystique très réputé et confident de Diego-Joseph; le vénérable Antoine Bermejo † 1758, tertiaire franciscain; les jésuites Bernard de Hoyos, dont la cause de béatification est introduite, et saint Joseph Pignatelli (1737-1811), qui, chassé d'Espagne, travaillera à rétablir la compagnie de Jésus en Italie; le saint minime Diego Pérez (1655-1705); le vénérable Jérôme Abarrátegui y Figueroa, fondateur du collège théatin de Salamanque (1683), dont la vie fut écrite par le célèbre Diego Torres y Villarroel, † vers 1758; le camillien Martin de Andrés Pérez (1698-vers 1736); — des *prêtres séculiers* : Grégoire Ridaura (1641-1704), bénéficier de Valence; — des *prélats* : le cardinal Louis Belluga y Moncada † 1743, évêque de Carthagène; Balthasar Bastero y Lledo, † vers 1750, évêque de Gérone, etc.

Au nombre des femmes en renom de sainteté, on peut retenir les *religieuses* : Marie-Thérèse de Sainte-Gertrude, mercédaire de Marquina (1737-1799), les cisterciennes Anne-Marie de la Conception (1667-1746), Antoinette Alvarez (1639-1717), Jeanne-Marie des Douleurs (1696-1757), la carmélite Marie-Antoinette de Jésus (1700-1760), la clarisse Antoinette-Josèphe de Sainte-Claire (1673-1710), les dominicaines Gertrude de Jésus Oloriz y Arbiol (1672-1747) et Rose-Marie March (1724-1775), etc.

Ces quelques noms n'épuisent pas le catalogue des personnes spirituelles; ils montrent modestement que, malgré le scepticisme de l'époque, la formation déficiente du clergé et des religieux, et les superstitions du temps, la sainteté abonde encore.

Toute médaille a son revers, mais à quoi bon mentionner les petits groupes d'alumbrados, disséminés à travers l'Espagne? Ni Marie Bermejo, ni la béate Claire de Madrid, qui n'étaient que de vulgaires escrocs du divin, ni Marie Herráiz de Cuenca, pauvre neurasthénique qui prétendait que son corps était changé au corps du Christ, ni enfin la béate Dolores López, illuminée aux mœurs brutales, ne peuvent ternir l'éclat de sainteté que la grâce fait éclater en ce siècle, pourtant sceptique et « mondain ». Les quelques faits de même genre qui affleureront au 19e siècle auront moins d'importance encore. Voir M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2e éd., t. 6, Madrid, 1930, p. 475-492.

2. 19e siècle. — **1° Caractères généraux.** — L'histoire religieuse du 19e siècle en Espagne se déroule dans une ambiance antireligieuse et anticléricale. L'instabilité de la vie politique, avec ses révolutions et coups d'état, provoque de fréquentes périodes de crise, chaque fois que libéraux et constitutionnels arrivent au pouvoir.

L'Église se voit frappée dans ses biens matériels (impôts, désamortissement de 1835, abolition de la dîme), dans ses relations avec Rome dont on veut réduire l'influence (tentative de concile national, schisme janséniste de José Alonso, ministre de la justice, durant la régence de B. Espartero, 1841-1843, retenue du *Syllabus*), dans ses ordres religieux (constitution de 1820, exclaustration de 1835, etc). Lors des troubles populaires (1822-1824, 1834, surtout à la chute de la royauté en 1868), couvents et églises sont incendiés ou fermés, des religieux assassinés, des évêques expulsés ou emprisonnés. A ces violences répondaient des professions d'athéisme aux Cortès (vg « la séance des blasphèmes », 26 avril 1869). Les sociétés secrètes atteignent à leur apogée. Dans les dernières décades du siècle, kantisme, hégélianisme envahissent l'enseignement universitaire; Julien Sanz del Rio † 1869 met à la mode le panthéisme de Krause.

Les vicissitudes des jésuites espagnols illustrent l'état d'insécurité de l'Église et les conditions dans lesquelles la vie chrétienne se déroulait : rétablie en 1814, la compagnie de Jésus est chassée en 1822; supprimée par décret royal en 1835; les jésuites rentrent à la faveur du concordat de 1851, mais sont chassés par la révolution de 1868; ils se réinstallent en 1880.

Dans toutes les régions, la vie chrétienne demeure cependant vivace, d'autant que les catholiques ont à lutter pour leur foi et leurs libertés religieuses. Cette lutte fut féconde. La seconde moitié du siècle marque un renouveau. C'est alors qu'apparaissent de grandes personnalités spirituelles qui cherchent de nouvelles formes d'apostolat, créent de nombreuses congrégations religieuses et institutions, et travaillent à rénover les vieilles traditions.

2° Courants spirituels. — 1) *Situation de la littérature spirituelle.* — Dans les premières décades du siècle, très peu d'ouvrages paraissent et leur orientation est surtout apologétique. Beaucoup d'œuvres spirituelles demeurent à l'état de manuscrit. Ce qu'on publie est sans originalité : Jacques Balmes édite (1840 et 1841) un recueil de maximes tirées de saint François de Sales et des morceaux choisis de mystiques espagnols.

Après le concordat de 1851, la littérature catholique est plus fournie, mais les œuvres mystiques ou les études de théologie spirituelle sont rares, sinon inexistantes. Si l'on en juge d'après ce qui est imprimé, la situation de la mystique est pire au 19e qu'au 18e siècle. Plus nombreux sont les livres ascétiques; parmi les plus répandus, il y a les ouvrages du jésuite Joseph Mach † 1885 et ceux du bénédictin de Montserrat, Michel de Muntadas † 1885.

Un phénomène nouveau est la croissance de la littérature de piété populaire : livrets, feuillets, manuels sont innombrables; s'ils n'ont laissé que peu de traces dans la littérature religieuse, ils ont alimenté profondément la piété du peuple chrétien.

Le renouveau des études spirituelles, qui gagne l'Espagne, est-il plus important à souligner? Il est indéniable en tout cas avec la publication de nouvelles revues de spiritualité, telles *San Juan de la Cruz* (Ségovie, 1890), *La Ciudad de Dios* (El Escorial, 1891) et *El Monte Carmelo* (Burgos, 1900); des maisons d'édition comme la Libreria religiosa de Barcelone réimpriment volontiers les œuvres mystiques les plus importantes ou les plus célèbres. Ce courant ne fera que s'amplifier. Signalons spécialement la *Vida sobrenatural* (Salamanque, 1922) et *Manresa* (1924). Sur les collections espagnoles de *Biblioteca* de spiritualité, voir DS, t. 2, col. 1105, 1114-1117; sur les congrès de spiritualité, t. 2, col. 1509. Sont particulièrement remarquées les œuvres spirituelles de J. Seisdedos s j † 1923 et de J. G. Arintero o p † 1928; *infra*, col. 1190 et 1191.

2) *Formation et rénovation cléricales.* — Malgré persécutions et expulsions, des religieux publient sur la vocation et la perfection religieuses, par exemple : Antoine Esquivel o f m, une *Exposición chronohistorica de la Regla* (1820), Bernard Sala o s b, *La vocación considerada bajo todos los aspectos*; auxquels on peut joindre le travail manuscrit du trinitaire Michel Ferrer, *El trinitario instruido en sus deberes* (1826).

Les œuvres qui traitent de la perfection sacerdotale semblent beaucoup plus nombreuses. On peut rappeler : le *De vitae sanctitate in sacerdote* (1804) de Joachim Cortés s j, les articles sur la vie spirituelle de Jacques Balmes † 1848, le *Tesoro del sacerdote* (1861) de Joseph Mach s j, le *Manual del seminarista* et les articles sur la *Disciplina eclesiástica* du cardinal Antolín Monescillo † 1897, la *Vida y honestidad de los clerigos* (1880) de Léon Carbonero † 1902, fondateur de la revue *La Cruz*, etc. Les clarétins publient un bon nombre d'ouvrages pour la formation spirituelle du clergé, tel Joseph Xifré, *Cleri socius* (1883) (voir DS, t. 2, col. 937-939).

Les contacts du clergé séculier avec les réguliers exclaustrés, dont certains devinrent curés ou professeurs de séminaire, contribuèrent efficacement au développement de la culture et de la vie spirituelle du clergé. Manuel Domingo y Sol (1836-1909), après y avoir fondé son premier « Collège Saint-Joseph » en 1873, fonda à Tortose en 1884 l'institut des « ouvriers diocésains », destiné à la formation des séminaristes et du clergé. La création (1890) du séminaire pontifical, plus tard université de Comillas, et celle, par Manuel Domingo, du collège pontifical espagnol à Rome (1892) eurent une heureuse influence sur la qualité intellectuelle et spirituelle des clercs. Sur ce point, le 19e siècle est parvenu à de notables résultats. Voir A. Torres Sánchez, *Vida del siervo de Dios D. Manuel Domingo y Sol*, Tortose, 1934; J.-M. Amenós, *El fomento de vocaciones eclesiásticas en España durante la segunda mitad del siglo* XIX, dans *Seminarios*, t. 1, Salamanque, 1955, p. 58-83.

3) *Vie chrétienne.* — Les dévotions à la Vierge et à saint Joseph demeurent très florissantes; cependant, le culte eucharistique et la dévotion au Sacré-Cœur sont plus caractéristiques du 19e siècle. Ces deux courants tendent alors, semble-t-il, à s'unir davantage

qu'au siècle précédent. La pratique de la communion fréquente, dont les promoteurs sont nombreux déjà à l'âge d'or, et la réparation eucharistique se répandent largement; l'institution de l'adoration perpétuelle, les archiconfréries du Cœur eucharistique, les congrès eucharistiques (Valence, 1883; Lugo, 1896) sont les témoins de ce courant dévotionnel. Un signe frappant de la profondeur de ce courant nous est donné dans le développement extraordinaire des congrégations religieuses nouvelles vouées au culte de l'eucharistie ou du Sacré-Cœur.

Par exemple, les adoratrices, servantes du Saint-Sacrement et de la charité, — également éducatrices —, que fonde en 1859 sainte Marie-Micaëla du Saint-Sacrement (Michèle Desmaisières, vicomtesse de Jorbalán, 1809-1865); les hospitalières du Sacré-Cœur fondées en 1880 près de Madrid par Benoît Menni (1841-1914), le restaurateur des frères de Saint-Jean de Dieu en Espagne; les salésiennes du Sacré-Cœur fondées en 1895 par Piedad Ortiz Real, près de Carthagène; les sœurs de la charité du Sacré-Cœur, ou les réparatrices, fondées par Marie de Jésus d'Oultremont en 1857 et importées de France.

A côté de ce mouvement qui entraîne manifestement les fidèles, le clergé, les ordres et congrégations religieuses vers le culte eucharistique, se prépare un renouveau liturgique. Les bénédictins de Montserrat et de Silos unissent leurs efforts aux abbayes de Solesmes et de Maria Laach. Un *Boletín de Silos* en expose les résultats dès 1888; au 20e siècle, d'importantes publications proposeront à tous l'esprit liturgique (voir A. Rojo del Pozo, *Evolución histórica de la liturgia*, Madrid, 1935).

La vie chrétienne et spirituelle des masses est soutenue et approfondie par l'immense courant des missions populaires, qui connaissent alors une vitalité renouvelée grâce au zèle de saint Antoine-Marie Claret (1807-1870). Ses fils du Cœur Immaculé de Marie ou clarétins, qu'il fonde en 1849, constituent une congrégation de prêtres missionnaires, qui obtiennent des succès spirituels retentissants (cf DS, t. 2, col. 932-937). A leurs côtés, travaillent capucins (Étienne d'Adoain, par exemple) et jésuites. François de Paule Tarin (1847-1910), animateur des jésuites, parcourt pendant plus de vingt ans l'Andalousie, l'Estrémadure et la Castille, remuant les foules par la renommée de ses pénitences et de faits extraordinaires. Les fruits des missions étaient rendus plus durables encore par quantité de brochures spirituelles, telles que : *Puerta del cielo* (1849) de Joseph Alvarez, *Escala para salir del pecado* (1872) de V. Medrano, ou la *Guía práctica del jóven cristiano* de G. Tejado, etc.

4) *Essor de l'Église et vie spirituelle.* — L'Espagne a bénéficié du mouvement qui entraîna la chrétienté occidentale dès le début du 19e siècle vers les missions en pays païen, vers l'éducation religieuse d'une jeunesse longtemps abandonnée et vers le « christianisme social ». C'est en participant à ce triple mouvement que les chrétiens se sont dévoués, ont manifesté leur sens ecclésial et se sont sanctifiés. Nous retrouvons cette impulsion dans l'Église d'Espagne, au milieu même des difficultés qu'elle traversait.

La préoccupation des *missions* étrangères reparaît comme au temps de ferveur des 16e et 17e siècles. Déjà des religieux exclaustrés ou expulsés avaient pris le chemin de l'Amérique du sud. Les consignes missionnaires des papes du 19e siècle susciteront de nombreuses vocations attirées par les instituts missionnaires, anciens et nouveaux, tels celui des sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception, fondé par J.-D. Costa y Borrás (1805-1864), évêque de Lérida, puis archevêque de Tarragone, celui des carmélites missionnaires et éducatrices, fondé en 1860 à Barcelone par François de Jésus-Marie † 1872 et l'institut Saint-François-Xavier de Burgos fondé par Gérard Villota (1839-1906).

La *vie charitable* se concrétise également dans les fondations religieuses : congrégations hospitalières, congrégations éducatrices, qui souvent sont aussi orientées vers les œuvres de charité :

Les sœurs hospitalières et enseignantes de Sainte-Anne à Saragosse, qui se réclament de Jean Bonal et de Marie Rafols † 1853; les servantes de Marie, vouées au service des malades à domicile, fondées à Madrid en 1851 par Michel Martínez Sanz et la bienheureuse Marie Soledad Torrés y Acosta (1826-1887); les sœurs des Ancianos desamparados, fondées à Barbastro en 1872 par la bienheureuse Thérèse de Jésus Jornet sous l'impulsion du chanoine Saturnin López de Novoa, à l'imitation des petites sœurs des pauvres de France; les filles de Saint-Joseph ou Josefinas, fondées dans le diocèse de Gérone en 1876 par le jésuite François Butiña pour le service des malades et des pauvres.

Comme au 16e siècle, l'ignorance religieuse est grande en ces périodes de libéralisme et de crises révolutionnaires. Instruction et éducation chrétiennes attirent les âmes généreuses dans les nouvelles *congrégations enseignantes :* carmélites de la charité, fondées à Vich en 1826 par sainte Joaquina de Vedruna † 1854 et le capucin Étienne d'Olot † 1828; les scolopes filles de Marie, fondées dans le diocèse de Gérone en 1829 par Paule Montalt; les tertiaires dominicaines de l'Annonciation, fondées par le dominicain François Coll (1812-1875) à Vich en 1856 pour l'éducation et les œuvres de charité; les tertiaires franciscaines de la Divina Pastora, fondées à Madrid en 1868 par Anna Fonteuberta; les filles de Jésus (ou jésuitines), fondées à Salamanque en 1871 par Candide-Marie de Jésus (Jeanne-Josèphe Cipitria † 1912); les servantes de Saint-Joseph, fondées en 1874 à Salamanque par F. Butiña sous l'impulsion du futur cardinal Joachim Lluch † 1882, vouées à l'éducation et aux œuvres de charité; les ancelles du Sacré-Cœur, fondées à Cordoue en 1876 par la bienheureuse Raphaèle Porras y Ayllón (Marie du Sacré-Cœur, 1850-1925), vouées à l'adoration eucharistique et à l'enseignement; la compagnie de Sainte-Thérèse, fondée par Henri de Ossó y Cervelló (1840-1888) à Barcelone en 1876; les sœurs de charité de la Merci, fondées à Malaga en 1878 par J.-N. Zegro y Moreno; les sœurs trinitaires, fondées en 1885 par le chanoine de Madrid, François Méndez y Casariego (1850-1924); les joséphines trinitaires fondées à Plasencia en 1886 par Elade Mozas Santamera (1837-1897) pour l'éducation et le soin des malades; la pieuse union des Teresianas, fondée en 1911 à Madrid par Pierre Poveda Castroverde (1874-1936).

L'enseignement de la doctrine chrétienne est le but de l'institut des dames catéchistes, fondé en 1870 par Dolorès Rodriguez Sopeña, et de la congrégation des écoles de l'Ave-Maria, fondée en 1889, par André Manjon, prêtre de Burgos, mort en odeur de sainteté (1846-1923).

L'institut des filles de Marie-Immaculée, fondé en 1876 par la bienheureuse Vincente-Marie López y Vicuña (1847-1890), et la congrégation des anges gardiens, fondée par Raphaèle Ibarra de Villalonga à Bilbao en 1894, s'occupent du « service domestique » ou des enfants abandonnés. Les Filles de la sainte Maison de Nazareth et les fils de la Sainte-Famille, fondés en 1864 par Joseph Mañanet y Vives (1833-1901) se vouent au culte de la Sainte-Famille et à la sauvegarde de

la famille chrétienne. Les missionnaires des Sacrés-Cœurs ont été fondés à Majorque en 1890 par Joachim Rosello y Ferra (1833-1909) pour travailler au progrès spirituel et à l'éducation.

3° **Personnalités marquantes.** — Le 19e siècle est un siècle de saints, comme on l'a vu en dénombrant quelques-uns des fondateurs et des fondatrices béatifiés, canonisés ou non. L'Espagne d'alors compte aussi d'autres personnalités spirituelles marquantes.

On pourrait citer des prélats : le bienheureux Valentin Berrio-Ochoa, évêque dominicain, martyr au Tonkin (1827-1861); Joachim Lluch y Garriga † 1882, carme chaux, cardinal et archevêque de Séville, dont l'action intellectuelle et sociale a été étonnante; Narcisse Martínez Izquierdo † 1886, évêque de Salamanque, puis de Madrid, zélé réformateur de la discipline ecclésiastique; Thomas Cámara (1847-1904), ermite de Saint-Augustin et évêque de Salamanque (DS, t. 4, col. 1016), dont l'influence fut particulièrement décisive dans le domaine intellectuel; Joseph Vives y Tutó (1854-1913), capucin, dont les traités théologiques et spirituels ont fait autorité; Joseph Torras y Bagés (1846-1916), évêque de Vich, etc; et nombre de *personnages représentatifs*, tels : Michel Costa y Llobera, prêtre majorquin (1854-1922), dont l'influence a été considérable sur la poésie religieuse; Joseph-Marie Roquero (1879-1912), apôtre de Chamberi, banlieue madrilène; Félix Sarda y Salvany (1844-1916), fougueux apologiste. La personnalité qui domine cependant le siècle est le prêtre catalan Jacques Balmes (1810-1848), dont la culture philosophique et théologique et les réalisations sociales ont donné à l'Église une impulsion extraordinaire et durable. On sait que le grand musicien Santiago de Masarnau (1805-1882), ami d'Ozanam, introduisit en Espagne les conférences de Saint-Vincent de Paul.

Parmi les *femmes* plus célèbres par leur rayonnement spirituel on peut retenir : Carmen Sojo de Anguera (1856-1890), Dorothée de Chopitea y de Villota (1816-1891), qui fut la grande bienfaitrice de Barcelone, Josèphe Naval Girbés de Algemesí (1820-1893). A côté de la curieuse figure de Marie de los Dolorés y Patrocinio (1811-1891), conceptioniste, Marie des Anges *Sorazu* (1873-1921), conceptioniste également, mérite une place à part en raison de ses écrits mystiques et de la notoriété de sa sainteté.

3. **Auteurs spirituels des 18e et 19e siècles.** — On ne trouvera pas ici les œuvres des auteurs qui ont eu ou auront une notice particulière. — Les missionnaires d'Amérique du Sud sont renvoyés au chapitre suivant.

Bénédictins. — *Joseph de Saint-Benoît* † 1723. — Jean *Lardito* † 1723, *Idea de una perfecta religiosa en la vida de santa Gertrudis la Grande*, Madrid, 1718. — Ange *Benito*, † après 1723, *Práctica de la Regla de san Benito*, Madrid, 1706. — Jean *Pérez*, † après 1738, *Directorio de sacerdotes*, Madrid, 1723. — Benoît *Peñalba* † 1744, *Oración de los votos monasticos*; *La verdadera mistica*, mss. — Pierre *Blanco* † 1750, *Explicación de la santa Regla de N. P. san Benito*, 4 vol., Madrid, 1736-1741; *Conferencias y ejercicios espirituales con que el monje puede en breve establecerse en la perfección*, Madrid, 1746. — Balthasar *Díaz* † 1776, *Tratado de la oración*, ms Silos. — Bernard *Joyo*, † après 1793, *Catecismo benedictino*, 1793, ms; *Idea de un benedictino que vive el espiritu de su Regla*, ms. — Isidore *Rubió* † 1795, *Lectiones morales de statu religioso*, ms bibl. nat. de Madrid. — Anselme *Petite*, † après 1797, *Conducta de las almas en el camino de la salvación*, Madrid, 1790; des *glosas de afectos morales* sur les psaumes de la pénitence (Valladolid, 1784) et les psaumes graduels (Madrid, 1787). — Placide *Rico Fontaura*, † après 1805, *Reglas de vida cristiana*, Madrid, 1802. — Benoît de *Uria y Valdés* † 1810, *Instrucción especulativa y práctica de las obligaciones de los monjes benedictinos*, Madrid, 1785; *Meditaciones para todos los dias del año*, Madrid, 1785. — Anonyme de Montserrat, *Tratado de avisos contra las tentaciones*, ms. — Placide Vicente † 1816, *Cantico el más sublime de la sagrada Escritura para instrucción y consuelo de los fieles*, Madrid, 1800. — Julien *Martinez* † 1820, *Instrucción de un religioso jóven que aspira a la perfección de su estado*; *Tratado de los votos*, mss. — Bernard *Sala* † 1885. — Michel de *Muntadas* † 1885, *Tardes monásticas*, Manresa, 1871; *Tardes ascéticas o sea una apuntación de los primeros documentos para llegar a la perfección de la vida cristiana*, Barcelone, 1858.

Cisterciens. — *Marianne de Jésus* † 1731. — Antoine-Raymond *Pascual* (1708-1791), célèbre lulliste majorquin, *Examen de la crisis del P. Don Benito Gerónimo Feijóo sobre el Arte luliana*, 2 vol., Madrid, 1749-1750; *Vindiciae lullianae*, 4 vol., Avignon, 1778.

Chartreux. — Voir au t. 2, col. 770-772 et 775 : A. *Nagore* † 1706; F. *Andrés* † 1706; A. *Surbano* † 1750; L.-G. de *Barrio* † 1848; M. *García* † 1903; et les ouvrages anonymes.

Trinitaires. — *Raphaël de Saint-Jean* † 1703, général de l'ordre, *Camino real de la perfección cristiana por el ejercicio de las virtudes y de la oración*, Madrid, 1691. — *Alexandre de la Mère de Dieu* † 1708; DS, t. 1, col. 301. — *Antoine de Saint-Gabriel* † 1744, *Subida del alma a Dios por los grados de oración, meditación y contemplación*, 1713, explication ms de la doctrine du carme Joseph de Jésus-Marie. — *Christophe de Saint-Michel* † 1786, commissaire général de l'ordre, ouvrages à l'usage des trinitaires : *Ceremonial*; *Ritual*; *Manual*; *Instruccional... Instrucción de los novicios*, 4 vol., Madrid, 1779. — Michel *Ferrer*, né à Majorque en 1770.

Carmes. — *Antoine de l'Annonciation* † 1714; DS, t. 1, col. 708-710. — *Manuel de Saint-Jérôme* (1659-1719), *Crisis mystica adversus corruptores doctrinae sancti Joannis a Cruce*, ms. — *François de Sainte-Marie* † 1720, *Del gobierno de las almas*, ms. — *Joseph du Saint-Esprit*, l'andalou, † 1736; DS, t. 2, col. 177, 200-203. — *Joseph de Saint-Thomas* (1688-1755), *Tratado de los tres votos religiosos*. — *Marie-Antoinette de Jésus* (1709-1760), *Edificio espiritual*, publié pour la première fois en 1954, à Saint-Jacques de Compostelle. — *Anastase de Sainte-Thérèse*, † vers 1760; DS, t. 1, col. 545-546. — *Balthasar de Saint-Joseph* † 1762, *El religioso instruido*, vers 1750. — *Antoine de Saint-Joachim* (1694-1775), frère de Henri Flórez, *Dos reflexiones sobre la oración*, ms bibl. nat. de Madrid; *Instrucción teresiana que enseña al alma donde y como ha de buscar a Dios*, 3 vol., dont 2 inédits, bibl. nat. de Madrid. — *Michel de Cristo* † 1734, *Comentarios a los Avisos de santa Teresa de Jesús*, ms. — *Jean de Saint-Fernand* † 1775, *Dubios misticos*, 4 vol. mss, bibl. nat. de Madrid. — *François de Jésus-Marie* (Palau y Quer) † 1872.

Franciscains — *Jean de Ascagorta*; DS, t. 1, col. 935. — *Diego de la Mère de Dieu* † 1712; DS, t. 3, col. 874-875. — Antoine *Arbiol y Diez* † 1726; DS, t. 1, col. 834-836. — Jean *Blázquez del Barco* † 1726, *Tratado de oración mental*, Madrid, 1720. — Matthias *Diéguez*, *Desengaño caritativo, canónico, teológico, moral y místico*, Saint-Sébastien, 1739; *Antídoto espiritual*, Compostelle. — Louis *Cruz*, convers missionnaire au Mexique, *Oratorio sacro de soliloquios*, *Oratorio seráfico*, *Estímulos sentenciosos*, ouvrages publiés à Madrid, 1741. — Michel-Jérôme *Torrero* † 1758, *Anatomía espiritual*, Cadix. — François *Romeu*, † vers 1765, *Oratorio de sacerdotes*, Barcelone, 1750. — Antoine *Esquivel*, *Exposición chronohistórica de la Regla*, Chili, 1820. — Marie des Anges *Sorazu* † 1891, franciscaine conceptioniste. — Ambroise de *Valencina* † 1914, *Cartas a Teofila sobre la vida espiritual*, Madrid, 1893.

Capucins. — *Jean de Zamora*, *El eclesiástico perfecto*, Madrid, 1781. — Bienheureux *Diego-Joseph de Cadix*, † 1801; DS, t. 3, col. 875-878. — *Raymond de Huesca* † 1810, *Contra el vicio y la ociosidad*, Saragosse, 1782. — Michel *Suárez* (Michel de Santander) † 1831, évêque auxiliaire de Saragosse, *Retiro espiritual para sacerdotes*, Madrid, 1802; *Ejercicios espirituales para las religiosas*, Madrid, 1814. — Emmanuel *Díaz de Bedoya* † 1851, évêque auxiliaire de Compostelle; DS, t. 3, col. 856-857. — *Hiacynthe Martínez de Peñacerrada* † 1873 publie à la Havane : *El paraíso hallado en las delicias de la eucaristía*, 1866; *Tesoros del amor virginal encerrados en el corazón de la Madre de Dios*, 1866; *La escuela del amor abierta a todos los hombres en el Sagrado Corazón de Jesús*, 1867; à Madrid en 1868, *La Virgen María en sus relaciones con Dios, con los ángeles y con los hombres : su vida y sus glorias*, 3 vol. — Cardinal Joseph *Vives y Tutó* † 1913.

Dominicains. — Alphonse *Manrique* † 1711, *Compendium mysticae doctrinae* de Barthélemy des Martyrs et autres traités, Venise, 1706. — Bienheureux *François Posadas* † 1713. — Séraphin-Thomas *Miguel* † 1722, *Manual de la Orden de la milicia de Christo*, Valence, 1710, et plusieurs biographies dominicaines. — Jacques *Barón y Arin* (1657-1734), *Cursus mysticus*, ms; *La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del Rey del cielo*, Saragosse, 1727; *Luz de la senda de virtud en el camino de la perfección*, Madrid, 1734; *Remedio universal... el Rosario*, 2 in-folios, Saragosse, 1732. — Thomas *Madalena y Domínguez* † 1746, *Estudio de los christianos o compendio doctrinal y moral, útil para todos, singularmente para los ordenados, curas de almas y predicadores*, Saragosse, 1713. — Joseph *García Fulla* † 1749, *Resumen de la verdadera devoción al S. Corazón de Nuestro Redentor Jesús*, Saragosse, 1735; *Compendio de la verdadera... en tres novenas acomodatas a tres clases de personas : incipientes, proficientes y perfectas*, Saragosse, 1743. — François *Boigues*, *Reglas y modo de vivir en la milicia de Jesú Cristo*, Barcelone, 1747. — Vincent-Antoine de *Arcos* † 1777, *El subdito observante en la práctica de sus votos*; *Vindicias del estado regular*, mss. — Isidore *Mugarra*, *Tratado de las facultades del hombre y su perfeccionamiento con el auxilio de la gracia*, Valence, 1780. — Mathias *Atienza*, *Tratado de la dedicación del alma a Dios por la meditación y el sufrimiento*, ms. — Joachim *Armengol*, *El alma devota en ejercicios*, Barcelone, 1882. — André-Marie *Sola* (1811-1889), *Gran lazo del infierno*. — Jean González *Arintero* † 1928; DS, t. 1, col. 855-859.

Mercédaires. — Pierre *Aristoy*, *Abeja espiritual*, Madrid, 1716. — Michel *Echeverz y Eyta* (1672-1745), *Escala del cielo o devoción a la Virgen María*, Murcie, 1726; *Llave del paraíso o del sacramento de la penitencia*, Madrid, 1726; *Pláticas doctrinales*, 4 vol., Madrid, 1728; *Pláticas doctrinales para ilustrar a la juventud*, Madrid, 1739; *Pláticas dominicales*, 3 vol., Madrid, 1755. — *Marc de Saint-Antoine*, *Incendium caritatis*, Madrid, 1734. — Diego *Tello Laso de la Vega*, *Luces teológicas a Teofila*, Orihuela, 1761. — Bernard *Lassarte*, *Cartilla de la oración sacada de los santos Padres y doctores místicos*, Pampelune, 1776. — Joseph *Reig Estivill* † 1869, *Auster vivificans*, Rome, 1865.

Augustins. — Voir art. ERMITES DE SAINT-AUGUSTIN, t. 4, col. 1015 svv : pour J. *Font* † 1730; F. de *Avilés* † 1734; A. de *Aguilar*; A. *Riera* † 1768; H. *Flórez* † 1773; J. *Bernaola* † 1779; J. *Díaz* † 1798; M. *Risco* † 1801; B.-T. *Rosell* † 1807; J. *Alvarez* † 1853; F. *Cuadrado* † 1887; M. *Gutiérrez* † 1893; M. *Ugarte del Pilar* † 1898; T. *Cámara* † 1904.

On pourrait ajouter : Gonsalve *Boceta* † 1717, *Para Dios somos y no más*, ms. — Thomas *Pérez* † 1755, *Disertación dogmático-mística que evidencia lo que no es ni puede ser la consumada y perfecta purgación o mortificación mística*, Valence, 1753; qui est une attaque du *Divus Thomas* de V. Calatayud (1744), à laquelle l'oratorien répondit par sa *Verdad acrisolada* (1753); cf DS, t. 2, col. 18-19. — Bonaventure *Santa María de San José* † 1830, *El novicio instruido en el camino espiritual*, ms. — Nicolas *Buadas* † 1836, *Opúsculos ascéticos*, ms. — Joseph *Nuñoz Capilla* † 1840, *Enchiridion*, 1829, publié dans *Revista agustiniana*, t. 2, Valladolid, 1881. — Anonyme, *Ejercicio de afectuosa contemplación*, Madrid, 1867. — Victor *Ruiz de San José* † 1911. — Plusieurs missionnaires des Philippines ont laissé des manuscrits spirituels composés en des idiomes locaux.

Jésuites. — Paul de *Loyola* † 1705, frère coadjuteur, *Materias ascéticas*, ms à Mexico. — Jérôme *Dutari* (1671-1717), *Vida cristiana o práctica facil de entablarla*, Salamanque, 1718. — Alphonse *Gutiérrez Hurtado* † 1721, *De castitate dono*, ms. — Diego *Calleja* † 1725, *Talentos logrados en el buen uso de los cinco sentidos*, Madrid, 1700. — Alphonse *López de Artieda* † 1729, *Coloquios meritorios y provechosos para el acierto de la vida y la muerte*, Saragosse, 1704. — Jean-Antoine de *Mora* † 1737, *Alientos a la verdadera confianza en Dios*, Mexico, 1721. — Michel-Jérôme *Monreal* † 1740, *Escala mística de Jacob*, sur les excellences de la Vierge, 3 vol., Saragosse, 1750-1751. — Manuel-Ignace de la *Reguera* † 1747. — Jean de *Arana* † 1747, *La ciencia del cristiano*, Séville, 1741. — Manuel *Herrera* † 1754, *Florilegium morale*, ms, Mexico. — Mathias *Sánchez*, † vers 1760, *El padre de familias*, Malaga, 1740. — Jean de *Loyola* † 1762. — François-Xavier *Lazcano* † 1762, *Día felix en obsequio del amoroso Corazón de Christo Jesú sacramentado*, Mexico, 1760, complété et remanié par Casimir Díaz de Azevedo o f m, à partir de l'édition de Valence, 1835; *Método para comulgar con mucho fruto*, Mexico, 1765. — Michel-Ignace *Bosch* † 1767, *Locución de Dios al alma*, Valence, 1756. — Antoine *Codorniu* (1699-1770), *El predicado evangélico*, Gérone, 1740; *Examen de las que quieren ser monjas*, Barcelone, 1763; *El ministro de Jesucristo teologica-*

mente delineado sobre el capitulo cuarto de la prima del Apostol a los Corintios, Barcelone, 1765; *El buen soldado de Dios y del Rey*, Barcelone, 1766. — Joseph-Lucas de *Anaya* † 1771, *Escuela de Christo, instrucciones familiares*, ms. — Pierre *Calatayud* † 1773. DS, t. 2, col. 17-18. — Jean de *Paz* † 1773, *La virtud en el estrado*, Salamanque, 1739. — François-Xavier *Hernández* † 1777, *El alma victoriosa de la pasión dominante por medio del examen particular*, Valence, 1758. — Jean-François de *Isla* † 1781, traduction de l'*Année chrétienne* de Jean Croiset, *Año cristiano o ejercicios para todos los días*, 12 vol., Salamanque, etc, 1753-1773. — Joseph-François *Clavera* † 1788, frère coadjuteur et médecin, puis prêtre, *Memorias utilisimas al estado clerical y religioso*, ms; *Prácticas para tener oración mental y vocal*, Venise, 1775; *Medios para llegar a una grande santidad cada uno en su estado*, Venise, 1775; *Máximas para que el religioso viva contento en su religión*, Ferrare, 1774; *Recuerdos cristianos para vivir en gracia de Dios*, Bologne, 1785. — André-Manuel *Ferrer* † 1807. — Joachim *Cortés* † 1812, *De sacrosancto Missae sacrificio seu de vitae sanctitate in sacerdote*, Forli, 1804. — Félix *González Cumplido* † 1872, *El arte de ser feliz*, Madrid, 1869. — Victor *Medrano* † 1880, *Escala espiritual para salir del pecado y subir a la perfección*, 2e éd., Madrid, 1872. — Joseph *Mach* † 1885. — Jérôme *Seisdedos* † 1923, *Estudios sobre las obras de S. Teresa*, Madrid, 1886; *Principios fundamentales de la mistica*, 5 vol., Madrid, 1913-1919.

Clarétins. — Sur saint *Antoine-Marie Claret* † 1870 et les auteurs spirituels clarétins (Jacques *Clotet* † 1898, Joseph *Xifré* † 1899, etc), voir DS, t. 2, col. 932-939.

Autres religieux. — Vincent *Ferrer* † 1789, lazariste. — Vincent de *Calatayud* † 1771, oratorien; DS, t. 2, col. 18-19. — Joseph *Ribot* oratorien, *Camino para la perfección cristiana*, Barcelone, 1729.

Clergé séculier. — Narcisse *Camps y Prats, Directorio espiritual de la vida*, Barcelone, 1701. — Jérôme *Giribets* † 1744, *Racionales y afectuosas centellas al Altisimo*, Cervera, 1728; *Formulario espiritual*, ms. — Charles *Pascual, Gemma mystica*, Gérone, 1733. — Joseph *Rigual y Ferrer* † 1795, *Ejercicio cotidiano del cristiano, sacado de la sagrada Escritura.* — Joseph-Paul *Ballot y Torres* † 1821, *Arte de hablar con Dios en la hora de la muerte*, Barcelone, 1821. — Joseph *Roquer* † 1835, *Bon de la gloria*, Valls, 1831; *Bona nit*, Valls, 1834; *Bona sort*, Vich, 1834. — Henri de *Ossó* † 1896. — Antolín *Monescillo* † 1897, cardinal et archevêque de Valence, puis de Tolède, *Manual del seminarista*, Madrid, 1848, et 6 volumes de sermons pour les dimanches et fêtes, Jaen, 1868-1874. — Manuel *Domingo y Sol* † 1909, articles de spiritualité dans *Congregante* et *Correo interior josefino.* — Antolín *López Pelaez* † 1918, archevêque de Tarragone, *Los siete pecados capitales*, 1911.

1. *Travaux sur l'esprit du 18e siècle.* — Raphaël de Vélez, capucin, évêque de Ceuta, *Apologia del altar y del trono o Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes*, 2 vol., Madrid, 1818; *Apéndices...*, 1825. — M.-F. Miguélez, *Jansenismo y regalismo en España*, Valladolid, 1895. Vélez et Miguélez, aussi partiaux l'un que l'autre, soutiennent des thèses opposées. — I. Casanovas, *Josep Finestres. Estudis biografics*, Barcelone, 1932, présente l'état intellectuel et religieux de la Catalogne au 18e siècle. — Paul Mérimée, *L'influence française en Espagne au 18e siècle*, Paris, 1936. — C. Palencia, *El cardenal Lorenzana protector de la cultura en el siglo* XVIII (1722-1804), Tolède, 1946. — J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du 18e siècle*, Paris, 1954.

2. *Réformes et vie religieuse.* — J. Climent, évêque de Barcelone, *Mandatos... con algunas instrucciones sobre los votos de pobreza, castidad y obediencia, y sobre las principales prácticas de la vida religiosa*, Barcelone, 1774 : visite canonique du couvent de Notre-Dame des Anges de Barcelone. — B.-T. Rosell, *El monacato o tardes monásticas en que hablándose en general de las obligaciones y costumbres de los monjes se desciende en particular a las de los Agustinos*, Valence, 1787. — B. Gaudeau, *Les prêcheurs burlesques en Espagne au 18e siècle. Études sur le P. Isla*, Paris, 1891. — P. Díaz Plaja, *La vida española en el siglo* XVIII, Barcelone, 1946. — N. Pérez, *Historia mariana de España*, Valladolid, 1948. — J. Ellacuria Beascoechea, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao, 1956; cf L. Sala Balust, *Los autores espirituales españoles contemporancos de Feijóo y las violencias diabólicas*, dans *Salmanticensis*, t. 5, 1958, p. 197-206.

3. *Séminaires et vie universitaire.* — L. Sala Balust, *Don Felipe Bertrán, fundador del seminario de Salamanca*, Salamanque, 1947; *Tenaz empeño del obispo Bertrán por la fundación del seminario de Salamanca*, dans *Hispania sacra*, t. 9, 1956, p. 319-375; *Visitas y reformas de los colegios mayores de Salamanca en el reinado de Carlos* III, dans *Salmanticensis*, t. 6, 1959, p. 502-544. — Simon Rey, *La facultad de teologia, en la universidad de Salamanca en el siglo* XVIII, thèse de Salamanque, 1957. — On trouverait des travaux analogues sur d'autres séminaires et universités.

A. Vázquez García, *El Padre Cámara figura preclara del episcopado español y fundator de los estudios eclesiásticos superiores de Calatrava*, dans *Hispania sacra*, t. 7, 1954, p. 327-358.

Cet article utilise un travail gracieusement communiqué par M. le professeur L. Sala Balust.

JOSÉ MARIA DE LA CRUZ MOLINER.

V. PAYS DE LANGUE ESPAGNOLE : AMÉRIQUE DU SUD

La vice-royauté du Pérou s'étendit du Panama au détroit de Magellan pendant deux des trois siècles de la domination espagnole en Amérique du sud; deux autres furent créées au 18e siècle : celle de la Nouvelle-Grenade en 1740 et celle du Rio de la Plata en 1776. Ces trois vice-royautés demeurèrent indépendantes et eurent pour capitales respectives Santa-Fé de Bogota, Lima et Buenos-Aires, d'où naquirent, entre 1810 et 1830, plusieurs états : Colombie, Vénézuela, Équateur, Pérou, Bolivie, Chili, Argentine, Uruguay et Paraguay. Nous traiterons de leur histoire spirituelle durant les trois siècles d'unité hispanique, soit des environs de 1510, année où furent fondés la première ville et le premier évêché, Sainte-Marie de la Antigua du Darien, à 1810, année où commencèrent les mouvements de sécession. Nous excluons donc les pays colonisés d'Amérique du nord et du centre; cf art. LAS CASAS (Barthélemy de), MEXIQUE, etc.

1. **Caractères généraux.** — La spiritualité de tous ces pays est assez uniforme et possède des caractères qui ressemblent à ceux de la péninsule, dont elle est l'écho et le reflet; les variantes sont dues à la complexité de l'élément humain, conquérants et blancs de la classe dirigeante, indiens autochtones, métis et esclaves noirs importés. Si quelque différenciation peut être signalée, c'est l'accent intensément missionnaire qu'imposait la double nécessité de convertir les indiens encore infidèles des forêts de l'Amazone, du Rio de la Plata ou de l'Orénoque, et d'assimiler ceux qui étaient déjà soumis et, généralement, baptisés; travail ardu et lent, car l'indien répugnait à abandonner ses rites et ses mœurs ancestrales pour adopter la forme de vie des blancs

Nous voyons alors des mystiques comme Pierre Claver, François Solano ou Louis Bertrand, engagés totalement dans le travail apostolique auprès des indiens ou des noirs.

Pour les blancs péninsulaires, créoles ou métis, la spiritualité est bien celle de l'austère meseta castillane ou des vergers andalous : même insistance sur l'oraison mentale, même exigence de mortification, même abnégation intérieure, même zèle des âmes. La mystique et l'austérité d'un Pierre d'Alcantara, d'une Thérèse de Jésus ou d'un Ignace de Loyola ont leur correspondant américain en François Solano, Pierre Claver ou Rose de Lima. Prêtres et religieux qui passaient en masse aux Indes occidentales apportaient l'identité de sang, de tradition, de culture et de spiritualité. Les galions amenaient chaque année les livres spirituels, comme les livres de théologie, de littérature ou d'histoire, répandus sur le continent. On sait que sainte Marianne de Jésus lisait et relisait une *Vida* de Marie de Vela, dame d'Avila de grande oraison et pénitence, d'esprit tout semblable à celui de la vierge de Quito.

1° D'autres traits resplendissent en Amérique avec un éclat tout spécial. La **dévotion eucharistique** de saint Pascal Bailon † 1592 ne brilla pas moins chez saint Turibe de Mogrovejo † 1606, second archevêque de Lima; sentant la mort approcher au cours d'une visite pastorale, il se fit humblement porter à l'église pour recevoir le viatique, comme le faisaient les indiens. La ferveur eucharistique des créoles se manifeste dans l'éclat artistique des églises, couvertes de richesses, débordantes de l'exubérance du baroque hispano-indien, — à l'image des forêts —, ou dans les fastueuses et pittoresques processions du Corpus Christi.

2° **La dévotion espagnole à Marie** passa en Amérique avec les conquérants; beaucoup portaient des images de Marie sur leurs étendards; parfois des statues de « Vierges conquérantes » commandaient les petites armées. Leurs sanctuaires et leurs ermitages marials remplissent encore les coins les plus reculés des Andes à la Patagonie.

Antoine de Alcedo cite, dans son *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales*, plus de cinq cents bourgades aux appellations mariales, et il énumère une centaine de noms marials de rivières, de monts, de caps, etc. D'après Cogolludo, toutes les cathédrales d'Amérique sont placées sous le patronage de la Vierge. Les sanctuaires marials, en majeure partie d'origine hispanique, abondent, les uns de caractère national, les autres particuliers à certaines régions, provinces ou villes. Ainsi Chiquinquira (1555) ou las Lajas (18e siècle) en Colombie; Coromato (1698) au Vénézuéla; Quinche et Guapulo, tous deux du 16e siècle, à Quito; Guadalupe de Pacasmayo (1560) et Cocharcas (1623) au Pérou; Copacabana en Bolivie, avec une *Candelaria* sculptée par un indien (1583), le sanctuaire le plus célèbre d'Amérique du sud au temps des espagnols; Lujan en Argentine (1630), avec une statue de l'Immaculée-Conception, comme celle d'une caravelle de l'expédition de la conquête (1535), vénérée à Asuncion du Paraguay; enfin, Andacollo (1544) au Chili. Cf. D López de Cogolludo, *Historia de Yucatan*, Madrid, 1688.

3° Le **culte du Sacré-Cœur** se répandit en Amérique dans la première moitié du 18e siècle, apporté vraisemblablement par les missionnaires jésuites et entretenu par les livres espagnols de Jean de Loyola et de Pierre de Peñalosa, ou la *Práctica de la devoción a los Santisimos Corazones de Jesús y María* (Barcelone, 1743), publié par J.-M. Maugeri, procureur de la province de Quito en Europe, à son passage à Barcelone (cf *supra*, col. 1182).

Les lettres annuelles des jésuites du Rio de la Plata nous apprennent qu'en 1735 la fête du Cœur de Jésus se célébrait à Cordoba de Tucuman et à Buenos-Aires; celles de 1750 signalent dans toutes les maisons de la compagnie de Jésus des congrégations ou des confréries du Sacré-Cœur. On constate la même chose, d'après les rapports des jésuites, au Chili, au Pérou, à Quito et en Nouvelle-Grenade. Une maison d'Exercices spirituels pour femmes est fondée à Lima vers 1750 sous l'invocation du Cœur de Jésus. Les apôtres de la dévotion furent en Argentine Manuel Vergara, au Pérou Alphonse Messía Bedoya et Balthasar Moncada, à Quito Joseph-Marie Maugeri et Ignace Caironi dès 1739, à Panama Paul-Ignace Peramás. La dévotion pénétra jusque dans les missions indiennes et y était célébrée avec grande solennité. Chez les Chiquitos, un village fut nommé « Corazón de Jesús ». En dehors du rayon d'action des jésuites, le culte se répandait : en 1753 et 1754 la majeure partie des évêques et des chapitres des sièges vacants adressèrent des suppliques à Rome pour demander la concession de la fête du Sacré-Cœur.

4° Les **confréries et congrégations** pieuses, nombreuses dans les villes hispaniques et dans les villages indiens, favorisèrent beaucoup la vie spirituelle. Chaque ordre religieux en possédait dans ses églises; il en existait, comme celles de la Sainte-Charité, du Saint-Sacrement ou des Ames du Purgatoire, dans les cathédrales et les paroisses. Elles comprenaient souvent des sections spéciales pour les indiens et les noirs. Des maisons d'Exercices spirituels furent ouvertes, d'abord par les jésuites, adoptées ensuite par les franciscains et d'autres ordres; celles fondées à Rio de la Plata par la « Mère Antula », la « béate des Exercices », sont restées célèbres. Le mouvement des Exercices fut très florissant au 18e siècle.

Dès 1711, il y eut à Lima deux maisons d'Exercices pour hommes; celle des femmes fut fondée vers 1750 par Marie Fernández de Cordoba, sur une suggestion de Balthasar de Moncada. Il y en eut aussi à Cuzco, Arequipa, Chuquisaca, la Paz; de nouvelles maisons s'ouvrirent encore à partir de 1804. En Équateur, on signale des maisons à Quito, Cuenca, Loja, Guayaquil et Riobamba; au Chili, à Santiago et à Concepcion; de même en Nouvelle-Grenade. François Retz, général de la compagnie, se félicitait, dans une lettre du 25 mars 1771 à B. Moncada, de voir les Exercices à ce point florissants.

La « béate des Exercices », Marie-Antoinette de la Paz y Figueroa (1730-1799), née à Santiago del Estero, fut formée par des directeurs jésuites. Après la suppression de la compagnie, elle travailla avec un zèle infatigable à maintenir l'œuvre des Exercices, aidée par de nombreux prêtres et religieux, principalement dominicains et mercédaires. En 1779, elle s'installe à Buenos-Aires; en neuf ans, 70.000 personnes y font les Exercices. De même au Paraguay. Elle laissait à sa mort trois maisons d'Exercices solidement établies, à Buenos-Aires, Montevideo et Cordoba de Tucuman.

5° C'est surtout aux **ordres religieux** qu'il faut attribuer les résultats obtenus dans la christianisation de l'Amérique espagnole; dans les débuts, d'ailleurs, le clergé séculier était inexistant; augustins, franciscains, dominicains et carmes eurent seuls d'abord le privilège de passer aux Indes occidentales (cf bulle *Omnimoda* d'Adrien VI, 9 mai 1522), auxquels se joignirent les mercédaires en qualité d'aumôniers des conquistadors. Les jésuites, en 1566, et tous les autres ordres, en particulier les capucins, à partir du 17e siècle, purent aussi s'y établir librement. *L'expansion des religieux fut considérable; on comptait à Lima, au milieu du 17e siè*cle, onze cents religieux et un millier de religieuses. C'est

à leurs spiritualités propres que les chrétiens fervents s'alimentaient.

L'ampleur des tâches apostoliques n'empêcha pas la naissance de mouvements de réforme au sein des divers ordres; les couvents de *recolección* (recueillement) qui en naquirent furent de puissants foyers de vie spirituelle. Ainsi le franciscain Barthélemy Rubió † 1612 ouvre à Quito un de ces couvents en 1598; au début du 17e siècle, les franciscains de Colombie en installent deux autres à Bogota et à Carthagène, sous l'impulsion de Jean de Salazar et des provinciaux Louis de Mejorada et Thomas Morales; encore en Colombie, signalons le mouvement de réforme des augustins inspiré par le prêtre ermite Diego de la Puente † 1633, qui aboutit à la fondation (1604) d'un couvent de récollets déchaux. Lima, Arequipa, Charcas, etc, virent naître à la même époque des initiatives semblables.

2. **Développement de la vie spirituelle.** — La vie spirituelle atteignit un développement considérable dans les cloîtres, le clergé et le laïcat. On composa un nombre respectable d'ouvrages spirituels et on décrivit des expériences intérieures, mais peu de livres furent imprimés sur place, — en dehors de Lima, les imprimeries n'apparaissent qu'au 18e siècle à Quito, Bogota et Cordoba. N'oublions pas que les trois in-folios de Jacques Alvarez de Paz † 1620 (*De vita spirituali..*, cf DS, t. 1, col. 407-409) furent écrits au Pérou.

Quelques déviations doctrinales se manifestèrent et furent le fait, en général, de nouveaux chrétiens descendants de juifs. Les procès inquisitoriaux font connaître, par exemple, les erreurs de François de la Croix, brûlé en effigie au 16e siècle, et du prêtre Jean-François Ulloa, qui, avec ses disciples, tomba dans le molinosisme; il entra dans la compagnie de Jésus au Chili, mais, après sa mort, fut brûlé en effigie (1736).

La vie spirituelle de la chrétienté hispano-américaine fut certainement marquée par la fréquence et le nombre des morts violentes, au cours des expéditions missionnaires dans les régions insoumises ou lors des révoltes des tribus indiennes.

A titre d'exemple, dans la vice-royauté du Pérou, la partie la plus hispanisée de l'Amérique du sud, le soulèvement des indiens de la Pampa del Sacramento en 1760 amène la mort de 13 franciscains; 15 autres succombent en 1766 au rio Ucayali; en l'espace de ces six années, 78 franciscains. Les religieuses n'étaient pas épargnées : au siège d'Osorno, lors de la grande révolte de 1598 au Chili, 7 ou 8 religieuses moururent de faim. Il ne faut pas oublier les indiens qui, pour être devenus chrétiens, furent massacrés par leurs caciques, comme le rapporte l'évêque de Cuzco, Jean de Solano, en 1544, ou les indiennes de Juli (Pérou) qui résistèrent « plus dures que des diamants » à la luxure des voyageurs ou des traiteurs blancs.

Le bilan de la spiritualité en Amérique du sud est loin de pouvoir être établi, faute de documents suffisants. De nombreux éléments devraient entrer en ligne de compte. Un profond esprit missionnaire anima l'entreprise même de la conquête; prêtres et religieux se donnaient pour tâche aussi bien la catéchisation des indiens et leur lente christianisation que le maintien, — qui s'avéra difficile —, de la vie chrétienne des colonisateurs. Aussi l'histoire spirituelle se confond-elle longtemps avec l'histoire religieuse.

A part les saints et bienheureux, nous nous bornerons à mentionner les auteurs d'ouvrages spirituels, à l'exception des livres exposant la doctrine chrétienne. Ces données biographiques et bibliographiques sont tirées le plus souvent de vieilles *Chroniques* et des *Histoires ecclésiastiques*, parfois imprécises.

Sur ce qui vient d'être dit on trouvera des renseignements complémentaires dans F. Mateos, *Ensayo sobre la espiritualidad en América del Sur (1510-1810)*, dans *Missionalia hispanica*, t. 15, 1958, p. 85-118.

1. *Généralités.* — A. de Alcedo, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales*, 5 vol., Madrid, 1786-1789. — J. López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, 1894. — A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Washington, 1948. — Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au 16e siècle*, trad. Fr. Durif, Paris, 1957.

R. Ricard, *Les origines de l'Église sud-américaine*, dans *Revue d'histoire des missions*, t. 9, 1932, p. 449-474.

2. *Vie chrétienne.* — C. Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid, 1951. — J.-M. Matovelle, *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima*, Quito, 1910. — C. Bayle, *Santa María en Indias*, Madrid, 1928. — Severino de Santa Teresa, *Vírgenes conquistadoras que santa Teresa envió a las Américas*, Vitoria, 1951; *La Inmaculada en la conquista y coloniaje de América*, Vitoria, 1954. — G. Bruno, *La Virgen Generala*, Rosario (Argentine), 1954. — R. Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 3e éd., 2 vol., Madrid, 1956.

J.-T. Medina, *Ensayo de una bibliografía de santos y venerables americanos*, Santiago du Chili, 1919.

3. *Ordres religieux.* — V. Maturana, *Historia general de los ermitaños de San Agustín*, 5 vol., Santiago du Chili, 1912-1913. — A. Sanz Pascual, *Historia de los agustinos españoles*, Madrid, 1948. — *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, t. 4, Bilbao, 1889. — G. Arcila Robledo, *La orden franciscana en la América meridional*, Rome, 1948. — S. Clavijo y Clavijo, *La obra de la orden hospitalaria de San Juan de Dios en América y Filipinas*, Madrid, 1950. — A. Remón, *Historia general de la orden de Nuestra Señora de la Merced*, 2 vol., Madrid, 1618-1633. — Pedro Nolasco Pérez, *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española (1514-1777)*, Séville, 1924. — R. Martínez Vigil, *La orden de Predicadores*, Madrid, 1884. — Art. BIOGRAPHIES SPIRITUELLES, DS, t. 1, col. 1699-1705.

3. **Auteurs spirituels.** — **1° Colombie.** — La galerie hagiographique s'ouvre avec saint *Louis Bertrand* (1525-1581), dominicain, né et mort à Valence en Espagne. Parti en 1562 prêcher l'Évangile aux indiens, il demeure en Nouvelle-Grenade sept ans, d'abord dans les campagnes de Carthagène, puis dans le diocèse de Santa Marta. A ses côtés figure saint *Pierre Claver* (1580-1654), jésuite, originaire de Verdu (province de Lérida). Il arriva en Nouvelle-Grenade en 1610 et vécut une quarantaine d'années à Carthagène des Indes, principal port d'importation des noirs, où il se consacra à l'apostolat des esclaves; il en baptisa, selon ses déclarations, plus de 300.000; cf A. Valtierra, *El santo que libertó una raza, san Pedro Claver*, Bogota, 1954.

Jean de *Quevedo* † 1519, franciscain, premier évêque du Darien, célèbre par sa controverse sur l'esclavage des indiens avec Barthélemy de las Casas, qui se déroula en 1519 à Barcelone devant Charles-Quint. — Augustin de *Coruña* (1508-1590), provincial des augustins du Mexique, puis évêque de Popayan en 1564, composa, en plus d'ouvrages de « doctrine », une *Relación histórica de la conquista espiritual de Chilapa y Tlapa* et des *Constituciones para las religiosas agustinas de Popayan* (Gênes, 1693). — Louis *López*, dominicain, *Instructorium conscientiae*, Salamanque, 1585; *Instructorium negotiorum*, 1589. — Bernardin d'*Almansa*, † 1633, né à Lima, évêque de Saint-Domingue en 1629, de Bogota en 1631; sa *Vida* a été écrite par P. de Solís Valenzuela (Lima, 1647). — *Agnès de l'Incarnation* (1556-1650), clarisse, *Diálogo entre el Esposo y la esposa.* — Alphonse de *Sandoval* (1576-1652),

jésuite, maître de saint Pierre Claver dans la catéchèse des noirs, publia un *De instauranda Aethiopum salute* (Séville, 1627), contenant d'importants éléments de spiritualité missionnaire. — Christophe de *Torres* (1573-1654), dominicain, évêque de Bogota en 1635, *Sermones de santa Teresa*, Madrid, 1627; *Cuna mistica* et *Commentarium asceticum in angelicam orationem*, imprimés à Madrid, 1666. — *François de la Croix* (1590-1660), dominicain, *Sobre las dos primeras palabras del Padre Nuestro*, Lima, 1640; *Historia del Rosario a coros*, Alcala, 1652; etc.

François *Romero* (1634-1722), dominicain, *Compendio de la doctrina cristiana*, Madrid, 1720; *Avisos para el noviciado*, Madrid, 1722; *Breve compendio para mover las almas al santo uso de los Ejercicios*, Séville, 1722. — Jean *Ribero* (1681-1736), jésuite, *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare*, Bogota, 1883; *Teatro de desengaños*, comporte une doctrine spirituelle; sa *Vida* a été écrite par J. Gumilla (Madrid, 1739). — *Françoise-Josèphe de la Conception* Castillo y Guevara (1671-1742), clarisse de Tunja, composa *Mi vida*, des *Sentimientos espirituales* (Bogota, 1843) et des *Poésies* religieuses. — Joseph *Gumilla* (1686-1750), supérieur des jésuites de l'Orénoque, *El Orinoco ilustrado y defendido... y sobre todo se hallarán conversiones muy singulares a nuestra santa fe y casos de mucha edificación*, Madrid, 1741; trad. française, Avignon, 1758. — Braulio *Herrera*, dominicain mort avant 1770, auteur d'écrits de dévotion. — Pierre *Masustegui* (1681-vers 1770), dominicain, *Novena* à la Vierge de Chiquinquira, Séville, 1734; *Oncenario a santo Domingo*, Madrid, 1768. — Marie-Françoise de *Arango y Angel* (1762-1815) écrivit, outre son autobiographie, *Escala mistica de amor divino*, *Canciones de amor divino*, *Triduo de la muerte de Jesús y orfandad de Maria*.

2° **Vénézuela.** — Le Vénézuela fit d'abord partie de l'Audience de Santa-Fé de Bogota, puis de la vice-royauté de la Nouvelle-Grenade. Ce n'est qu'au 18e siècle qu'il parvint à un certain développement spirituel. Néanmoins, on y compte dès le début beaucoup de martyrs : en 1514, les dominicains François de Cordoue, prêtre, et Jean Garcia, frère lai, de l'expédition de Diego de Hojeda; le franciscain Denis en 1520, quand échoue l'expédition de Barthélemy de las Casas à Cumana; les capucins, arrivés dans la mission en 1650, eurent de très nombreux religieux massacrés ou empoisonnés.

Matthieu d'*Anguiano* écrivit la *Vida* du frère lai capucin François de Pampelune (Madrid, 1704; dans le monde Tiburce de Redín, gouverneur d'Aragon, 1597-1651). — *Joseph de Nájera* (1621-1684), capucin, missionnaire en Afrique, puis à Cumana et Caracas, écrivit un *Espejo mistico en que el hombre interior se mira prácticamente ilustrado*, Madrid, 1672. — *Joseph de Carabantes* (1628-1694), capucin, rentra en Espagne après ses missions de Cumana et de Caracas : *Relación de los progresos y frutos de las misiones de los frailes menores capuchinos de la provincia de Andalucia en las Indias occidentales*, Séville, 1666; *Práctica de misiones, remedio de pecadores*, 2 vol., Léon, 1674; *Lecciones doctrinales y sermones dominicales para todo el año*, 2 vol., Madrid, 1687; sa *Vida* a été écrite par D. González de Quiroga (Madrid, 1698). — Matthieu *Ruiz Blanco*, observant de Saint-François mort après 1701, commissaire provincial des missions du Piritu, publia *De la conversión de los Indios Cumanagotos*, Madrid, 1690.

Colombie et Vénézuéla. — 1. *Généralités.* — A. Caulín, *Historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucia*, Madrid, 1779; Bogota, 1958. — P. de Aguado, *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*, 2 vol., Madrid, 1916-1917. — J.-A. Salazar, *Los estudios superiores eclesiásticos en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid, 1946. — J.-M. Fernández et R. Granados, *La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia*, Bogota, 1936. — E. Navarro, *Anales eclesiásticos venezolanos*, Caracas, 1951.

2. *Vie chrétienne.* — Mora Díaz, *Historia de los sanctuarios marianos de Colombia*, t. 1, Boyaca, 1945. — A. Mesanza, *Célebres imágenes y sanctuarios de Nuestra Señora en Colombia*, 2e éd., Chiquinquira, 1950.

3. *Ordres religieux.* — P. Fabo, *Historia de la provincia de la Candelaria de agustinos recoletos*, 2 vol., Madrid, 1914. — J. Cassani, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada*, Madrid, 1741. — D. Restrepo, *La Compañía de Jesús en Colombia*, Bogota, 1940. — M. Aguirre Elorriaga, *La Compañía de Jesús en Venezuela*, Caracas, 1941. — J. Ribero, *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare, y los rios Meta y Orinoco*, Bogota, 1956. — A. Mesanza, *Apuntes y documentos sobre la orden dominicana en Colombia (1680-1930)*, Caracas, 1936. — A. de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*, 4 vol., Bogota, 1945. — Balthasar de Lodares, *Los franciscanos capuchinos en Venezuela*, 3 vol., Caracas, 1929-1931.

3° **Quito.** — L'ancienne Présidence de Quito s'étendait sur un territoire beaucoup plus vaste que l'actuelle république de l'Équateur; elle comprenait au sud de la Colombie le diocèse de Popayan et, à l'est, de grandes étendues du bassin de l'Amazone, appartenant aujourd'hui au Pérou. Le 17e siècle fut pour la Présidence de Quito un siècle de floraison spirituelle. Commencent alors les grandes missions de l'Amazone, avec les franciscains au nord et les jésuites au sud.

La perle la plus précieuse est l'incomparable sainte *Marianne de Jésus* (1618-1645), née à Quito. Son père était originaire de Tolède, et la famille de sa mère, une créole, de Guadalcazar et d'Alcala de Hénarès. Elle ne fut jamais religieuse; elle vécut héroïquement dans l'exercice de l'humilité, de l'oraison et de la mortification. Elle ne sortait que pour aller à l'église; Dieu la favorisa de dons mystiques.

Josse de *Ricke* (1495-1575), franciscain flamand, envoyé à Quito en 1534, fonde la première maison de l'ordre (cf S. Dirkx, *Étude biographique*, Saint-Trond, 1883). — Louis *Alvarez de Tolède* (1531-1576), ermite de Saint-Augustin, composa des *Sermones* et des *Meditaciones sobre las perfecciones divinas*. — Thérèse de *Cepeda* (1570-1610), nièce de Thérèse d'Avila, et dont on conserve des *Lettres spirituelles*. — Le frère coadjuteur Fernand de *Ribera* ou de la Cruz † 1647, et Alphonse de *Rojas* † 1647, jésuites, intervinrent dans la direction de sainte Marianne de Jésus; Rojas prononça son panégyrique qui reste un document de valeur (Lima, 1646). — Jean *Machado* de Chaves † 1651, prêtre séculier, composa un *Perfecto confesor de almas* sur la direction spirituelle. — Joseph de *Villamayor Maldonado* † 1652, franciscain, *El más escondido retiro del alma*, Saragosse, 1649. — Pierre d'*Urraca* (1583-1657), le missionnaire mercédaire le plus remarquable par sa sainteté et ses dons mystiques; *Vida* publiée en 1657 au Pérou, où il mourut, par Fr. Mesía. — Jean *Camacho* † 1664, le confesseur jésuite le plus influent de Marianne de Jésus, publia un abrégé du *De vita spirituali* d'Alvarez de Paz (Valence, 1655). — Alphonse de *la Peña Montenegro* (1596-1687), évêque de Quito en 1653, se préoccupe de vie spirituelle dans son *Itinerario de párrocos de Indios*, Madrid, 1668; biographie par M. Bandín Hermo (Madrid, 1951). — Pierre *Mercado* (1618-1701), jésuite, auteur de nombreux ouvrages spirituels, parmi lesquels : *Destrucción del idolo, qué diran?* et *Método de obrar con espíritu* (imprimés à Madrid, 1655), *Práctica de los ministerios eclesiásticos* (Séville, 1676), *Conservación del pecador con Cristo* (Valence, 1680); des *Obras espirituales* publiées à Amsterdam en 1699 contiennent d'autres traités.

Jeanne de Jésus (1662-1703), tertiaire franciscaine, dont la *Vida* a été écrite par le franciscain Antoine de Santa María Losada (Lima, 1756). — Manuel d'*Almeida* (1646-vers 1707), franciscain, auteur d'opuscules ascétiques et de poésies spirituelles. — Gertrude de Saint-Ildefonse (1652-1709), clarisse; sa *Vida* (3 volumes mss) par Martin de la Croix. — Hyacinthe *Morán y Butrón* (1668-1749), jésuite, principal biographe de Marianne de Jésus, *La Azucena de Quito*, Lima, 1702. — Joseph-Marie *Maugeri* (1690-1759); cf *supra*, col. 1193. —

Thomas de la Trinité Bermeo † 1765, mercédaire, *Guia para el cielo* et des poésies spirituelles. — Henri *Franzen* (1699-1767), missionnaire jésuite du Maynas; vie manuscrite par Jean d'Arteta. — Fernand de Jésus *Larrea* (1700-1773), franciscain, adressa des *Lettres spirituelles* à Clémence Caycedo de Cali (imprimées au 19e siècle) et publia un *Remedio universal en la Pasión de N. S. Jesucristo*, Lima, 1771. — *Antoine-Joseph* del Buen Suceso Calixto, franciscain, écrivit un *Teatro utilísimo de las finezas de Cristo y de los medios de conseguir su unión* (ms, 1765), six sermons sur la Passion (1776) et un résumé de l'*Oración* attribuée à saint Pierre d'Alcantara. — Joseph *Pérez Calama*, évêque de Quito en 1789, auteur d'écrits ascétiques et de pastorale. — Catherine de Jésus *Herrera* † 1793, religieuse, laissa une autobiographie. — Joseph de *Casamayor* † 1810, mercédaire, écrivit la *Vie* du saint frère Augustin Rubió, mercédaire du 18e siècle. — Signalons enfin trois jésuites frappés par le décret d'exil de Charles III et morts en Italie : Pierre *Milancsio* (1707-1788) auteur de *Doctrinas* et de *Sermons* de caractère spirituel; Dominique *Coleti* (1727-1798), *Vida de San Juan Evangelista* (Lima, 1761), d'allure ascétique; Pierre *Berroeta* (1737-1821), auteur d'un poème, *La Pasión de Cristo* (Quito, 1930).

1. *Généralités.* — F. González Suárez, *Historia general de la republica del Ecuador*, 7 vol., Quito, 1892-1901. — F. Vascones, *Historia de la literatura ecuatoriana*, t. 1, Quito, 1919.

2. *Ordres religieux.* — E. Terán, *Guia explicativa del convento de San Agustin*, Quito, 1950. — M. Rodríguez, *El Marañón y Amazonas*, Madrid, 1684. — J. Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*, 2 vol., Quito, 1941-1943. — F.-M. Compte, *Varones ilustres de la orden seráfica en el Ecuador*, Quito, 1885. — J.-L. Monroy, *El convento de la Merced de la ciudad de Cali, Colombia*, Quito, 1930; *El convento de la Merced de Quito (1534-1800)*, 2 vol., Quito, 1931-1943. — J.-M. Vargas, *Historia de la provincia de Santa Catalina, virgen y mártir de Quito*, Quito, 1942.

4° Pérou et Bolivie. — Étant donnée leur unité pendant les trois siècles de la domination espagnole, nous groupons ces deux pays dans une même recension spirituelle. L'ancien Pérou, avec ses centres si vivants de Lima, Cuzco, Potosi et Charcas (aujourd'hui Sucre), constitue la partie la plus hispanisée de l'Amérique du sud et la sainteté y fleurit avec la culture.

Saint *Turibe de Mogrovejo* (1538-1606) devint en 1579 le second archevêque de Lima; il fut un grand réformateur dans l'esprit du concile de Trente et un grand missionnaire; il tint plusieurs synodes et conciles provinciaux, dont celui de 1583 à Lima fit date; cf *Admirabilis vita* par C. de Herrera (Rome, 1670) et C. Garcia Irigoyen, *Santo Toribio* (5 vol., Lima, 1906). On peut lui associer saint *François Solano* (1549-1610), franciscain, qui passa en Amérique en 1589; il exerça son ministère à Tucuman pendant sept ans, avant de gagner le Pérou, où il mourut; c'est une âme profondément mystique; cf sa *Vida* par Diego de Córdoba (Madrid, 1643). Sainte *Rose de Lima* (1586-1617), créole, appartenait au tiers ordre de saint Dominique; elle vécut dans une cellule ou ermitage de sa maison dans l'oraison et la pénitence; elle fut favorisée de dons mystiques. Mentionnons enfin les bienheureux dominicains *Jean Masias* (1585-1645) et *Martin de Porres* (1579-1639), mulâtre, le plus populaire des saints au Pérou (biographies nombreuses; cf celle de J. Tornero, Caracas, 1938).

Jean d'*Estacio* † 1553, portugais, entra chez les ermites de Saint-Augustin à Salamanque; il arriva au Pérou en 1551; il laissa un *Memorial de su vida* sur les faveurs spirituelles qu'il avait reçues. — Jean *Cajica* † 1591, ermite de Saint-Augustin, auteur de nombreux ouvrages de doctrine composés en langues indigènes, notamment une sorte de *Flos sanctorum*. — Joseph d'*Acosta* (1540-1600), jésuite, provincial; on sait le retentissement de son *De procuranda Indorum salute*, Salamanque, 1588 (*Obras*, éd. F. Mateos, Madrid, 1954), et sa participation au concile de Lima de 1583. — Félicien de *Silva*, dominicain, mort avant 1606, écrivit, selon J. Meléndez, un *De la naturaleza de los demonios* sur les tentations. — Diego de *Hojeda* (1571-1615), dominicain, auteur connu de la *Cristiada*, Séville, 1611. — Julien *Martel* † 1616, ermite de Saint-Augustin, *Desengaño de la vida humana*, Lima, 1605. — Rodrigue de *Loaysa*, ermite de Saint-Augustin, *Victorias de Cristo, nuestro Redentor*, Séville, 1618. — Jacques *Alvarez de Paz* (1549-1619), jésuite; cf DS, t. 1, col. 407-409; t. 2, col. 1527-1537, 1632-1633, etc. — Jean-Alphonse *Pérez d'Arandilla*, jésuite, *Devoción a san José*. — Jean-Sébastien de *la Parra* (1545-1622), jésuite, *Del bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal*, 2 vol., Séville, 1620. — Paul-Joseph d'*Arriaga* (1563-1622), jésuite; à sa notice (DS, t. 1, col. 896) ajouter la mention de mss : *Libro de ejercicios espirituales y devociones, De Beata Virgine, De angelo custode*, etc.

Jean *Mercado*, dominicain mort vers 1625, traduisit en quichua les œuvres spirituelles de Louis de Grenade, 1621. — Jean-Louis *Bertonio* (1552-1626), jésuite, traduisit en aymara la *Vida de Cristo* (Juli, 1612) d'Alphonse de Villegas. — Jean *del Castillo*, dominicain et médecin mort vers 1637, écrivit un livre de révélations, ms. — François *Verdugo* † 1637, évêque de Huamanga en 1622, de Mexico en 1636; *Vida* par J. de Córdoba Mesía (Lima, 1637). — Barthélemy de *Bustamente*, franciscain, *Primicias del Pirú en santidad y letras*. — Diego de *Torres Bollo* (1550-1638), jésuite, fondateur des réductions du Paraguay, composa les *Cartas anuas del Nuevo Reyno del Paraguay y Chile* (années 1610, 1611 et 1612), une *Relatione breve circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Reyno* (Rome, 1603), qui eut grand succès, et laissa manuscrite une *Relación de los sucesos de mi vida*. — Anello *Oliva* † 1642, jésuite, *Catálogo de algunos varones ilustres en santidad*, Séville, 1632. — Jean de Córdoba *Mesía* (1585-1655), jésuite, *Vida de fray Francisco Verdugo* † 1637 *obispo de Huamanga*, Lima, 1637; *Constituciones de la congregación de la O*; *Reglas y avisos espirituales* et *Pláticas y conferencias espirituales* données à la même congrégation. — Alphonse de *Peñafiel* (1593-1657), jésuite, *Obligaciones y excelencias de las tres ordenes militares, Santiago, Calatrava y Alcantara*, Madrid, 1643. — Jean de *Rojas*, mercédaire, *Cadenas en ejemplo*. — François *Mesía*, mercédaire, composa la *Vida* de P. Urraca mort à Quito en 1657, imprimée la même année.

Fernand *Valverde*, ermite de Saint-Augustin, écrivit une *Vida de Jesucristo* (Lima, 1657), qui fut très lue. — Jean d'*Alloza* (1597-1666), né à Lima, jésuite, *Breve oficio del nombre de María*, 4e éd., 1666; *Afecto y devoción a san José*, Alcala, 1652; *El cielo estrellado de María*, Madrid, 1654; *Convivium divini amoris*, Lyon, 1665; *El perfecto congregante de María*; sa *Vida* fut publiée par F. de Irisarri (Madrid, 1715) et son *Memorial* par N. d'Olea. — Pierre d'*Alva y Astorga* (1602-1667), franciscain, quitta le Pérou, où ses parents l'amenèrent à 8 ans, pour l'Espagne en 1639; écrivain célèbre, il publia, en plus de ses monuments mariologiques, une vie de saint François d'Assise, intitulée *Naturae prodigium et gratiae portentum* (Madrid, 1651, à l'Index), et des *Glorias seráficas*. — Cyprien de *Herrera*, ermite de Saint-Augustin, auteur d'une *Vita* latine de saint Turibe (Rome, 1670). — François de *Vargas*, ermite de Saint-Augustin, *Reglas y mejoras del espíritu*. — François *del Castillo* (1615-1673), le jésuite péruvien le plus célèbre pour sa sainteté et dont on conserve une autobiographie; *Vida* par J. de Buendía (Madrid, 1693). — Diego d'*Avendaño* (1594-1688), jésuite; parmi ses dix gros volumes, ont trait à la spiritualité son *Epithalamium Christi et sacrae sponsae*, Lyon, 1643, et son *Amphitheatrum misericordiae, expositio psalmi 88*, Lyon, 1666. — François de *Camacho* (1630-1698), hospitalier de Saint-Jean de Dieu, *Vida* par Dominique de Soria (Madrid, 1833). — Louis *Galindo de San Román* (1634-1704), mercédaire, *Voces que da el entendimiento a la voluntad* (Lima) et des poésies religieuses.

Nicolas d'*Olea* (1635-1705), jésuite, *Declaración a las Constituciones de la orden de la Merced*, *Memorial de la vida del P. Juan de Alloza*, etc. — Joseph de *Buendia* (1644-1727),

jésuite, biographe de Fr. del Castillo. — Alphonse *Mesia Bedoya* (1665-1732), jésuite, *Devoción a las tres horas de la agonia de Cristo nuestro Redentor* (Lima, 1737); *Rosario de alabanzas o especiales gozos de Nuestro Señor Jesucristo*; *Sentimientos espirituales*; *Novenas de diversos santos*; *Vida* par J. de Salazar (Lima, 1733). — Antoine *Garriga* (1662-1733), jésuite, *Materias y avisos importantes para la meditación*; *Caudal de noticias y místicas instrucciones.* — Balthasar de *Moncada* (1683-1768), jésuite, *Arte de santidad*, Séville, 1753; *Examen de conciencia*; *La mañanita del cielo*; *Las cuatro ruedas del carro de la gloria de Dios en la tierra*; *Práctica de las virtudes religiosas*; *Vida de doña Maria Fernández de Córdoba*, Séville, 1757. — Le frère Manuel, mercédaire, mystique de la seconde moitié du 18e siècle, auteur de la *Mistica flor del Sol*, Arequipa, 1947. — François-Xavier *Vázquez* (1703-1786), ermite de Saint-Augustin, traduisit les *Exercizi spirituali* de J.-N. Chiesa (cf DS, t. 2, col. 840). — Bernard *Sanz* † 1820, ermite de Saint-Augustin, *Apologia caritativa, pia y racional de las lágrimas de Maria* (1814). — Hippolyte *Sánchez Rangel*, franciscain, premier évêque de Maynas en 1805, puis de Lugo en Espagne en 1821; biographie par F. Quecedo (Buenos-Aires, 1942).

1. *Généralités.* — M. de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, 8 vol., 1884-1890; E. San Cristobal, *Apendice*, 4 vol., Lima, 1935-1938. — L. Paz, *Historia del Alto Perú, hoy Bolivia*, 2 vol., Sucre, 1919. — A. Oyarsun, *La organización eclesiástica en el Perú y en Chile durante el pontificado de santo Toribio de Mongrovejo*, Rome, 1935. — R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. 1, Lima, 1953.

2. *Vie chrétienne.* — F. de M. Sanjinés, *Historia del santuario e imagen de Copacabana*, La Paz, 1909. — R. Vargas Ugarte, *Historia del Santo Cristo de los milagros*, Lima, 1949.

3. *Ordres religieux.* — A. de la Calancha, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, Barcelone, 1639. — B. de Torres, *Crónica de la provincia peruana de la orden de los ermitaños de San Agustín*, Lima, 1657. — D. Rubió, *Los agustinos en el Perú*, Lima, 1912. — O. Prat de Saba, *Vicennalia sacra peruviana*, Ferrare, 1788. — R. Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú*, Lima, 1941. — *Historia general de la Compañia de Jesús en la provincia del Perú*, éd. F. Mateos, 2 vol., Madrid, 1944. — Diego de Córdoba Salinas, *Crónica de la religiosisima provincia de los Doce Apostoles del Perú*, Lima, 1641. — Diego de Mendoza, *Chrónica de la provincia de San Antonio de los Charcas*, Madrid, 1664. — B. Gento Sanz, *San Francisco en Lima*, Lima, 1945. — V.-M. Barriga, *Los mercedarios en el Perú, siglo* XVI, 3 vol., Rome et Arequipa, 1939-1942; *Mercedarios ilustres en el Perú*, t. 1, Arequipa, 1943. — J. Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la provincia de San Juan Bautista del Perú*, 3 vol., Rome, 1681-1682.

5° **Chili.** — La vie spirituelle du Chili participe du caractère épique de la conquête et de la période de la domination espagnole, qui se heurta aux indiens Araucans, courageux et indomptables. Leur résistance et leurs révoltes amenèrent la mort d'innombrables religieux et religieuses.

Rodrigue *González Marmolejo* (1487-1564), premier évêque de Santiago en 1561; biographie par C. Silva Cotapos (Santiago du Chili, 1913). — Simon de *Lara*, mercédaire de la première moitié du 17e siècle, *Relación de mercedarios ilustres en santidad.* — Louis-Jérôme d'*Oré* (1554-1630), franciscain, évêque de Concepcion en 1620, écrivain abondant : *Símbolo católico indiano*; *Corona de la sacratisima Virgen Maria*; *Vida de san Francisco Solano.* — Joseph *Rodriguez* † 1661, jésuite, *Nuncupationes Virginis* (1691). — Gaspard de *Villarroel* † 1669, créole de Quito, augustin, évêque de Concepcion en 1637, d'Arequipa en 1651 et de la Plata en 1659, auteur notamment d'un *Gobierno eclesiástico pacífico*, Madrid, 1656-1657, de commentaires spirituels des évangiles et de sermons.

Jean *Barrenechea y Albis* † 1707, mercédaire, *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles* et *Letanias de la vera Cruz*, imprimés à Lima. — Pierre de *Torres* (1659-1709), jésuite, *Excelencias de san José*, Séville, 1710. — Ursule *Suárez* † 1749, *Relación de las singulares misericordias que el Señor ha usado con una religiosa, indigna esposa suya.* — Jean *Martínez Aldunate* † 1754, mercédaire, *Constituciones del Orden Tercero de Santa Maria de la Merced*, avec des avis spirituels pour les tertiaires. — Ignace *García* (1696-1754), jésuite, auteur de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Desengaño consejero*, Lima, 1754; *Respiración del alma en afectos de piadosas virtudes*, Lima, 1755, 2 vol.; *El cultivo de las virtudes*, Barcelone, 1759; *Tesoro del alma en los siete sacramentos*; *Contemplación seráfica sobre las perfecciones divinas*; etc. — Dolorés Peñailillo, mystique dont on conserve une série de lettres, jusqu'en 1767, à son directeur, le jésuite Manuel-Joseph Alvarez. — Jérôme-Bernardin *Boza y Solís* (1721-1778), jésuite, dont on possède deux volumes de sermons sur le Cœur de Jésus. — Pierre *González* d'Agüero, franciscain, *Clamores apostólicas para solicitar operarios para las Indias* (imprimé en 1791). — Dominique *Antomás* (1723-1791), jésuite, *Arte de perseverancia*, Lima, 1766; *Christianus hujus saeculi illuminatus*, Bologne, 1786. — Augustin *Caldera* (1756-1792), dominicain, *Recuerdos para conservarse fiel a Dios.* — Joseph-Marie *Romo*, mercédaire, vivant encore en 1805, *Devoción a Maria Santisima bajo sus titulos de Mercedes, Dolores y Purisima* et *Vida y Novena de Santa Maria Magdalena penitente* (imprimés à Santiago).

1. *Généralités.* — C. Errazuriz, *Los orígenes de la Iglesia Chilena (1540-1603)*, Santiago du Chili, 1873. — Martin Manero, *Historia eclesiástica de Valparaiso*, Valparaiso, 1890. — Toribio Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, Santiago du Chili, 1906. — Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago du Chili, 1925. — Muñoz Olave, *La Virgen Maria en la diócesis de Concepción (1550-1810)*, Santiago du Chili, 1929.

2. *Ordres religieux.* — F. Enrich, *Historia de la Compañia de Jesús en Chile*, 2 vol., Barcelone, 1891. — J.-M. Blanco, *Historia documentada de los Mártires de Elicura*, Buenos-Aires, 1937. — R. Lagos, *Historia de las Misiones del colegio de Chillán (Chile)*, Fribourg-en-Brisgau, 1908.

6° **Rio de la Plata.** — La république argentine et le Paraguay, — avec ses fameuses « réductions » —, sont les pays sur lesquels il convient de porter principalement son attention; l'Uruguay en effet, à la fin de la période hispanique, n'en était qu'à ses débuts, à l'exception du territoire des missions au nord de la rive orientale; ce territoire, passé en grande partie au Brésil au 19e siècle, reste inclus dans l'unité géographique de la spiritualité du Rio de la Plata.

Comme saint François Solano ne resta que sept ans sur le territoire argentin, surtout à Tucuman, et qu'il demeura plus longtemps au Pérou, notre galerie spirituelle commence avec les trois bienheureux martyrs du Paraguay : *Roch González de Santa Cruz* (1576-1628), créole d'Asuncion, parent du célèbre gouverneur Hernandarias; prêtre séculier, jésuite à partir de 1609, grand missionnaire des rios Parana et Uruguay, il fonda de nombreuses réductions et fut martyrisé dans le village de Todos Santos de Caaro, situé sur la rive orientale. — *Alphonse Rodriguez* (1598-1628), de Zamora en Espagne, fut le compagnon de martyre de Roch. — *Jean del Castillo* (1596-1628), de Belmonte (province de Cuenca), jésuite lui aussi, fut mis à mort par les mêmes indiens dans le village voisin d'Asuncion. Cf J.-M. Blanco, *Historia documentada..*, (Buenos-Aires, 1929) et L. Jaeger, *Os tres mártires riograndenses* (Porto Alegre, 1951).

Jean *Saloni* (1529-1599), jésuite, *Vida* par S. Torres (2e éd., Barcelone, 1893). — Louis *Bolaños* (1550-1629), franciscain, premier fondateur des réductions du Paraguay (biographie, Buenos-Aires, 1913). — Louis de *Tejada*, dominicain, *El peregrino de Babilonia*, où il raconte sa conversion. — Marcel de *Lorenzana* (1566-1632), jésuite, entreprit en 1609 l'organisation des célèbres réductions de la compagnie de Jésus. — Pierre d'*Espinosa* (1598-1634), jésuite martyr au rio Parana,

écrivit une relation des faveurs spirituelles qu'il reçut. — Diego d'*Alfaro y Guzmán* (1596-1639), jésuite martyr à Caazapaguazu, *Poeme de los misterios y privilegios de la Virgen Nuestra Señora*. — Alexandre *Faya* (1566-1640), jésuite, *Suma de ejemplos de virtudes y vicios* (2 vol., Lisbonne, 1632-1633) et divers traités de dévotion inédits. — Antoine *Ruiz* de Montoya (1585-1652), jésuite, *Conquista espiritual*, Madrid, 1639, et *Silex divini amoris* (ms) traitant de la contemplation et de ses formes. — Diego de *Boroa* (1585-1657), jésuite, biographe de plusieurs missionnaires. — Gabriel de *Guillestegui* † 1677, franciscain, évêque du Paraguay en 1666 et de la Paz en 1670, *El terciario franciscano*. — Christophe *Gómez* (1610-1680), jésuite, *Elogia Societatis Jesu*, Anvers, 1677; 5 volumes de *Vies* de saints jésuites restés inédits; *María en sus simbolos*, et d'autres ouvrages spirituels. — Pierre *Ortiz de Zárate* (1628-1683), prêtre séculier martyr des Chiriguanas; cf J.-P. Grenon, *Los mártires... Pedro Ortiz de Zárate y Juan A. Solinas*, Salta, 1942.

Joseph *Serrano* (1634-1713), jésuite, traduisit en guarani et fit imprimer sur place (1709) la *Diferencia entre lo temporal y eterno* de J.-E. Nieremberg. — Joseph d'*Insaurralde* (1663-1730), jésuite, écrivit en guarani *Ara nora a guiguei* (Du bon usage du temps), publié sur place en 1759-1760. — Pierre *Lozano* (1697-1752), jésuite, traduisit les *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Señor Jesucristo para cada dia del año*, de F.-A. Spinola (Madrid, 1747) et les *Ejercicios espirituales de san Ignacio*, de Ch.-A. Cataneo (Madrid, 1764); il composa une *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* (2 vol., Madrid, 1754-1755). — Antoine *Machoni*, ou Maccioni (1671-1753), jésuite, *Las siete estrellas en la mano de Jesús*, vie de sept missionnaires du Paraguay (Cordoue, 1732); *Dia Virgineo o Sabado Mariano*, Cordoue, 1733; *El nuevo superior religioso instruido en la práctica y arte de gobernar*, Puerto de Santa Maria, 1750. — Jean d'*Escandón* (1696-1773), jésuite, *Pláticas a sus novicios sobre las Reglas de la Compañía* (ms à Loyola). — Manuel *García* (1715-1782), jésuite, traduisit en espagnol les œuvres de J.-B. Scaramelli. — Joseph-Manuel *Peramás* (1732-1793), jésuite, composa la vie d'une vingtaine de saints missionnaires (Venise, 1791; *Vida y obra de seis sacerdotes paraguayos*, Buenos-Aires, 1946). — Dominique *Muriel* (1718-1795), jésuite, traduisit la *Práctica de los ejercicios de san Ignacio*, de I. Diertins (Faenza, 1772; cf DS, t. 3, col. 880-881) et les *Principios de la vida espiritual*, extraits de Jean-Joseph Surin (Césène, 1778). — Marie-Antoinette de *la Paz y Figueroa* (1730-1799); cf *Vida documentada...* par J.-M. Blanco (Buenos-Aires, 1942). — *Joseph-Antoine de San Alberto* (1727-1804), carme, évêque de Tucuman en 1778, de la Plata en 1784, *Cartas pastorales* (Madrid, 1783 et 1793; Rome 1793); *Relox espiritual para llevar a Dios presente en toda hora*, Madrid, 1786; *Voces del Pastor en el retiro*, Buenos-Aires, 1789.

1. *Généralités*. — R. Rojas, *Historia de la literatura argentina*, Buenos-Aires, 1918. — J.-A. Verdaguer, *Historia eclesiástica del Cuyo*, Milan, 1931. — J.-C. Zuretti, *Historia eclesiástica argentina*, Buenos-Aires, 1945.

2. *Ordres religieux*. — P. Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, 2 vol., Madrid, 1754-1755. — F.-X. de Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, 3 vol., Paris, 1756. — P. Pastells et F. Mateos, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, 9 vol., Madrid, 1912-1949. — G. Furlong, *Historia del colegio del Salvador... en la ciudad de Buenos-Aires (1617-1841)*, t. 1, Buenos-Aires, 1954. — A. Santa Clara Córdoba, *La orden franciscana en las republicas del Plata*, Buenos-Aires, 1934. — B. Toledo, *Provincia mercedaria de Santa Barbara de Tucumán*, 3 vol., Cordoba de Tucuman, 1919-1921.

François Mateos.

ESPÈCES INFUSES. — 1. Nous verrons ce que les théologiens entendent par « espèces infuses », comment ils les divisent en deux catégories; 2. nous examinerons ensuite le problème : la contemplation infuse des mystères de la foi exige-t-elle des espèces infuses. De la réponse dépend la solution de cet autre problème : la contemplation infuse des mystères de la foi est-elle, oui ou non, dans la voie normale de la sainteté?

1. Les théologiens distinguent généralement les espèces ou idées *acquises*, que notre intelligence abstrait des choses sensibles, et les espèces ou idées *infuses* qui ne sont pas abstraites des choses sensibles, mais sont données par Dieu. Ils distinguent aussi *les idées de soi infuses* (per se infusae), qui sont d'ordre angélique et dont l'âme humaine peut se servir sans le concours de l'imagination jusque dans son sommeil, et *les idées accidentellement infuses* (per accidens infusae), qui auraient pu être abstraites des choses sensibles, mais qui de fait ont été données par Dieu, celles par exemple qui furent données à Adam quand il fut créé à l'âge adulte, pour qu'il pût connaître au moins tout ce qu'un adulte connaît naturellement.

Les théologiens admettent aussi que les anges ont des idées de soi infuses, qui ne sont pas obtenues par abstraction, idées qui représentent des universels concrets et s'étendent jusqu'aux singuliers, « usque ad singularia », *idées infuses d'autant plus universelles*, dit saint Thomas (1a q. 55 a.3), que les anges sont plus élevés, ont une intelligence plus forte et embrassent plus de choses d'un seul regard. Ces idées angéliques sont comme des paysages, ou mieux comme des panoramas intelligibles qui permettent de connaître des régions plus ou moins étendues du monde intelligible. Platon et Plotin l'avaient pressenti.

C'est encore une doctrine généralement reçue chez les théologiens qu'au moment où l'âme humaine est séparée de son corps et de son imagination, elle reçoit des idées infuses dont elle peut se servir sans le concours de l'imagination. Ils admettent aussi que le Christ, sur terre, reçut, au-dessous de la vision béatifique et au-dessus de sa science acquise, une science infuse qui comportait des idées de soi infuses semblables à celles des anges.

Les idées de soi infuses reçues par le Christ et des saints favorisés de visions intellectuelles, par exemple de la Sainte Trinité, permettent, comme celles des anges, de connaître non pas seulement l'universel abstrait des choses sensibles, mais aussi le singulier, les singuliers, de telle sorte qu'elles représentent l'universel concret, qui s'étend actuellement aux individus ou aux personnes individuelles, Pierre et Paul.

Ces distinctions ont été admises pour expliquer *la révélation prophétique*, qui le plus souvent se fait *par le rapprochement surnaturel* (inspiré) de deux idées acquises pour former une énonciation, et par une *lumière infuse* nécessaire pour *juger infailliblement* de la *vérité* que Dieu révèle et de l'*origine divine* de cette révélation. Quelquefois *le rapprochement* ou la coordination des deux idées acquises (nécessaire pour former une proposition ou vérité révélée) est connu par quelqu'un qui n'est pas prophète (comme Pharaon) et le prophète reçoit *la lumière infuse* pour juger infailliblement du sens de la vérité révélée et de l'origine divine de cette révélation. Ainsi Joseph jugea, interpréta les songes de Pharaon, qui ne savait pas en découvrir le sens. Saint Thomas a profondément étudié ce problème (2a 2ae q. 173 a. 2).

Dans ce dernier cas, la lumière intellectuelle infuse donnée au prophète pour juger infailliblement est *supérieure* aux idées acquises rapprochées par Dieu pour former une énonciation. La lumière infuse donne

ce qu'il y a de *formel* dans le jugement intellectuel; les idées ou images rapprochées par Dieu présentent comme *la matière* de la connaissance. Pharaon les avait reçues, sans en saisir la signification. La révélation prophétique peut se faire non pas seulement par le rapprochement surnaturel de deux idées acquises, mais par des *idées de soi infuses*, angéliques, ou encore par des *idées accidentellement infuses*, coordonnées en un jugement.

Quand sainte Thérèse d'Avila décrit une de ses visions intellectuelles de la Sainte Trinité et qu'elle ajoute : « je vis la distinction réelle du Père et du Fils, mieux que je ne vois celle du Père provincial et du Père prieur », il semble bien qu'elle ait reçu des idées de soi infuses ou angéliques (très supérieures à nos idées abstraites), qui restaient cependant *in ordine fidei* et donc très au-dessous de la vision béatifique, laquelle est absolument immédiate, sans l'intermédiaire d'aucune idée créée, soit humaine soit angélique. Seule la vision béatifique donne l'évidence intrinsèque du mystère révélé et montre ici que si Dieu n'était pas trine il ne serait pas Dieu. Cf A. Saudreau, art. *Phénomènes d'ordre* ANGÉLIQUE, DS, t. 1, col. 573-578.

2. *La contemplation infuse des mystères de la foi exige-t-elle des idées infuses?* — Si l'on répond affirmativement à cette question, il s'ensuivra que la contemplation infuse des mystères de la foi n'est pas dans la voie normale de la sainteté; elle serait comme la prophétie une grâce *gratis data*, exceptionnelle, comme l'a pensé A. Farges (*Les phénomènes mystiques*, Paris, 1920, p. 86-114; RAM, t. 3, 1922, p. 280-282).

Si au contraire la contemplation infuse ne requiert pas d'idées infuses, mais seulement une inspiration et illumination spéciale du Saint-Esprit, alors *la foi vive éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse* suffit à l'expliquer, et comme les vertus théologales et les sept dons du Saint-Esprit sont en toute âme en état de grâce, la contemplation infuse peut être *de soi* dans la voie normale de la sainteté, bien qu'elle s'accompagne quelquefois de paroles intérieures, ou de quelque vision intellectuelle qui, elle, est *de soi extraordinaire*, comme la vision intellectuelle que reçut sainte Thérèse en entrant dans l'union transformante; cette vision est un phénomène concomitant qui parfois accompagne l'union transformante, mais elle n'est pas nécessaire à cette union : saint Jean de la Croix décrit longuement cette union très élevée, sans mentionner cette vision.

Ainsi se pose le problème : la contemplation infuse des mystères de la foi requiert-elle nécessairement des espèces infuses, des idées infuses? Nous répondons négativement (*Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, Saint-Maximin, 1923, p. 329-337, et appendices, t. 2, p. [1]-[44], [83]-[96]).

Les grands théologiens expliquent la contemplation infuse des mystères de la foi par la foi vive éclairée par les dons du Saint-Esprit, sans parler des idées infuses. Aucun des textes de saint Thomas invoqués par la thèse adverse ne peut se prendre en ce sens-là. En examinant les textes de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix nous arrivons à la même conclusion. Ils expliquent la contemplation infuse, non par des espèces infuses, mais par une lumière infuse, par une illumination ou inspiration spéciale du Saint-Esprit. Voir en particulier S. Thomas, *De Veritate*, q. 18 a. 1 ad 4 : « In contemplatione, Deus videtur per medium quod est *lumen sapientiae*, mentem elevans ad cernenda divina, non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur, et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae ». — Dans la 2a 2ae q. 173 a. 2, il ajoute que la révélation prophétique n'implique pas nécessairement dans le prophète des idées infuses, mais une lumière infuse pour juger infailliblement. On peut dire : à plus forte raison en est-il de même de la contemplation infuse, qui nous fait pénétrer et goûter les mystères de la foi déjà révélés, sans comporter une révélation nouvelle.

D'après tous les textes de saint Thomas, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et des théologiens thomistes que nous avons examinés, nous pouvons conclure (*loco cit.*, p. [19]), que la contemplation infuse est très justement caractérisée (sans aucun recours aux idées infuses) par trois notes essentielles : 1° *intuition simple* des mystères de la foi, 2° intuition qui est *connaissance affective* par connaturalité fondée sur la charité, 3° intuition qui procède, dans une obscurité translumineuse, d'*une illumination spéciale* ou inspiration du Saint-Esprit qui nous fait ainsi pénétrer et goûter la parole de Dieu (cf S. Thomas, 2a 2ae q. 45 a. 2). Il faut ajouter que nous ne pouvons nous procurer cette inspiration spéciale du Saint-Esprit par notre effort personnel aidé de la grâce actuelle commune (coopérante); c'est le fruit d'une *grâce opérante spéciale* (cf 1a 2ae q. 111 a. 2). En cette contemplation, *le mode propre* de notre activité *cesse* pour faire place de plus en plus *au mode suprahumain des dons du Saint-Esprit*, bien que les vertus théologales unies à ces dons s'exercent toujours d'une façon plus éminente qu'auparavant.

Pour bien entendre cette doctrine, il faut distinguer, comme le fait sainte Thérèse d'Avila, les consolations sensibles et les *goûts spirituels*, qui sont bien plus élevés et procèdent du don de sagesse (*Le Château intérieur*, trad. des carmélites, t. 6, Paris, 1910, index : *goûts spirituels*). Enfin il faut remarquer que l'intervention des dons est d'abord *latente*; si l'on est fidèle, elle devient *manifeste* et *fréquente*. Comme le dit Louis Lallemant (*La doctrine spirituelle*, 4e principe, ch. 3, a.3, § 2), souvent les dons sont comme des voiles *liées* par quelque attache au péché véniel, ensuite, si l'on est fidèle, ils sont comme des voiles déployées. Ainsi la brise facilite d'abord le travail des rameurs, un vent favorable gonfle alors les voiles et dispense de ramer. Ces comparaisons sont fréquentes chez les grands spirituels. Tout cela s'explique bien sans aucun recours aux espèces infuses, il suffit d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit plus ou moins élevée et régulatrice, qui nous fait de mieux en mieux pénétrer et goûter la parole de Dieu.

Réginald GARRIGOU-LAGRANGE.

ESPENCE (CLAUDE TOGNIEL D'), 1511-1571. — Claude Togniel d'Espence, né en 1511 à Châlons-sur-Marne, se prépara au sacerdoce dans les collèges parisiens : humanités à Calvi, philosophie à Beauvais, où il donna en 1534 devant l'évêque Charles de Villers une *Concio synodalis de officio pastorum* très remarquée, et, à partir de 1536, théologie à Navarre. En décembre 1540, avant son doctorat en théologie (1542), il est élu recteur de l'université de Paris. Malgré des ennuis consécutifs à sa prise de position contre la « légende dorée » du culte des saints lors de son carême de 1543

à Saint-Merry, c'est aussi un prédicateur réputé, mais qui abuse des réminiscences profanes.

L'amitié des cardinaux Jean et Charles de Lorraine et la faveur des rois lui ouvrent carrière : François Ier l'appelle à l'assemblée de Melun (1544), qui devait discuter des questions à soumettre au concile de Trente, et Henri II l'envoie à titre de « théologien du roi » assister ses ambassadeurs au concile transféré à Bologne (1547); plus tard, aux états généraux d'Orléans (1560), au colloque de Poissy (1561) et à la conférence de Saint-Germain (1562), il se distinguera par ses interventions modératrices. Entre-temps, Charles de Lorraine l'a fait venir à la commission pour l'admission en France de la compagnie de Jésus et emmené à Rome (1555) où Paul IV aurait songé à l'élever au cardinalat. Après Poissy, Espence, en butte aux attaques des huguenots, notamment de Théodore de Bèze, se consacre à la composition de ses ouvrages, jusqu'à sa mort le 5 octobre 1571.

En dehors de sermons, qui n'ont pas tous été publiés, de poèmes latins et de quelques traductions de sermonnaires anciens, les écrits d'Espence ressortissent à la controverse et à la théologie positive. Nous pouvons retenir, outre les collectes du temporal mises en vers latins (Paris, 1566), l'*Institution d'un prince chrestien* (Paris, 1548), dédiée à Henri II, où il y a un chapitre excellent sur l'*office du roy envers Dieu*; deux opuscules que la faculté de théologie censurera en 1553, *Consolation en adversité* (Lyon, 1547) et *Paraphrase ou méditation sur l'Oraison dominicale* (1547); surtout les trois copieux commentaires d'épîtres de saint Paul, *In primam...* (Paris, 1561, avec une importante dédicace au cardinal Charles de Lorraine), *In posteriorem ad Timotheum* (1564) et *In epistolam ad Titum* (1568), complétés par d'abondantes digressions. A côté de passages moins heureux, voire de critiques (l'*In epistolam ad Titum* sera un moment frappé par l'Index : voir F.-H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 563-564), se rencontrent de sages et judicieux conseils et d'impérieux rappels sur les charges pastorales ou épiscopales, qui sont dans la ligne des décisions que prenait alors le concile de Trente, auquel l'auteur aurait participé comme théologien s'il n'en avait été empêché par sa santé. La pensée d'Espence n'avait jamais varié, puisque, dans sa *Concio synodalis*, il demandait déjà aux évêques : *gregem Domini pascere vita, verbo et precibus.*

Les *Opera* d'Espence (y compris deux traités posthumes, *De eucharistia et ejus adoratione* et *De missa publica et privata*) ont été publiées par Gilbert Génébrard (Paris, 1619, 1631 p. in-folio).

J. Launoy, *Regii Navarrae gymnasii parisiensis historia*, t. 1, Paris, 1677, p. 344-356; t. 2, p. 703-715. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 13, Paris, 1732, p. 183-209. — Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica*, t. 2, Madrid, 1740, p. 24-25 et 233-234. — E. de Barthélemy, *Études biographiques sur les hommes célèbres nés dans le département de la Marne*, Châlons-sur-Marne, 1853, p. 150-154. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, époque moderne*, t. 1, Paris, 1900, p. 231-240; t. 2, p. 101-117. — H.-O. Evennet, *Claude d'Espence et son « Discours du colloque de Poissy »*, dans *Revue historique*, t. 164, 1930, p. 40-78 (important). — J. Lefion, dans *Dictionnaire des lettres françaises, 16e siècle*, Paris, 1951, p. 310. — P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du 16e siècle*, Paris, 1953, p. 81-82. — H.-M. Féret, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 445-446. — LTK, t. 3, 1959, col. 1107.

Paul Bailly.

ESPÉRANCE. — Nous nous attacherons à préciser le rôle de l'espérance dans la vie spirituelle, ainsi que les conditions de son exercice et de son développement. Il nous faudra rappeler les données essentielles de la théologie pour résoudre les problèmes de spiritualité qui se rattachent à cette vertu. De ce point de vue il importe d'abord d'établir la valeur propre de l'espérance : l'espérance n'est pas une des tares que le feu des purifications doit brûler, elle ne peut être rangée en un stade inférieur de la vie spirituelle, car elle constitue un des éléments nécessaires de la perfection à ses degrés les plus élevés. Ceci fait, et avant de considérer l'espérance dans le déroulement de la vie spirituelle, il faudra étudier sa nature et la situer, dans l'organisme surnaturel, par rapport aux autres vertus.

1. *Valeur propre de l'espérance.* — 2. *Nature de l'espérance et place dans l'organisme spirituel.* — 3. *Exercice de l'espérance.*

1. VALEUR PROPRE DE L'ESPÉRANCE

1° Valeur de l'espérance enseignée par l'Écriture. — Allons à la source entendre le message de l'Écriture sur l'espérance et sa place dans la vie religieuse.

1) **La Bible, livre de l'espérance.** — L'Écriture inclut l'espérance au sommet de la perfection sur la terre, aussi bien que dans ses degrés inférieurs. Saint Paul, parmi les prérogatives du peuple juif, souligne celle-ci : « eux qui sont israélites, à qui appartiennent... les promesses » (*Rom.* 9, 4). Israël est le peuple de la promesse; le livre qui raconte son histoire est le livre de l'espérance (A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, Paris, 1948, p. 27), parce que toute son histoire est tendue vers la réalisation de la grande promesse, dont il est le premier objet pour en être ensuite le dépositaire, le bénéficiaire, l'instrument de sa réalisation.

Cette promesse est celle faite à Abraham (*Gen.* 12, 2-3; 13, 14-18), dans laquelle saint Paul nous apprend à lire la promesse du Messie et de l'Église (*Gal.* 3, 6-9 et 15-18). N'était-elle pas la reprise et une première précision d'une promesse plus lointaine, celle d'une rédemption, faite à l'homme aussitôt après la chute (*Gen.* 3, 15)?

Quoi qu'il en soit, le peuple d'Israël avait conscience, au milieu de ses infidélités et dans les pires malheurs, d'avoir été choisi par Dieu et d'accomplir, sous la protection divine, une destinée supérieure : il avançait, fermement appuyé sur cette promesse, ce qui est l'attitude de celui qui espère, même si les mots qui l'expriment ne sont pas ceux qui désignent l'espérance (cf sur cette question J. van der Ploeg, *L'espérance dans l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, t. 61, 1954, p. 481-507). Que l'israélite fût convaincu de la réalisation de la promesse n'empêche nullement que son attente ait été une espérance : car il y avait beaucoup d'obscurité dans les conditions et les circonstances de cette réalisation (*ibidem*, p. 495), et cette réalisation à venir, qui dépendait de Dieu, polarisait sa volonté et orientait sa vie. C'est ce qui explique que si souvent l'Écriture, précisément à propos d'Abraham, lui fasse mérite d'avoir cru (*Rom.* 4; sur *Gen.* 15, 6 que cite saint Paul, le traducteur de la Bible de Jérusalem note : « La foi d'Abraham est la confiance en une promesse humainement irréalisable ») : l'espérance dépend de la foi en la promesse et cette foi, s'il s'agit d'une promesse divine,

exclut tout doute; à une telle foi l'espérance est assez intimement liée pour pouvoir être comprise en elle, et pourtant, nous le verrons, « espérer » ajoute à « croire ».

L'espérance juive est essentiellement messianique. On distingue communément le messianisme réel, donc les biens messianiques, c'est-à-dire les bienfaits de l'ère messianique, et le messianisme personnel, dont l'objet est le Messie lui-même (cf A. Gelin, *op. cit.*, p. 37). Pour l'un comme pour l'autre on constate un progrès de la conscience religieuse juive. Le Messie est d'abord concrétisé sous la forme du roi d'Israël; David en demeure le parfait prototype et, au temps de Jésus, le peuple rêvait son retour en la personne d'un descendant auréolé de son prestige. Il s'idéalise ensuite soit dans l'émouvante figure du serviteur de Yahvé d'Isaïe, soit sous les traits indistincts du « fils d'homme » de Daniel, à moins qu'il ne s'évanouisse dans les « psaumes du règne », pour faire place à l'idée de Yahvé-Roi établissant son règne sans le secours d'un roi humain (cf *Ps.* 96-98). Parallèlement les descriptions de l'ère messianique se font plus sobres et plus spiritualistes.

D'ailleurs, pour être principalement messianique, l'espérance juive porte aussi sur des biens temporels : l'avenir glorieux de la nation, la délivrance des maux menaçants, la paix et la prospérité. Israël espère en Dieu et attend de lui tous les biens, parce qu'il se sait aimé de Dieu et dans la mesure où lui-même aime Dieu ou revient à lui :

> Une fois je décrète, sur une nation ou un royaume, que je vais arracher, renverser et exterminer : mais si cette nation contre laquelle j'ai parlé se convertit de sa méchanceté, alors je me repens du mal que j'avais résolu de lui infliger. Une autre fois je décrète, sur une nation ou un royaume, que je vais bâtir et planter : mais cette nation fait-elle ce qui me déplaît en refusant d'écouter ma voix, alors je me repens du bien que j'entendais lui faire (*Jér.* 18, 7-10).

Messianique, l'espérance juive apparaît d'abord collective. Mais les biens qu'on espère, les maux que l'on craint et dont on souhaite la délivrance, sont ressentis par les personnes. Aussi, l'espérance s'individualise-t-elle, et ce sont les innombrables cris de confiance en Yahvé qui remplissent les psaumes. Là encore, il faut noter un approfondissement du sens religieux, l'espérance se portant d'abord sur un bonheur terrestre, puis visant un bien plus intime : « être avec Yahvé » (*Ps.* 26, 8-9; 73, 25-28), débouchant enfin sur l'idée d'une rétribution au delà de cette terre (cf A. Gelin, *op. cit.*, p. 61-63).

Qu'il s'agisse d'Israël pris collectivement ou de l'israélite pieux, l'espérance, fondée sur les promesses faites aux pères du peuple, — Abraham, Isaac, Jacob, Moïse le législateur, David le roi qui préfigure le Messie —, anime toute l'existence. « Omnia in figura contingebant illis », devait écrire saint Paul (1 *Cor.* 10, 11). Il serait excessif de dire qu'ils avaient pleinement conscience de la valeur prophétique de tout ce qui leur arrivait, mais ils étaient tendus vers un avenir où se réaliserait la promesse de Dieu, laquelle était, pour le peuple et pour chacun de ses membres fidèles, une promesse de salut. Nulle part on ne voit que l'amour, même des plus grands et des plus religieux, ait été gêné par cette perspective d'une récompense : « Je le crois, je verrai la bonté de Yahvé sur la terre des vivants. Espère en Yahvé, prends cœur et prends courage, espère en Yahvé » (*Ps.* 27, 13-14).

2) **De l'espérance juive à l'espérance chrétienne.** — Cette attitude d'âme que la Bible exprime comme une constante du comportement religieux d'Israël et du pieux israélite, le nouveau Testament, et en cela consiste d'abord sa nouveauté sur ce point, en fait une vertu, parmi les trois principales.

Avant de souligner cette nouveauté de l'espérance chrétienne, il importe de marquer combien elle est en continuité avec l'espérance juive. Ce sont, en effet, les thèmes bibliques de la confiance en Dieu, qui, dans leur expression littéraire, et aussi en eux-mêmes, ont passé des psaumes dans le langage chrétien : c'est d'abord l'idée de se confier en Dieu (*Ps.* 91, 1; cf 1 *Cor.* 15, 19; 1 *Tim.* 4, 10 et 5, 5, etc), et l'idée que celui qui se confie en Dieu n'éprouvera pas de confusion au jour du jugement, que son espoir ne sera pas déçu (*Ps.* 22, 6; 24, 3, etc; *Phil.* 1, 20; *Rom.* 9, 33, où ce thème est expressément rapporté à Isaïe; *Rom.* 5, 5 : « L'espérance ne déçoit pas »). C'est le thème de la « certitude de l'espérance » qui s'exprime encore, dans l'ancien comme dans le nouveau Testament, par l'affirmation réitérée de la « fidélité » de Dieu (*Deut.* 32, 4; *Ps.* 145, 13; 1 *Cor.* 1, 9; 10, 13; 1 *Thess.* 5, 24, etc).

Un autre principe de continuité, qui d'ailleurs concerne en général le passage sans rupture, par mode d'accomplissement, de l'ancienne alliance à la nouvelle et qui porte spécialement sur l'espérance, est le cas exemplaire d'Abraham. C'est la promesse faite à Abraham qui se réalise pleinement dans le Christ, de sorte que notre « foi », cette foi qui nous sauve, est dans la ligne de celle d'Abraham. Il a été dit plus haut comment cette foi était prégnante d'espérance, puisqu'elle n'était pas seulement adhésion de l'esprit à une vérité, mais décision de la volonté en fonction de la promesse reçue et acceptée. De même la foi que saint Paul exige du chrétien est la foi dans le Christ Sauveur et espérance du salut par la mort et la résurrection du Christ :

> Espérant contre toute espérance, il (Abraham) crut et devint ainsi père d'une multitude de peuples... Or, quand l'Écriture dit que sa foi *lui fut comptée*, ce n'est point pour lui seul; elle nous visait également, nous à qui la foi doit être comptée, nous qui croyons en celui qui ressuscite d'entre les morts, Jésus notre Seigneur, *livré pour nos fautes* et ressuscité pour notre justification (*Rom.* 4, 18 et 23-25).

3) **L'objet de l'espérance chrétienne.** — Dès lors qu'on parle du Christ, on marque la nouveauté de l'espérance chrétienne : elle est selon l'expression de l'épître aux Hébreux, une « espérance meilleure » (*Héb.* 7, 19), parce que celui vers qui se portait l'attente confiante et impatiente d'Israël, le Messie, est déjà venu. Pourtant l'objet de l'espérance reste le même, plus précis seulement, plus proche, déjà donné (« le Christ notre espérance », 1 *Tim.* 1, 1), mais connu « dans un miroir, d'une manière confuse » (1 *Cor.* 13, 12), et non clairement vu encore : « Car notre salut est objet d'espérance, et voir ce qu'on espère ce n'est plus l'espérer » (*Rom.* 8, 24). Cet objet est essentiellement le salut, non dans ce monde mais dans l'autre :

> « Oui, la légère tribulation d'un instant nous prépare, bien au delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire. Aussi bien ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles; les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles » (2 *Cor.* 4, 17-18). « Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes » (1 *Cor.* 15, 19).

Saint Paul apparaît comme le grand théoricien de la vertu d'espérance. Il ne l'a pas inventée et la perspective du salut éclaire tout l'Évangile : « Sois sans crainte, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume » (*Luc* 12, 32). « En vérité, je vous le dis, nul n'aura quitté maison, frères.., qu'il ne reçoive le centuple dès maintenant.., et dans le temps à venir la vie éternelle » (*Marc* 10, 29-30). Enfin, on ne saurait omettre de rappeler l'annonce du jugement dernier, qui oriente la morale évangélique vers des perspectives de bonheur pour ceux qui l'auront observée, de malheur pour les autres : « Venez les bénis de mon Père, recevez en héritage le royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde » (*Mt.* 25, 34). Si le Christ ouvre aux hommes de telles perspectives, c'est pour faire naître en eux l'espérance, et il importe peu dès lors que celle-ci ne soit pas nommée (cf W. Grossouw, *L'espérance dans le Nouveau Testament*, dans *Revue Biblique*, t. 61, 1954, p. 531).

C'est saint Jean, chez qui pourtant l'attente eschatologique tient moins de place que chez saint Paul (cf W. Grossouw, *ibidem*), qui de la façon la plus claire a déterminé l'objet de l'espérance chrétienne : « Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3, 2).

4) **Place de l'espérance dans la vie chrétienne.** — C'est à saint Paul qu'il faut revenir pour savoir la place que tient l'espérance dans l'organisme surnaturel. Nous lui devons la mention, maintes fois répétée, de la fameuse triade : foi, espérance, charité, qui apparaît comme une formule courante, que l'Apôtre fait sienne, mais ne crée pas (W. Grossouw, *op. cit.*, p. 514), et dans laquelle on avait condensé l'attitude chrétienne envers Dieu et envers le prochain.

Nous avons vu comment, chez saint Paul, l'espérance et la foi étaient connexes au point d'être, parfois, apparemment identifiées. C'est que l'espérance suppose qu'on a cru d'abord en la promesse. Elle est pourtant une attitude distincte de l'âme, puisqu'on les énumère distinctement. Quant à la charité, elle est donnée plutôt comme le gage de notre espérance : « Et l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (*Rom.* 5, 5), et aussi comme son principe : « La charité... espère tout » (1 *Cor.* 13, 7).

Que l'espérance, comme la foi, doive selon saint Paul, disparaître, qu'elle soit une vertu pour le temps du passage, cela est trop clairement affirmé, spécialement au ch. 8 de l'épître aux Romains (18-25), pour qu'on puisse en douter. Et tout ce qui a été dit de l'objet de l'espérance selon le nouveau Testament le confirme : le juste doit entrer en possession de ce qui aujourd'hui est pour lui invisible et lointain, et c'est cette entrée en possession que présentement il espère.

Rappelons la célèbre difficulté dans l'interprétation de 1 *Cor.* 13, 13 : « Bref (ou : présentement), la foi, l'espérance et la charité demeurent (μένει) toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité ».

Faut-il entendre μένει dans un sens eschatologique et dire que les trois vertus doivent demeurer au terme de la destinée chrétienne? Les arguments philologiques ne suffisent pas à contre-balancer l'objection que soulève cette interprétation en mettant saint Paul en opposition complète avec lui-même (s'il s'agit de la foi, c'est dans le contexte immédiat qu'apparaît l'opposition). L'interprétation traditionnelle garde toute sa valeur : Paul, après avoir évoqué dans les phrases précédentes les temps eschatologiques (v. 10), revient aux réalités de la vie présente et conclut que pour l'instant ces trois vertus demeurent (cf W. Grossouw, *op. cit.*, p. 516-518).

Il est une vertu que Paul ordinairement relie à l'espérance : c'est la patience, la constance dans les épreuves et les tribulations. Le chrétien supporte les tribulations de l'heure présente en vue de la gloire future (*Rom.* 5, 3-4; 8, 23; 2 *Tim.* 2, 11-13). Enfin si l'espérance est pleinement assurée, elle n'exclut pas la crainte : « Travaillez avec crainte et tremblement à accomplir votre salut » (*Phil.* 2, 12). En effet, si la Parole de Dieu est indéfectible, l'homme, lui, peut faire défaut : « Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu : sévérité envers ceux qui sont tombés, et envers toi bonté, pourvu que tu demeures en cette bonté; autrement tu seras retranché toi aussi » (*Rom.* 11, 22).

Conclusion. — L'amour de Dieu, sous ses formes les plus hautes, au point absolu de la générosité, est enseigné par l'Écriture, et principalement par le nouveau Testament. Le mystique le plus exigeant n'a rien pu ajouter à la prescription évangélique de « se renier soi-même » (*Mt.* 16, 24) ou de « haïr sa vie » (*Jean* 12, 25); il n'a rien pu faire de plus qu' « être crucifié avec le Christ », comme saint Paul (*Gal.* 2, 19), et « demeurer dans l'Amour », comme saint Jean (1 *Jean* 4, 10). Il est d'autant plus remarquable que ce scrupule de tant de mystiques, le scrupule de ne pas aimer vraiment si on espère une récompense de son amour, est ignoré des écrivains sacrés.

« Ne savez-vous pas que dans les courses du stade, tous courent, mais un seul remporte le prix. Courez donc de manière à le remporter » (1 *Cor.* 9, 24). « Quiconque a cette espérance en lui (de devenir semblable à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est) se rend pur comme celui-là est pur » (1 *Jean* 3, 3).

L'Évangile en recommandant la prière excite en nous l'espérance d'être exaucés parce que nous aimons : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom... Le Père lui aussi vous aime, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis venu d'auprès de Dieu » (*Jean* 16, 23b et 27). De même dans les synoptiques : « Écoutez ce que dit ce juge inique. Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit, tandis qu'il temporise à leur sujet. Je vous le dis, il leur fera prompte justice » (*Luc* 18, 7-8).

L'espérance nous est prescrite durant toute notre vie; elle est le ressort de notre détermination à vivre selon le Christ et à supporter les épreuves; elle est parfaitement assurée, étant fondée sur la promesse de Dieu et sur la croix rédemptrice, ayant pour gage la résurrection du Christ, prémices de la nôtre (1 *Cor.* 15, 12-33); bien loin enfin d'être exclue par l'amour, c'est l'amour qui la suscite et l'anime au point que son acte même, comme celui des autres vertus, peut lui être attribué (« la charité espère », 1 *Cor.* 13, 7) : tel est l'enseignement de l'Écriture.

2° Mise en question de l'espérance. — La valeur de l'espérance et sa légitimité ont été plusieurs fois mises en question au cours de l'histoire. Si l'Église a tranché le débat en condamnant formellement toute mésestime, et à plus forte raison tout mépris de cette vertu, traditionnellement comptée parmi les vertus théologales, il reste que de nombreux témoignages existent, à toutes les époques et chez les spirituels les plus authentiques, d'une certaine gêne de l'âme chré-

tienne devant ce devoir qui lui est fait de penser à elle et à ses intérêts, même les plus hauts. Rappeler brièvement ces débats et les décisions qui les ont sanctionnés, examiner les principaux témoignages pour en rechercher le sens et la portée nous permettra de préciser davantage la nature de l'espérance et sa place dans la vie spirituelle.

On ne saurait trouver de cette mise en question, avec à la fois sa conclusion inacceptable et ses considérants troublants, une formulation plus précise que la neuvième proposition condamnée d'Eckhart, telle qu'on la trouve dans la bulle *In agro dominico* :

Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare : ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut Dominus in dando, et sic non debemus esse in aeterna vita (dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 285, p. 163).

Tout le problème tient en ces mots : par la charité Dieu se fait notre Père et notre Ami; par l'espérance nous le considérons comme un Maître dont nous attendons un salaire : n'y a-t-il pas antinomie entre ces deux attitudes?

Laissant de côté l'hérésie quiétiste, en raison des aberrations manifestes qui réduisent la portée des problèmes de conscience dont elle prétendait fournir la solution (cf P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921), c'est dans la controverse Bossuet-Fénelon qu'on peut suivre dans le détail le débat qui concerne l'espérance. Ce n'est pas le lieu d'étudier l'histoire de cette controverse, qui, aujourd'hui encore, provoque des prises de position passionnées. Nous renvoyons à l'article DÉSINTÉRESSEMENT, DS, t. 3, col. 577-586, n'examinant ici que le point précis de la valeur de l'espérance.

Le fénelonisme tient dans la notion d'amour entièrement désintéressé,

« qui a été nommé pur, pour faire entendre qu'il n'est d'ordinaire excité par aucun autre motif, que celui d'aimer uniquement en elle-même et pour elle-même la souveraine beauté de Dieu. C'est ce que les Anciens ont exprimé en disant qu'il y a trois états : le premier est des justes qui craignent encore par un reste d'esprit d'*esclavage*. Le second est de ceux qui espèrent encore pour leur propre intérêt par un reste d'esprit *mercenaire*. Le troisième est de ceux qui méritent d'être nommés les *enfants*, parce qu'ils aiment le Père sans aucun motif intéressé, ni d'espérance, ni de crainte » (*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, éd. A. Chérel, Paris, 1911, p. 134-135).

Cette pureté de l'amour, Fénelon, comme Mme Guyon, l'exprimait sous la forme de l'acceptation, au moins conditionnée, de la damnation, et c'est lui qui fit ajouter aux *articles d'Issy* les propositions 31, 32 et 33 qui s'y rapportent, tout en sauvegardant (32) la vertu d'espérance (sur cette addition, cf L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958, p. 290-302; voir p. 237-238 texte parallèle de Mme Guyon).

Cependant Fénelon connaissait trop bien la doctrine de l'Église pour exclure de la perfection chrétienne la vertu théologale d'espérance, et il n'y a aucune raison de suspecter sa sincérité, lorsqu'il accepta le premier article d'Issy réaffirmant l'obligation d'exercer les vertus de foi et d'espérance. D'autre part, il était trop théologien (bien que peut-être il fut trahi par une insuffisante analyse théologique des notions en cause) pour résoudre l'opposition entre l'amour pur, tel qu'il le concevait, et l'espérance, par cette approximation de Mme Guyon : l'espérance, « c'est vivre dans l'attente de notre destruction, espérer que la justice divine se satisfera en nous et qu'elle reprendra tous ses droits sur nous » (L. Cognet, *loco cit.*, p. 255).

On a le sentiment que c'est ce problème qui est au centre des *Maximes des saints*. La solution proposée consiste à retrouver le désir de la béatitude, et donc l'espérance, à l'intérieur du pur amour, comme étant voulue par Dieu, — mais s'il ne la voulait pas, on ne l'en aimerait pas moins.

Il ne veut la béatitude pour soi, qu'à cause qu'il sait que Dieu la veut en tant qu'elle est la chose la plus excellente pour nous et la plus convenable à sa glorification en nous, et qu'il veut que chacun de nous la veuille de même pour sa gloire...

Dieu ne peut manquer d'être la béatitude de l'âme fidèle; mais elle peut l'aimer avec un tel désintéressement que cette vue de Dieu béatifiant n'augmente en rien l'amour qu'elle a pour lui sans penser à soi et qu'elle l'aimerait tout autant s'il ne devait jamais faire sa béatitude (éd. A. Chérel, p. 137-138).

Dans cette solution le lien entre l'espérance et la charité n'est plus un lien intrinsèque, mais un lien de fait : de soi l'amour n'appelle nullement l'espérance et il faut comme un effort de réflexion, un rappel des promesses divines et donc de ses intentions manifestées, pour que l'âme aimante consente à espérer. Il y a là, comme le note profondément Bossuet, une méconnaissance grave de la nature de la charité, qui n'est pas un simple amour de bienveillance, mais une amitié, comprenant en son essence la réciprocité (laquelle interdit de penser que Dieu pourrait se refuser à l'âme aimante : elle n'aimerait pas, de cette manière du moins, s'il n'aimait pas le premier et d'un amour qui se donne) : « ne songer pas à lui plaire au fond et ne le pas désirer de tout son cœur, c'est renoncer à cette amitié réciproque, sans quoi il n'y a point de charité » (*Instruction sur les états d'oraison*, liv. 18, n. 8, Paris, 1697, p. 296-297).

Si nous revenons au problème de l'espérance et de sa compatibilité avec la charité, la solution de Fénelon consiste à transporter dans l'espérance la distinction entre *intéressée* et *désintéressée*, de façon qu'au pur amour corresponde une espérance désintéressée :

Par là on peut concilier ce me semble la charité pure avec l'espérance. Je puis attendre et désirer le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'espérer avec autant de désintéressement pour moi que pour un autre. Je le désire en moi, mais non pas pour moi. Je le désire pour sa pure gloire et pour l'accomplissement de son bon plaisir qu'il m'a révélé... Ce désir est une espérance formelle ou quelque chose de plus parfait qui la renferme éminemment et qui satisfait encore plus parfaitement au précepte que l'espérance intéressée (*Explication des articles d'Issy*, éd. A. Chérel, Paris, 1915, p. 6-7).

Fénelon a-t-il modifié plus tard cette solution (cf L. Cognet, *Crépuscule..*, p. 284)? Il ne semble pas que les explications fournies soient substantiellement différentes, elles complètent plutôt cette solution en montrant le pur amour totalement indépendant de l'espérance, mais incitant à l'exercice de celle-ci : « En cet état on espère. Mais ce n'est plus l'espérance qui anime et qui soutient la charité. C'est la charité qui prévient, qui commande et qui anime l'espérance, et on aimerait autant quand même on n'espérerait plus » (*Explication des maximes..*, p. 184).

Ces textes manifestent la volonté de faire place à l'espérance dans l'état de pur amour et témoignent en même temps de l'échec de l'entreprise. Fénelon n'arrive pas à distinguer cette espérance désintéressée, de l'amour qui finalement est lui-même ce « quelque chose de plus parfait », par quoi est accompli plus

parfaitement le précepte d'espérer. Et même si on reconnaissait quelque efficacité à ces efforts (*Explication des maximes..*, p. 144-511), il resterait que l'exercice de cette espérance serait un commandement tout à fait arbitraire : pourquoi s'imposer un acte inférieur à l'acte d'amour si celui-ci, qui suffit à la perfection, n'en a nul besoin?

Le problème dont Fénelon cherche en vain la solution n'est pourtant pas chimérique. L'embarras de Bossuet en est une illustration éclatante; contraint de suivre l'adversaire sur son terrain, il se prend aux mêmes filets. Il montre magistralement que le pur amour ne saurait exclure le désir de la béatitude, puisque Dieu veut pour le juste cette béatitude. Mais il en vient alors lui aussi à distinguer, — distinction qu'il attribue à Cassien —, espérance intéressée et espérance désintéressée (*Instruction sur les états d'oraison*, liv. 6, n. 35, *loco cit.*, p. 213-214).

Il dit admirablement que la béatitude est « au-dessus de ce qu'on appelle intérêt, encore qu'elle le comprenne, puisqu'elle comprend tout le bien et que l'intérêt en est une sorte » (liv. 10, n. 29, p. 460). Il démontre que le désir de salut, voulu par Dieu, est un acte de charité (liv. 8, n. 4-8, p. 277-286); mais après avoir ôté à l'espérance elle-même ce désir de Dieu, qui est le désir « désintéressé » du salut, il n'arrive pas à lui assigner une place et un rôle spécifiques à côté de la charité. Chez lui comme chez Fénelon, l'espérance désintéressée n'est finalement pas autre chose que la charité.

Ainsi dès qu'on fixe son attention sur le désintéressement de l'amour, on se trouverait contraint à ne préserver l'espérance qu'en la perdant dans la charité? N'est-ce pas la sacrifier et ne la conserver que nominalement, pour faire droit en apparence à la tradition? On sait que Fénelon faisait appel à l'enseignement constant et à l'expérience des mystiques. On ne peut certes douter que la « mise en question » de l'espérance ne se rencontre, plus ou moins ouvertement, chez beaucoup de mystiques, parmi les plus grands.

On ne doit ni minimiser, ni extrapoler le mot de saint François de Sales : « Il (le cœur indifférent) aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis sans la volonté de Dieu : oui, même, il préférerait l'enfer au Paradis, s'il savait qu'en celui-là il y eut un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci; en sorte que si, par imagination de chose impossible, il savait que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 4, t. 5, Annecy, 1894, p. 122).

Cette acceptation conditionnée de la damnation se trouve bien souvent chez les mystiques non seulement au cours d'une épreuve, mais aussi comme une manière d'exprimer le désintéressement de l'amour. Voir quelques textes caractéristiques cités par F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 162-163; sur le désintéressement de l'amour chez sainte Catherine de Gênes : L. Cognet, *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958, p. 46; sur la spiritualité d'Hadewijch, toute centrée sur l'amour désintéressé, J.-B. Porion, introd. à *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954.

Un auteur sur lequel Fénelon s'appuie et dont l'exégèse de Bossuet déforme la pensée est Cassien. Chez Cassien, la crainte, l'espérance et l'amour sont présentés comme trois degrés dans la fuite du mal et la poursuite du bien (*Collatio* 11, 7). La raison que propose Cassien fait ressortir combien l'espérance paraît malaisément compatible avec le désintéressement de l'amour : Dieu, dit-il, nous a aimés le premier sans égard à rien d'autre qu'à notre salut, et de même nous devons l'aimer uniquement pour son amour. Le salut n'est pas exclu, puisque la raison d'aimer Dieu pour lui-même est qu'il nous a aimés pour notre propre bien, — il est facile de retrouver dans l'œuvre de Cassien la place de l'espérance des biens éternels (*Collatio* 10, 17, etc) —, pourtant, dans ses rapports avec la charité, l'espérance semble n'avoir qu'un rôle d'introductrice appelée à s'effacer (cf encore *Collatio* 10, 9).

3° La valeur de l'espérance affirmée par l'Église. — L'enseignement de l'Écriture est trop clair pour qu'il puisse être infirmé par quelques témoignages épars, d'ailleurs peu clairs. Aussi le magistère de l'Église était-il fondé à rejeter et à condamner toute prétention à une perfection excluant l'espérance. Il nous faut retenir de ces condamnations l'affirmation catégorique de la valeur et de la nécessité, à tous les degrés de la vie chrétienne, du désir de la béatitude éternelle et de l'espérance d'y parvenir par la grâce de Dieu.

Outre la 9e proposition condamnée d'Eckhart, citée plus haut, mentionnons les propositions 7 et 12 du décret de condamnation de Molinos (citées à l'art. Abandon, DS, t. 1, col. 35 et 31). La condamnation de l'*Explication des maximes des saints* de Fénelon porte expressément sur l'exclusion de tout motif « intéressé » de l'espérance et, de ce fait, enseigne l'obligation pour tout chrétien de s'intéresser à son propre salut. La proposition 11 a été citée au t. 3, col. 585. Voici la 6e : « In hoc sanctae indifferentiae statu nolumus amplius salutem ut salutem propriam, ut liberationem aeternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse; sed eam volumus voluntate plena, ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem quam ipse vult, et quam nos vult velle propter ipsum ».

Que l'espérance nous soit prescrite par l'Écriture en même temps que l'amour, que l'Église nous impose de croire à sa valeur propre et à sa nécessité, cela n'empêche pas qu'il puisse être difficile de voir comment cette valeur subsiste dans la chaleur croissante de la charité et n'est pas finalement consumée par elle. Le malaise des spirituels doit être pris en considération et il faut, en préservant ce que ses raisons ont de valable, trouver le moyen de le dissiper. Ceci demande que soit précisée la notion de l'espérance : sa place dans la vie spirituelle apparaîtra alors.

2. NATURE DE L'ESPÉRANCE. SA PLACE DANS L'ORGANISME SPIRITUEL

1° Nécessité de l'espérance. — Toute entreprise humaine commence par le vouloir de la fin : c'est ce qui caractérise l'agent intelligent et volontaire, s'assigner une fin et y conduire toute une série d'actions, souvent disparates, mais ordonnées à elle et par elle. Ce vouloir primordial comprend deux actes successifs : d'abord l'amour, ou le « simple vouloir », par lequel l'agent fait de cette fin son bien; puis l'acte, par lequel il se l'assigne comme fin à poursuivre et à réaliser, l'*intentio*. Il ne s'agit pas là d'un vain raffinement d'analyse. Le « simple vouloir » ne suffit pas à déclencher l'action, étant antérieur à tout « vouloir agir ». C'est dans un second temps que, placé en face de ce bien qu'il aime, l'agent volontaire se décide à en faire la fin de son action, à le poursuivre efficacement.

L'*intentio* suppose que l'agent volontaire, par la raison, connaît que la fin peut être atteinte et qu'il possède une connaissance *générale* de moyens qui rendent la fin accessible concrètement. L'*intentio* se porte donc globalement sur la fin

et sur l'ensemble des moyens : « fertur in finem secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem » (S. Thomas, 1ª 2ae q. 12 a. 4 ad 3), ce qui ne requiert pas la détermination précise de ces moyens, ni de celui par lequel il va falloir commencer : « intentio finis esse potest nondum determinatis his quae sunt ad finem quorum est electio » *(ibidem)*. L'acte d'*intention* porte sur les moyens indirectement, in *obliquo*; l'élection au contraire porte directement sur le moyen qui a été choisi.

On notera encore que le bien que l'on aime ne devient une fin que lorsque l'acte d'intention est fait. Tant que l'agent volontaire n'a pas décidé de le poursuivre, ce bien n'est le principe d'aucune action, d'aucune réalisation, il ne finalise rien; il n'est pas *cause finale*, sinon en acte premier.

Si ce vouloir de la fin se trouve au principe de toute entreprise humaine, à plus forte raison est-il au point de départ de l'entreprise humaine primordiale, celle de l'accomplissement définitif de soi dans la béatitude. En avançant dans la vie, l'homme se précise le visage de la béatitude qu'il cherche à réaliser; mais il y a nécessairement, au seuil de la vie consciente, un premier choix, qui, tant qu'il n'est pas répudié, commande toute l'activité volontaire subséquente, le choix d'une certaine forme de béatitude vers la réalisation de laquelle la volonté se tend. C'est l'*intention* primordiale, dont l'objet est la fin dernière (on trouvera dans R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, 1947, p. 624-633, un exposé du problème de l' « intention » en morale, d'inspiration toute différente de celle de saint Thomas, mais qui la rejoint en plusieurs points).

La volonté n'aurait besoin que de son énergie propre, s'il s'agissait de la fin à laquelle l'homme est ordonné par sa nature. Comme par définition une telle fin eût été accessible aux seules forces de la nature (avec le secours d'une motion divine, qui aurait mis en exercice les facultés natives), pour la vouloir l'homme n'aurait eu à s'appuyer que sur la conscience, même très vague, de ses énergies et de sa place dans le monde. Pour beaucoup d'entreprises plus particulières, au contraire, l'homme, paradoxalement, eût été moins sûr de lui, et le but désiré, plus proche, mais aussi moins parfaitement « naturel », se serait présenté à sa conscience comme difficile à atteindre, exigeant effort, lutte parfois, et en outre bien souvent dépendant d'autrui. Alors cette « intention » aurait pris la forme originale de l' « espérance ».

Or, l'homme ne peut s'accomplir que dans la béatitude surnaturelle, la béatitude de Dieu à lui gracieusement communiquée. Pour atteindre cette fin, les énergies naturelles ne suffisent évidemment pas, et pas davantage pour le vouloir. Il ressort de ce qui a été dit de l'*intention* que cet acte de volonté précontient et ramasse en lui à l'avance tout l'ordre de l'exécution. Si celui-ci est surnaturel, le principe dont il procède, le vouloir décidé de la fin, ne peut être que surnaturel. Et comme la béatitude surnaturelle n'est accessible que par le secours divin, la volonté ne peut se porter efficacement vers elle qu'en acceptant ce secours et en s'appuyant sur lui. Ainsi l'*intention* est un acte d'*espérance*. Mais puisque la volonté n'est pas naturellement capable d'un tel acte, il lui faut être surélevée par un habitus surnaturel infus, de même nature que l'acte, l'*espérance*.

Le rôle de l'espérance dans la vie chrétienne apparaît déjà indispensable : comment pourrait-on tendre vers la fin sans d'abord la vouloir? Vouloir la fin dernière surnaturelle, c'est *espérer*. Si l'acte d'espérer fait l'objet d'un précepte divin, c'est parce qu'il est, avec la foi, la démarche initiale de l'homme vers Dieu, celle qui inaugure nécessairement l'accomplissement de tous les préceptes moraux ordonnés à la vie éternelle, celle dont dépend la charité, principe et consommation de tout le progrès moral. L'homme doit espérer, parce qu'il doit aller à Dieu par ses propres actes.

2° Objet de l'espérance. — Les divers éléments qui composent l'objet de l'espérance peuvent aisément être identifiés. Ce sera d'abord la béatitude surnaturelle, le Bien divin en tant que communiqué à l'homme, puisqu'elle est la fin dernière dont l'espérance est le vouloir. Non pas n'importe quel vouloir, mais celui de la fin à atteindre, ce qui suppose qu'elle n'est pas encore obtenue, qu'elle est à venir (sur ce caractère de l'objet de l'espérance saint Thomas insiste particulièrement; *Quaestiones disputatae*, *De spe*, a. 4). C'est un vouloir efficace, c'est-à-dire portant, en même temps que sur la fin, sur les moyens par lesquels elle est accessible. Or, elle n'est accessible à l'homme que par le secours de Dieu et non par une aide qui faciliterait seulement ses efforts et qui se situerait comme un moyen parmi d'autres; il s'agit d'un pur don, en dehors duquel tous les efforts sont dérisoires : si le Bien infini ne se communique pas lui-même, il demeure inaccessible à la créature qui lui est totalement disproportionnée. Cela exclut-il, avec les efforts humains, le vouloir même de cette fin qui est hors de notre portée? Nullement, car elle est vraiment pour l'homme une fin, c'est-à-dire un bien en raison de quoi il agit, dont ses actes le rapprochent et qu'un acte lui fera atteindre vitalement. Ce don de Dieu commence à la source même de ses actes; la grâce élève la nature et les facultés au niveau de cet objet transcendant, et la communication de la béatitude divine sera le couronnement de ce don de la grâce en même temps que le fruit du mérite de l'homme, car le don de Dieu a pour but d'abord de faire mériter ce qu'il veut donner. Il en résulte que le vouloir efficace d'une telle fin ne peut que s'appuyer sur la promesse du don de Dieu, et sur les mérites acquis ou à acquérir, puisque ces mérites sont le premier don de Dieu en même temps que le fruit de la liberté humaine.

Ainsi l'espérance apparaît-elle comme divisée entre deux objets et, à travers eux, entre deux tendances, dont on hésite à dire laquelle est prévalente : la *béatitude* d'une part, et la tendance correspondante qui est le *désir du bien divin*; le *secours divin* d'autre part, et la tendance correspondante qui est *la confiance* (sur cette opposition qui partage les théologiens, voir Ph. Delhaye et J. Boulangé, *Espérance et vie chrétienne*, p. 184-199).

Ces deux aspects sont trop intimement liés pour qu'on puisse les séparer, et il est impossible que leur combinaison ne constitue pas un objet original, auquel réponde un acte également original : la béatitude surnaturelle est *voulue* par l'acte d'espérance. Or, elle n'est et ne peut être voulue que comme donnée par Dieu, sous la forme de la grâce qui la fera mériter, puis du fruit de ces mérites. Ainsi la béatitude est objet de l'espérance, mais formellement en tant que don de Dieu, alors que, en elle-même, elle est objet du désir.

L'espérance est une vertu théologale, ayant Dieu pour objet de deux manières : le Bien divin fait la béatitude de l'homme, et c'est Dieu qui le donne. A quel titre est-elle théologale? Si Dieu est la béatitude de l'homme, c'est en tant que possédé par l'homme, et donc participé, si parfaite que soit cette participation dans la vision béatifique. Au contraire, c'est tel qu'il est en lui-même qu'il est pour l'homme source de sa béatitude, *Deus auxilians*.

Le plus souvent saint Thomas indique la seconde manière; 2ª 2ae q. 17 a. 6 : « Spes autem facit Deo adhaerere prout est in nobis principium perfectae bonitatis »; dans le même sens : 1ª 2ae q. 40 a. 7, à propos de la passion *espoir*; 1ª 2ae q. 62

a. 4, et surtout *De spe*, a. 1. Parfois il indique la première manière (vg 1ª 2ae q. 62 a. 3; 2ª 2ae q. 20 a. 2). Sur l'évolution de saint Thomas sur ce point, cf S. Pinckaers, *La nature vertueuse de l'espérance*, dans *Revue thomiste*, t. 58, 1958, p. 623-644.

En réalité, il y a une proportion si rigoureuse entre Dieu source et objet de notre béatitude que ces deux manières dont Dieu est objet de l'espérance n'en font qu'une. De même que la béatitude surnaturelle ne peut être donnée que par Dieu, le seul don qui corresponde vraiment à ce donateur c'est lui-même. Certes, il peut donner des biens inférieurs : toute la création est don et tout le gouvernement du monde. Pourtant, dans l'ordre naturel, l'acte de compter sur l'Auteur de la nature n'aurait pas été théologal : il aurait eu pour objet direct un bien disproportionné à la libéralité divine en ce qu'elle a d'unique, d'infini, et immédiatement proportionné par conséquent à un pouvoir et à une libéralité finis, sur lesquels aurait été fondée une espérance naturelle. Au pouvoir et à la libéralité de Dieu, seul le Bien divin est proportionné : l'objet de l'espérance c'est le *Bien infini se communiquant soi-même*, ou plutôt, car dans la mesure où il se communique il est déjà donné et possédé, c'est le *Bien infini* comme *principe de la communication de soi-même*, c'est-à-dire *comme pouvant et voulant se communiquer soi-même* (Jean de Saint-Thomas, commentaire de la 2ª 2ae disp. 4 a. 1, a montré la connexion intime entre ces deux éléments constitutifs de l'objet de l'espérance). Les biens terrestres ne sont pas exclus du domaine de l'espérance. Car ils peuvent servir à l'obtention de la béatitude, dans la mesure où ils sont nécessaires à la vie temporelle, qui prépare la vie éternelle. Cependant ce rôle est ambivalent, aussi leur appartenance à l'objet de l'espérance est-elle relative et précaire. Il faudra finalement les perdre pour que se réalise l'espérance.

Il y a deux manières opposées de manquer à l'espérance. Son objet étant Dieu même, on ne saurait trop attendre Dieu ni trop attendre de lui, de sorte que l'objet de l'espérance est un excès, l'excès de la Bonté de Dieu, et désirable et généreuse. Mais c'est notre manière de désirer Dieu ou de compter sur sa bonté qui peut pécher par excès ou par défaut. On peut le considérer hors de nos prises et se détourner de lui comme impossible : c'est le *désespoir*. On peut inversement sous-estimer sa transcendance et y prétendre comme à un dû, à un bien qu'il n'est pas nécessaire de mériter, Dieu ne pouvant pas ne pas le donner : c'est la *présomption*. Dans les deux cas, l'objet de l'espérance est rejeté par la volonté : le désespoir repousse ce Bien comme s'il n'était pas donné, la présomption comme s'il n'était pas un don.

3° L'ESPÉRANCE ET LA FOI. — Le langage biblique aisément unit l'espérance et la foi dans un même vocable. En fait, elles sont intimement liées. Il ne faut pas se méprendre, en effet, sur le sens de nos analyses : existentiellement le mouvement de l'âme vers Dieu est un, et si nous distinguons en lui la part de l'intelligence et celle de la volonté, la part de la foi et de l'espérance, puis de la charité, c'est pour les réintégrer aussitôt dans l'unité de la démarche spirituelle. Or la Bible présente volontiers cette démarche en son unité vivante. Nous verrons, soit pour la foi, soit pour la charité, que, dans cette unité, les rapports qu'elles soutiennent entre elles sont différents selon le point de vue où on se place et selon la phase de la démarche spirituelle de l'homme.

1) **L'espérance suppose la foi.** — Le vouloir de la fin, auquel il faut rattacher l'espérance, suppose que la fin soit connue : « nil amatum nisi praecognitum ». Or, la fin surnaturelle n'est connaissable que par la révélation divine, et donc d'une connaissance de foi, qui suppose une vertu théologale infuse (cf art. Foi). Ainsi l'espérance présuppose la foi d'abord, comme le vouloir de la fin suppose la connaissance de la fin.

C'est un lien plus spécial et caractéristique que souligne l'usage biblique, lorsqu'il les prend fréquemment l'une pour l'autre. L'espérance, disions-nous, a pour objet le *secours divin* : mais ce secours divin, comment l'homme pourrait-il l'atteindre, s'il ne lui avait été promis? Comment saurait-il qu'il lui a été promis si cette promesse ne lui avait pas été révélée?

Tout cela est contenu dans la connaissance de la fin surnaturelle. La Vérité, en Dieu, se confond avec le Bien, dans l'unité transcendante de l'Être divin. Dieu ne peut révéler sa Vérité, la vérité de son Être, sans se révéler comme Bien, c'est-à-dire sans s'offrir comme fin. Et, selon du moins saint Thomas et son école, c'est par la connaissance de la vérité divine, parvenue dans la vision béatifique au terme d'elle-même, que sera saisi le Bien divin, notre fin dernière.

2) **L'espérance n'est pas la foi.** — De la foi jaillit l'espérance. Mais on pourrait penser qu'elle se confond avec elle : si Dieu se révèle en même temps comme le Bien et comme le Vrai, n'est-ce pas un acte unique que de l'accepter comme Vrai et comme Bien?

Il ne faut pas méconnaître pourtant les distinctions qui sont dans l'homme. La volonté n'est pas l'intelligence, le vouloir n'est pas le connaître. On peut connaître Dieu comme le Bien, la fin dernière, sans le prendre comme son Bien, comme sa fin, sans le vouloir. En fait, le pécheur qui a la foi en est là.

Pourtant le pécheur peut avoir l'espérance théologale (cf 57e proposition condamnée de Quesnel : « Non est spes in Deo ubi non est amor Dei », Denzinger, n. 1407). Connaissant, en effet, par la foi Dieu comme sa fin dernière, c'est-à-dire comme voulant se communiquer à lui, il peut en même temps refuser actuellement cette communication en raison du bien créé auquel il est attaché et se réserver pour plus tard de se retourner vers Dieu. Cet état d'âme, nullement chimérique, ne comporte aucune confusion entre la foi et l'espérance, car il s'agit encore d'un vouloir de la fin, présentement inefficace, qui est une sorte d'anticipation d'un vouloir que l'imagination projette dans l'avenir.

La foi se distingue si bien de ce vouloir imparfait, « entravé », qu'elle ne l'implique pas nécessairement. On peut à la fois croire en la Bonté de Dieu, en sa Puissance, en sa Miséricorde, et, soit se porter présomptueusement vers le Bien divin comme s'il n'était pas un don de grâce, soit se laisser décourager par sa transcendance, comme si la grâce n'était pas offerte. Cette enflure ou cet abattement sont favorisés par une inattention aux vérités de foi concernant le salut. Ils ne se réduisent pas à cette inattention. Pour comprendre cette dissociation entre foi et espérance, il faut faire appel à la disjonction, si fréquente, entre le connaître et le vouloir. La volonté normalement est réglée par la raison, et par la foi dans le domaine surnaturel. Mais elle peut, parce qu'elle est libre et défectible, se soustraire à cette régulation, c'est le péché. Sur ce point du vouloir de la fin dernière surnaturelle, elle peut vouloir autrement que la foi ne l'indique, et c'est pécher contre l'espérance.

3) **Certitude de l'espérance.** — Cette différence et cette connexion entre les deux vertus théologales apparaissent encore dans cette propriété qui leur est commune, de façon diverse, la *certitude*. La foi est *certaine* : la vérité révélée est certainement vraie (certitude objective), et celui qui croit est certain de la vérité de ce qu'il croit (certitude subjective). La certitude de l'espérance est autre. Elle est participée de celle de la foi : connaissant avec certitude que Dieu est le souverain Bien, qu'il veut se communiquer et se communique par les moyens qu'il a déterminés, l'homme se donne pour fin ce Bien à recevoir de Dieu par ces moyens, et sa volonté s'attache à cette fin sans hésitation, comme à la fin pour laquelle il est fait et qui ne saurait le décevoir.

La difficulté est qu'il n'est pas de foi que cet homme parviendra à la béatitude. Le doute qui subsiste, sur le plan de la foi, ne saurait rejaillir sur l'espérance, parce que nul ne manque à se sauver que pour avoir manqué à Dieu et s'être détourné du Bien divin. Dès lors, l'espérance est absolument *certaine*; elle ne peut décevoir celui qui espère, elle peut seulement être trahie par lui. Il espère, en effet, que Dieu se donne à lui par sa grâce, génératrice de mérites, par lesquels il accédera au don plénier, à la source même de la grâce. S'il se détournait du Bien divin, il se déroberait à la grâce et repousserait l'objet de son espérance.

4) **L'espérance anime la foi.** — Si l'espérance est enracinée dans la foi, dont elle jaillit normalement, l'espérance, à son tour, « dynamise » la foi. Nous faisions remarquer que Dieu se révèle comme Vrai suprême et ultime raison des choses, comme Bien parfait, et que la créature à qui Dieu se révèle et qu'il appelle à lui doit trouver en lui son accomplissement. La foi n'est donc pas une connaissance seulement théorique, elle est principe d'action. Mais elle ne saurait être principe immédiat de l'agir, étant connaissance. Au principe de l'action il y a le vouloir : ce vouloir de la fin que la connaissance présente à la volonté et qu'elle est impuissante à lui imposer. Cet acte de vouloir la fin, qui, s'il s'agit de la fin surnaturelle, est l'acte même de l'espérance, confère à la foi ce dynamisme qu'elle réclame et qu'elle n'a pas toute seule.

4° L'ESPÉRANCE ET LA CHARITÉ. — Un des problèmes les plus délicats que pose l'espérance est celui de ses rapports avec la charité.

1) **L'amour au principe de l'espérance.** — L'espérance comporte l'amour du bien espéré et, dans le cas de l'espérance théologale, ce bien est Dieu. L'amour que comporte, ou tout au moins dont dépend l'espérance, est-il la charité?

Ce que l'espérance exige c'est que le Bien divin soit considéré par celui qui espère comme sa *Fin dernière, son souverain Bien*. Mais la charité est bien autre chose : elle est une *amitié* avec Dieu, elle consiste à aimer Dieu pour lui-même et à vouloir *son Bien*, et non pas à attendre de lui notre Bien. Aimer un bien pour le posséder c'est l'*amour imparfait*, l'amour de convoitise. Aimer un Être bon, pour lui-même, parce qu'il est bon, c'est l'*amour parfait*, l'amour d'amitié. Seule la première sorte d'amour est nécessaire à l'espérance et c'est pourquoi celle-ci peut être présente sans la charité. Cet amour dont celui qui espère aime le bien divin comme son souverain bien exclut-il la charité?

L'espérance, note saint Thomas, conduit à la charité, parce que c'est en apparaissant comme celui dont nous attendons notre bien que Dieu se fait aimer d'abord, et à partir de là on est incliné à l'aimer pour lui-même. Ce progrès accompli, la charité, lorsqu'elle est dans l'âme, rejaillit sur l'espérance et la perfectionne. La charité seule confère à l'espérance sa valeur vertueuse. Dès lors, pour saint Thomas, l'opposition qu'on prétend voir entre l'amour intéressé que comporterait l'espérance et l'amour désintéressé qu'est la charité est inexistante : la charité, loin de chasser l'espérance, assure l'amour dont procède l'espérance (cf 2ª 2ae q. 17 a. 8; *De spe*, a. 3).

Que l'amour dont procède l'espérance formée soit la charité apparaît clairement dans ces deux grands textes, en particulier dans le *ad 2* de la *Somme* : « Spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatae : qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico ». Aussi, parce que, à juste titre, pour saint Thomas, autre chose est l'espérance, autre chose l'amour dont l'espérance procède, la transformation de l'amour imparfait en amour parfait de charité ne change pas substantiellement l'espérance qui procède de lui (sur cette interprétation classique en thomisme, qui aurait évité à Bossuet et à Fénelon l'impossible notion d'espérance désintéressée, voir Jean de Saint-Thomas, *loco cit.*, t. 7, Paris, Vivès, p. 333).

La charité n'exclut pas l'amour de soi, mais l'intègre et l'ordonne.

2) **L'espérance avant la charité.** — Si nous envisageons maintenant le cas d'une conversion qui se prépare, nous sommes en présence d'actes de foi et d'espérance précédant la charité. Même pour croire il faut le « pius credulitatis affectus », l'acte de foi comportant un acte surnaturel de volonté qui est déjà ordination de l'âme vers le bien divin. Encore plus est-il nécessaire, pour l'acte d'espérance, qui est un acte de volonté dont l'objet est le Bien divin, qu'il y ait un acte d'amour de Dieu. Pourtant, par hypothèse, Dieu n'est pas aimé pour lui-même, puisque l'âme n'a pas encore la charité. C'est l'*amor imperfectus* dont parle saint Thomas, amour du Bien divin pour soi-même, amour de soi. Ce n'est évidemment pas un acte vicié, et par conséquent on ne saurait admettre que dans cet amour de soi le moi créé soit fin dernière. Il faut donc reconnaître, comme dans le cas idéal de la première démarche de l'être spirituel (cf J.-H. Nicolas, *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, dans *Revue thomiste*, t. 56, 1956, p. 26-28), que cet amour de soi est ouvert à l'amour de Dieu par-dessus tout, lequel est impliqué en lui. Il en résulte que, la charité survenant, l'amour dont procède l'espérance, cet amour du Bien divin à posséder, prend sa vraie dimension et son vrai sens en devenant lui-même un acte de charité, car la charité consiste aussi à s'aimer soi-même, en Dieu et pour Dieu (cf 2ª 2ae q. 25 a. 4).

Ainsi l'*amour de soi* est toujours au principe de l'espérance, mais il n'est pas toujours et nécessairement *amour imparfait* ou de convoitise, sauf chez celui qui n'a pas encore la charité, ou qui la possède au stade de la première démarche spirituelle, lorsque les actes de foi, d'espérance et de charité se succèdent selon leur ordre de croissante perfection.

3) **La charité survenant ne supprime pas l'espérance.** — Cette distinction l'explique. A l'amour imparfait succède l'amour parfait, mais celui-ci n'exclut nullement l'amour de soi. De l'amour de soi, lorsque la communication du bien divin est encore *à*

venir, jaillit l'espérance, et cela d'autant plus fortement et purement que cet amour procède d'une charité plus vive : on peut se désintéresser de tout quand on aime, sauf d'être uni à l'aimé, et plus on aime, étant aimé, plus on est certain que l'aimé se donnera. Il est nécessaire à la charité elle-même que l'espérance en jaillisse, car tant que dure l'éloignement de la fin, elle continue à dépendre de l'espérance qu'elle suscite. Elle est fondée, en effet, sur la communication que Dieu fait de son bien, de sa béatitude (cf 2ª 2ªe q. 23 a. 1), et c'est en ce bien devenu commun que s'accomplit l'union d'amour. Or, dans la mesure où cette communication nécessaire à la charité n'est pas encore faite, elle est « en espérance », et ne pas espérer serait priver la charité de sa base.

3. EXERCICE DE L'ESPÉRANCE

L'espérance est la plus haute des vertus en deçà de la charité : par elle la volonté se donne déjà pour but le Bien divin à recevoir et à obtenir, c'est-à-dire sa fin dernière à réaliser. Si la charité ne l'exclut pas, ni ne l'absorbe, mais lui confère sa pleine valeur, elle ne risque aucunement d'être abolie au cours du progrès vers la perfection chrétienne, qui est le règne de la charité. Il y a cependant une manière imparfaite d'espérer, que le progrès de la charité oblige à corriger.

1° IMPERFECTIONS DANS L'ESPÉRANCE. — Les imperfections de l'espérance du chrétien peuvent se rapporter soit à l'élément matériel de l'objet de l'espérance qui est Dieu notre béatitude, soit à l'élément formel, qui est Dieu se communiquant pour notre béatitude.

1) **Convoitise sacrée.** — Il existe dans la vie spirituelle, un attachement à soi, plus redoutable, en un sens, que celui qui se manifeste dans le bonheur terrestre : plus subtil d'une part, il échappe aisément au regard, se dissimule sans peine derrière les déclarations et les sentiments d'humilité et de mépris de soi; incomparablement plus fort d'autre part, car les valeurs spirituelles, pour celui qui les a expérimentées, sont bien plus grandes et exaltantes que les temporelles. De cet amour-propre on trouve en mille endroits la dénonciation chez les spirituels (cf AMOUR-PROPRE, DS, t. 1, col. 536-543). Que des chrétiens aient tendance à compter leurs mérites et à organiser leur vie chrétienne à la manière d'une habile entreprise où on ne lâche que peu pour obtenir beaucoup, qui le contesterait? Et c'est à la vertu d'espérance que spontanément ils se réfèrent pour se justifier.

On voit aisément comment l'espérance à ses débuts permet cette méprise et comment, par son seul progrès, elle la corrige. A son principe, nous l'avons vu, il y a l'*amour de soi*, et cet amour, même bon, et foncièrement subordonné à l'amour de Dieu, peut précéder la charité. Nous disions que la charité survenant assume cet amour de soi. Oui, mais la charité n'est pas parfaite du premier coup, elle n'occupe pas toute la volonté et par elle toute l'âme. A ce stade le chrétien continue de s'aimer d'un *amour imparfait* et par conséquent d'aimer Dieu de cet amour imparfait, l'*amour de convoitise*, qui déjà, sans la charité, est surnaturel et suscite l'espérance théologale; qui, par conséquent, peut se mêler encore à la charité, quand celle-ci est venue conférer à l'espérance son être vertueux. Cela veut dire aussi que la croissance de la charité, en diminuant jusqu'à l'éteindre cette forme imparfaite de l'amour de soi et de l'amour de Dieu, libère l'espérance de la convoitise.

L'erreur des spirituels contempteurs de l'espérance a été de croire que la convoitise était de l'essence même de l'espérance; ils ne voyaient pas que la charité comporte amour de soi et désir de Dieu, assurant de la sorte à l'espérance le moteur essentiel, sans lequel elle ne saurait se concevoir, mais qui n'est pas l'égoïsme, même le plus noble. Dans la charité, Dieu est à la fois l'Ami et le Bien dont la communication fonde et accomplit l'amitié. Pour désirer cette communion, l'âme n'a pas besoin de recourir à un amour inférieur, au souci d'elle-même qu'il faudrait jalousement préserver au sein des plus hauts transports de l'amour : sa charité l'unit à Dieu affectivement et tend de tout son poids vers la réalisation affective de cette union. En revanche, le mouvement même de cette charité, qui la porte de plus en plus à ne s'aimer que pour Dieu, la détourne de se complaire en cette communion comme en une exaltation personnelle. *Se perdre en Dieu* c'est *se trouver*, mais on ne se perd pas *pour se trouver*. On se perd parce qu'on est pris par Dieu et uniquement occupé de lui.

Il faut dire la même chose de la perfection spirituelle ici-bas, puisqu'elle n'est qu'une ébauche et un commencement de la vie éternelle, de la communion avec Dieu en sa béatitude. Le progrès de la charité conduit, non à diminuer le vouloir de perfection, mais à détourner de l'exaltation du moi dans le sentiment de sa perfection : il attache l'âme à Dieu source de sa perfection, il la détache d'elle-même qui ne s'aime plus qu'en Dieu, par l'acte même dont elle aime Dieu. Si elle aime, comment pourrait-elle ne pas tendre de toute son énergie vers l'*être avec Dieu*? Cette tension vers Dieu seul, pour une part encore lointain, c'est la forme pure de l'espérance.

2) **Attachement aux œuvres.** — D'autres imperfections affectent l'espérance du point de vue de son objet formel. Cette communion dans la béatitude, Dieu seul y appelle et peut nous y conduire. C'est sur la promesse de son secours, que l'espérance théologale se fonde pour vouloir comme fin dernière cette communion. Mais Dieu se donne en se faisant mériter : la grâce, par laquelle s'accomplit peu à peu ce don jusqu'à son achèvement définitif dans la gloire, est le principe d'actes bons, surnaturels, par lesquels l'homme mérite les grâces subséquentes et la gloire. D'autre part, Dieu donne cette grâce par des intermédiaires créés : l'Église, sa prédication et ses sacrements, le milieu de vie qu'elle procure, tout cela concrétisé dans des secours visibles, qui touchent l'imagination et le cœur. Des deux côtés peut se glisser l'imperfection.

C'est d'abord la tentation de compter sur ses mérites, son passé d'efforts et de sacrifices, sa situation présente dans l'Église. Cette déviation est la persistance de la confiance dans les œuvres, dénoncée par saint Paul chez les pharisiens. Elle est à peu près inévitable, car la grâce, sur laquelle seule il faut compter, suscite des œuvres et des habitudes bonnes, une réputation de bonté et une sainteté réelle. S'appuyer sur ses œuvres comme sur la cause de sa valeur religieuse et de sa sainteté, comme sur le gage de sa béatitude, c'est se détourner peu à peu de l'objet formel de l'espérance, le secours de Dieu; à la limite, ce serait tomber dans la présomption, qui est négation de l'espérance. S'appuyer uniquement sur la grâce, non pour négliger d'accomplir les œuvres, mais comme sur le principe premier et nécessaire des bonnes œuvres, c'est l'espérance véritable. La différence, si ténue en apparence, si profonde en réalité, apparaît en ceci : le saint, tout en croyant

que ses bonnes œuvres lui ont mérité le ciel, ne l'attend pourtant que de la miséricorde de Dieu, parce qu'il a conscience que ses œuvres sont un don de la grâce avant d'être un fruit de sa liberté; parce qu'il peut perdre par sa faute le mérite de ses œuvres passées et qu'il ne compte que sur la grâce pour persévérer.

« Non, frères, écrit saint Paul, je ne me flatte pas d'avoir déjà saisi; je dis seulement ceci : oubliant le chemin parcouru (« et tunc ostendit quod deseruit, quia vel temporalia lucra, vel temporalia bona, vel merita praeterita, quia non debet homo comparare Deo merita praeterita », commente saint Thomas), je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ-Jésus » (*Phil.* 3, 13; trad. Bible de Jérusalem).

3) **Confiance en la créature.** — D'autre part comment l'homme ne serait-il pas tenté de s'attacher aux instruments créés dont Dieu se sert pour le conduire? Ce serait folie de rejeter les œuvres sous prétexte de s'appuyer sur la seule grâce, puisque la grâce fait accomplir les œuvres, ce serait de même folie de rejeter les instruments dont Dieu se sert sous prétexte de ne s'appuyer que sur la grâce dont ils sont le moyen. C'est Dieu qui sauve et il ne faut pas confondre la main de Dieu, sur laquelle seule il faut s'appuyer, avec les formes sous lesquelles nous est offert son secours. Il y a une manière imparfaite de s'appuyer même sur les sacrements, comme s'ils étaient une recette ou un talisman, et cela explique les mises en garde de spirituels authentiques contre une façon désordonnée de courir aux sacrements (vg Tauler, 2e sermon pour le Saint-Sacrement, trad. Hugueny-Théry-Corin, *Sermons*, t. 2, Paris, 1930, p. 90-101).

Le progrès de l'espérance consiste, non à rejeter les intermédiaires, mais à les traverser, dans la conscience de plus en plus sûre que c'est Dieu qui sauve et sanctifie. Quand bien même toutes les créatures nous manqueraient, Dieu ne nous manquera pas.

2° Purification de l'espérance. — Ces imperfections rendent nécessaire la purification de l'espérance. Elle consiste dans la substitution de plus en plus complète, à la racine de l'espérance, de l'amour parfait à l'amour imparfait. L'âme qui n'aimerait et ne désirerait le Bien divin que de charité, ne l'attendrait aussi que de lui; en pénétrant parfaitement sa volonté, la charité, loin d'en exclure l'espérance, rendrait celle-ci parfaite, jusqu'au moment où l'union effective avec Dieu étant parfaitement réalisée, il ne resterait à la charité plus rien à désirer.

1) **Purification active.** — Dans la ligne du désir du Bien divin, la purification active consiste à faire effort pour fixer son attention et surtout son intention sur la seule union avec Dieu, et à se détacher de la satisfaction qu'elle peut apporter. Ici interviennent les directives de détachement à l'égard des consolations ou des faveurs spirituelles, et celles sur le profit des humiliations et des échecs, pour ne point s'attarder aux premières communications du Bien divin qui, pour l'essentiel, est encore *à venir*, et donc objet d'espérance, non de possession.

Dans la ligne de la confiance en le secours divin que comporte l'espérance, l'effort consiste d'une part à expliciter le rapport à la providence divine de l'intermédiaire qu'elle utilise (la soustraction de tel ou tel intermédiaire ou la déception qu'ils causent parfois peuvent grandement nous aider) et d'autre part à accepter les « déceptions » que la providence autorise ou cause. « Quand même Dieu me tuerait, j'espérerais encore en lui », répétait sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en reprenant une parole de Job (13, 15).

2) **Purification passive.** — Qu'un tel effort ne puisse suffire à purifier complètement l'espérance, cela provient de la disproportion entre le mode humain de l'acte et l'infinité de l'objet, Dieu. D'où la nécessité des dons du Saint-Esprit par lesquels la faculté est élevée par Dieu à un mode suprahumain d'espérer (cf art. Dons, DS, t. 3, col. 1624-1627). Si les imperfections ne se mêlaient pas à la vertu théologale pour l'embarrasser et troubler son exercice, cette intervention de l'Esprit développerait la vertu théologale sans brisement ni souffrance. Mais ces imperfections affectent le mode humain d'exercice de la vertu et gênent cette élévation, qui ne peut se réaliser sans leur défaite. Les souffrances, qui accompagnent cette défaite, sont causées, selon la vue si profonde de saint Jean de la Croix, par la lumière de Dieu, lumière douce et bienfaisante, qui pénètre dans une âme insuffisamment préparée à la recevoir et encore attachée à ses manières humaines de penser, de vouloir et d'aimer.

Le sens vrai de certaines crises, qui ressemblent au désespoir, et au cours desquelles des mystiques, dans un acte héroïque, renoncent même au ciel, se rattache à cette purification de l'espérance. Leurs formules hyperboliques expriment mal leur pensée profonde. Ils veulent renoncer au ciel considéré comme leur réussite personnelle, à leur [moi considéré comme un centre distinct de référence. Leur angoisse et leur cri disent suffisamment qu'ils ne renoncent pas à Dieu.

Tauler rapporte le témoignage d'une personne qu'il connaissait : « Si donc, disait-elle, vous voulez me tenir éternellement en cette insondable souffrance d'enfer, en cela je m'abandonne complètement, mon cher Seigneur, à votre volonté bien agréée. — Et alors elle se livra bien à fond, pour l'éternité. Mais elle s'était à peine livrée, que déjà elle était emportée bien loin au-dessus de tout intermédiaire et attirée complètement dans l'abîme divin » (*Sermons*, *loco cit.*, t. 1, p. 245).

3° Perfection de l'espérance. — Dès le point de départ de ce progrès, l'espérance permet à l'homme d'atteindre par son opération Dieu même, dans le mystère de sa déité, dans l'intention et dans l'acte de se donner à la mesure de l'accueil qui lui est fait. La charité est cet accueil; par elle le don que Dieu fait de soi est reçu (cf 1a q. 38 a. 1 et 2; q. 43 a 3). Toutes ces purifications la dégagent de la gangue d'intentions impures et d'illusions qui masquaient sa profonde intention théologale.

Dans tout acte d'espérance, même le plus imparfait, la nature de cette vertu se retrouve : à travers les impuretés, elle reste essentiellement vouloir de la béatitude surnaturelle à recevoir de Dieu seul, par les moyens qu'il a choisis; elle est acceptation de la promesse et confiance absolue en sa réalisation. Parler de l'espérance parfaite, c'est parler de l'attitude religieuse que l'espérance détermine chez le chrétien. Parce que cette attitude se dessine plus nettement et purement chez celui qui est dégagé des imperfections, c'est à ce terme du progrès spirituel qu'il convient de la considérer.

1) **Espérer dans le Christ.** — Selon le mot de saint Paul les chrétiens sont « ceux qui par avance ont espéré dans le Christ » (*Éph.* 1, 12). La doctrine paulinienne de la justification par la foi est fondée sur

cette affirmation multipliée : impuissance de l'homme, salut par le Christ. Non que les œuvres soient inutiles ou superflues : « Aujourd'hui, libérés du péché et asservis à Dieu, vous fructifiez pour la sainteté, et l'aboutissement c'est la vie éternelle » (*Rom.* 6, 22). Mais, bien loin qu'elles nous aient mérité la grâce, c'est la grâce qui est au principe de nos œuvres bonnes, qui les fait et leur donne d'aboutir à la vie éternelle. La cause de cette grâce est l'œuvre du Christ, sa passion, sa mort et sa résurrection. Nos œuvres ne sont que participation à cette œuvre : « Ou bien ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (*Rom.* 6, 3-4).

Quand le chrétien, dans la douloureuse expérience de l'échec et même du péché, et dans le sentiment de ses limites, a pris conscience de son impuissance foncière, il éprouve la vérité de ce cri de saint Paul : « Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort? Grâces soient à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur » (*Rom.* 7, 24-25). Alors il espère vraiment dans le Christ. Il ne compte plus sur lui-même, ni sur sa vertu, ni sûr son passé, mais uniquement sur cette justification que le Christ opère par la vertu de son sang répandu. Cette vertu d'espérance ne le replie pas sur lui-même, mais le fait sortir de soi pour entrer dans le grand dessein miséricordieux qui, dans le Christ, rassemble tous les élus : « Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ » (*Éph.* 1, 9-10).

De cette espérance le Christ est aussi le gage. A mesure qu'il perd sa confiance dans les moyens humains et surtout en soi, le chrétien s'appuie davantage sur ce signe éclatant et décisif de la miséricorde qu'est l'incarnation rédemptrice : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique » (*Jean* 3, 16). Dans ses ambitions apostoliques, beaucoup plus que sur les moyens qu'il met en œuvre, c'est sur la volonté rédemptrice du Christ qu'il fonde son espérance. Enfin, la victoire dont la perspective lui donne courage, victoire sur le péché et sur la mort, est la résurrection promise dont celle du Christ constitue les prémices : « De même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang : en tête le Christ, comme prémices, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son avènement » (1 *Cor.* 15, 22-23). Ainsi, de toute manière, le Christ est l'espérance du chrétien, parce que c'est en lui et par lui que Dieu se donne.

2) **Espérer en l'Église.** — Le Christ se manifeste dans et par l'Église. Parce qu'elle est l'universel moyen de salut, elle est aussi, avec le Christ, notre espérance : « Ton espérance c'est l'Église. Ton refuge c'est l'Église. Elle est plus haute que le ciel et plus large que la terre » (saint Jean Chrysostome, *Hom. in Eutropium* 6, PG 52, 402).

Mettre son espérance dans l'Église ne va pas sans heurt ni déchirement (cf H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris 1953, spécialement ch. 1 et 8). Au début c'est en la puissance terrestre de l'Église, en sa force, en son organisation, en son prestige, en ses œuvres qu'on met sa fierté et sa confiance. A mesure qu'on pénètre dans son mystère, on est saisi par la nécessaire disproportion entre ce qui paraît d'elle à travers les hommes qui la représentent, et ce qu'elle est, l'épouse sainte et immaculée de Jésus-Christ, entre ce qu'elle fait, qui dépend des contingences, et la grâce dont son action est porteuse. Après avoir dépassé ces apparences et surmonté ces déchirements, notre espérance en l'Église prend son vrai sens. Car, telle que le Christ l'a voulue et constituée, société visible et communauté spirituelle à la fois, formée d'hommes pécheurs, mais habitée et animée par le Saint-Esprit, elle est la détentrice de la vérité, l'instrument de la grâce et le lieu de la sainteté. Elle est le moyen universel du salut par la vertu du Christ qui est en elle et ne la quittera pas.

Ce qui paraît d'elle, alors, aide l'espérance. Elle est la présence continuée du Christ et, en elle, par elle, son œuvre de salut ne cesse de s'accomplir. Si les sacrements ont été donnés, ce n'est pas uniquement pour éprouver notre foi, c'est aussi pour lui fournir un support sensible qui ne la détournât pas du mystère. Ils fournissent à l'espérance ce support.

Or, l'Église tout entière est « le sacrement de Jésus-Christ (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 185-203). C'est lui qui agit par elle, non seulement dans les sacrements, mais dans l'accomplissement de sa mission : quand elle annonce l'Évangile, qu'elle détermine, proclame, défend la foi, quand elle déploie les fastes de sa liturgie, quand elle accomplit les œuvres de miséricorde corporelle, quand elle règle la vie des chrétiens et tâche de les préserver du mal et de la violence des puissances adverses. Par cette action qui prolonge celle du Christ et que le Christ inspire par son Esprit, c'est la rédemption qui est présente au monde et agit. Notre espérance dans le Christ en est aidée et stimulée.

3) **Espérer contre toute espérance.** — Le silence de Dieu devant le triomphe de l'injustice et de la mort est parfois écrasant. La victoire du Christ a toutes les apparences d'une défaite. Le chrétien, indéfiniment aux prises avec les mêmes forces mauvaises, se demande si la grâce est une réalité. Il faut alors espérer « contre toute espérance » (*Rom.* 4, 18), en s'appuyant sur la promesse divine qui ne saurait décevoir : « Il est fidèle le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils, Jésus-Christ, notre Seigneur » (1 *Cor.* 1, 9). La constance dans les tribulations qui affligent le chrétien est le fruit le plus caractéristique de l'espérance, telle que saint Paul l'a décrite (cf plus haut, col. 1210).

4) **Abandon.** — Parvenue à ce point, l'espérance détermine l'abandon parfait (cf art. ABANDON, DS, t. 1, col. 2-49). C'est par un étrange paradoxe que ce thème a paru devoir entraîner le rejet de l'espérance, ou tout au moins la dissolution de son caractère spécifique et sa fusion avec la charité dans le pur amour. L'abandon ne saurait exclure l'espérance, parce qu'il est son fruit. S'abandonner totalement à Dieu c'est faire à son amour une confiance absolue : « Credidimus caritati » (1 *Jean* 4, 16).

L'amour est déjà possession, union avec l'être aimé. L'abandon suppose que l'on ne possède pas encore le bien désiré, et même qu'on peut le perdre. Il suppose aussi qu'on ne peut l'obtenir par ses propres efforts. On s'abandonne à celui qui peut nous faire parvenir

au bien et dont on ne doute pas qu'il le veuille.

Certes le principe de l'abandon est l'amour : en aimant Dieu on éprouve son amour pour nous et celui qui aime Dieu n'attend d'autre bien que Dieu même. Mais, dans la mesure où le chrétien est encore *in via*, donc éloigné de ce bien, il ne peut pas ne pas l'attendre, et de Dieu seul. Or, cette attente n'est pas un acte de la charité mais de l'espérance, selon ce que dit saint Thomas de façon très formelle et très suggestive : « Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo : ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo » (2^a 2^{ae} q. 17 a. 6 ad 3).

Une erreur permanente du quiétisme est l'illusion d'un état de contemplation continue qui placerait l'âme parfaite hors de l'état de voie.

C'est la persistante prétention à un état d'impeccabilité, condamnée au concile de Vienne en 1311 (Denzinger, n. 471), reprise par Molinos (47e proposition; n. 1277), avec l'affirmation corrélative d'une perfection terminale dès ici-bas : « Per viam internam pervenitur ad continuum statum immobilem in pace imperturbabili » (62e, n. 1282). L'idée que Fénelon se faisait du pur amour tendait aussi vers une unification de la vie dans un acte continu de contemplation : « La contemplation passive... est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles et si uniformes qu'ils ne paraissent plus aux personnes ignorantes qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paraissent faire aucun acte, mais un repos de pure union » (*Explication des maximes des saints*, 29e max., éd. A. Chérel, p. 262).

On ne peut pas ne pas voir un lien entre cette sortie illusoire de l'état de voie et l'exclusion de l'espérance. C'est une situation paradoxale, à vrai dire contradictoire, où l'on n'espérerait plus, parce qu'on n'aurait plus rien à attendre, mais où l'on ne posséderait pas Dieu, parce que ce que l'on attend de Dieu n'a pas encore été donné, tel serait l'*abandon parfait*, le *pur amour*.

Cet état comporterait l'abolition radicale de l'amour de soi, qui serait un impossible suicide métaphysique : car tout être est attaché à soi dans la mesure où il est bon, le bien n'étant autre que l'être en tant que désirable (cf J.-H. Nicolas, *loco cit.*, p. 22-26). Enfin, l'abolition de tout amour de soi entraînerait nécessairement l'extinction de tout amour de l'autre, fût-il Dieu. Comme le notait profondément saint Thomas, l'amour de soi est impliqué dans toute amitié, parce qu'on ne peut aimer l'ami que comme un autre soi-même, ce qui suppose qu'on s'aime soi-même : « Sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nos ipsos » (2^a 2^{ae} q. 25 a. 4).

Ainsi l'abandon véritable est l'attitude de l'âme aimante qui n'a pas encore son bien, l'union définitive avec l'aimé, et qui attend de Dieu d'autant plus sûrement qu'elle l'aime davantage (« quia de amicis maxime speramus », 2^a 2^{ae} q. 17 a. 8). C'est l'attitude de la parfaite espérance, qui exclut tout souci de son propre intérêt, non par l'impossible exclusion de tout intérêt, mais parce qu'elle consiste à confier au Seigneur tous ses intérêts. Loin de contrarier l'amour, c'est elle seule qui lui fait le champ libre. Ainsi libérée de toute préoccupation personnelle, l'âme abandonnée peut beaucoup souffrir, — car elle est encore au temps de sa crucifixion avec le Christ —, mais elle est à l'abri du trouble, parce que fermement appuyée sur la certitude de l'amour et de la puissance du Christ :

> Nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps. Car notre salut est l'objet d'espérance; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer : ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance (*Rom.* 8, 23-25).

4. ESPÉRANCE THÉOLOGALE ET ESPOIR HUMAIN

L'idée chrétienne de l'espérance a été et est violemment critiquée par les grands théoriciens modernes de la promotion humaine; elle serait une évasion hors des tâches et des responsabilités humaines. En revanche, les chrétiens qui se préoccupent de cette libération et de cette promotion de l'homme étendraient volontiers jusqu'à cet objectif terrestre la vertu théologale d'espérance.

En réalité, l'espoir humain, si haut que soit son objet, ne saurait se confondre avec la vertu théologale, mais il ne doit pas en être séparé.

Leur objet est distinct. L'objet matériel est, dans un cas, la béatitude éternelle, ultra-terrestre, et dans l'autre le bonheur terrestre, transitoire. Leur objet formel surtout est différent. C'est le secours de Dieu qui rend possible, et donc capable d'être voulue, la béatitude; celle-ci est espérée comme la communication que Dieu veut nous faire de son propre bonheur. Or, nous n'avons aucune promesse, et partant aucune certitude, d'un secours divin qui s'étendrait aussi à l'accomplissement du bonheur terrestre. Bien plus, à considérer les choses dans les pures perspectives de la grâce, c'est par la croix que le chrétien se sait sauvé, c'est en portant sa croix et en mourant avec le Christ qu'il marche vers l'objet de son espérance. L'espoir d'un bonheur terrestre, individuel et collectif, n'est pas exclu pour autant. La destinée terrestre que le chrétien cherche à réaliser n'est pas séparée de sa destinée éternelle. C'est en ordonnant la première à la seconde qu'il assurera celle-ci. Dès lors que la poursuite de cet objectif terrestre entre dans l'accomplissement de la destinée surnaturelle du chrétien, l'espoir qui l'anime n'est pas étranger à son espérance théologale. Non qu'il puisse compter avec certitude sur un succès qui n'est pas promis, si surtout qu'il puisse considérer les moyens de grâce qui lui sont offerts comme intrinsèquement ordonnés à cela, car leur fin est autre. Celui qui prie pour obtenir un bien temporel doit réserver les libres dispositions de la providence divine. Mais, comme cette providence ménage aussi les biens temporels en fonction des biens spirituels, son espoir humain se fonde aussi, par l'intermédiaire de l'espérance théologale à laquelle il est subordonné, sur la Bonté surnaturelle de Dieu.

5. ESPÉRANCE THÉOLOGALE ET ESPOIRS APOSTOLIQUES

Il est des objectifs temporels qui relèvent directement de l'espérance théologale, ceux que poursuit l'Église en accomplissant sa mission.

Dire que l'objet de l'espérance est la béatitude, qui est personnelle, ne signifie nullement que ces grands objectifs ecclésiaux seraient étrangers au chrétien. La béatitude, pour être personnelle, n'en est pas moins commune, car elle rassemble dans la société des Personnes divines la multitude des élus. Plus directement,

le moyen de grâce universel dont se sert la Bonté divine pour se communiquer aux hommes rachetés est l'Église; la béatitude vers laquelle tend l'espérance ne peut donc s'obtenir que par et dans l'Église. La sainteté d'une âme n'est pas séparable de la sainteté de l'Église qu'elle intègre, et qui est une sainteté rayonnante. Cette dimension ecclésiale de l'objet de l'espérance laisse place à la diversité des vocations à l'intérieur de l'Église : elle empêche seulement que l'âme, au nom de la vertu d'espérance, se ferme dans le souci stérilisant de sa propre réussite spirituelle.

Cependant, ces objectifs ecclésiaux, pour être objet de l'espérance théologale, ne bénéficient pas pleinement de la certitude de celle-ci. Par rapport à la fin de l'Église ici-bas, ils constituent des moyens; Dieu, qui a promis à l'Église son secours pour remplir sa mission jusqu'à la fin du monde, ne lui a pas promis la réussite en chacune de ses entreprises. De grandes réalisations ecclésiales ont été balayées. L'espérance de ceux que l'événement déçoit n'est pourtant pas vaine : elle les tend vers l'édification du corps du Christ. Nous avons la certitude qu'à travers échecs et tribulations le corps du Christ s'édifie, non pas sans nous, non pas sans cet effort, dont l'intention lointaine et principale se réalise de la manière que Dieu sait.

Cette intention n'est-elle pas indissolublement liée à l'édification du corps du Christ et l'échec de l'action apostolique n'entrave-t-il pas, par définition, la croissance de ce corps, d'autant que la loi de compensation et de réparation mystérieuses des dommages dans le domaine de l'activité apostolique ne saurait être énoncée comme certaine. Mais n'est-ce pas précisément ce qui assure le réalisme de l'espérance apostolique? C'est de cette espérance que procèdent l'action apostolique et tous les sentiments qu'elle entretient au cœur du chrétien et de l'Église. Celui qui croit le but assuré ou perdu n'espère pas. L'apôtre, parce que membre de l'Église, espère vraiment; le but qu'il poursuit c'est l'édification du corps du Christ, en utilisant comme moyens les divers signes, intérieurs et extérieurs, de la volonté divine.

Quant au salut de ces âmes déterminées dont tel apôtre se trouve spécialement responsable, ce n'est pas l'objet de l'espérance qui fait ici défaut à celui qui espère, car nul n'espère que l'autre recevra la béatitude sans l'avoir acceptée. On ne l'espère même pas pour soi : ce ne serait plus de l'espérance, mais de la présomption. Le salut de l'autre est possible tant qu'il vit sur la terre et donc tant qu'il ne cesse pas d'être, pour l'Église et ses membres, objet d'espérance, d'efforts, de prières et de larmes.

6. ESPÉRANCE THÉOLOGALE ET ESCHATOLOGIQUE

La fin « terrestre » de l'Église, c'est-à-dire le terme de son pèlerinage et de sa lutte, est le « retour du Christ ». Vers lui était tendue l'espérance des premiers chrétiens. Vers lui reste tendue l'espérance de l'Église : ses rites, ses sacrements, surtout l'eucharistie, rassemblent en une même évocation l'œuvre accomplie par le Christ en son premier avènement, et l'accomplissement de cette œuvre par son deuxième. Entre les deux se situe l'édification du corps du Christ. Ainsi, indissolublement, l'espérance se porte-t-elle sur la béatitude éternelle et sur cet achèvement de la mission terrestre de l'Église, qui en est l'ultime préparation. Notre espérance est eschatologique : « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.* 11, 26). Voir art. Eschatologie.

Conclusion. — L'espérance, vertu théologale, est plus qu'humaine; elle hausse le cœur de l'homme à un objet transcendant, auquel il ne peut s'adapter qu'au prix d'une longue ascension; elle opère en lui une unification douloureuse, parce qu'il n'est pas seulement étroit par nature, mais rétréci et faussé par le péché. Vertu de la résolution à l'égard d'une entreprise de perfection surnaturelle, elle ne détourne pas le chrétien des objets de son activité terrestre, mais les lui fait dépasser et l'en détache peu à peu. Vertu enfin de la poursuite d'un idéal de communion avec Dieu et avec les autres, elle ne saurait sans une déviation fondamentale inspirer ni justifier le retour égoïste sur soi. Son objet est le salut qui consiste à *perdre son âme pour la trouver.*

Le livre de Ph. Delhaye et J. Boulangé, *Espérance et vie chrétienne*, Tournai, 1958, contient une excellente bibliographie (p. 297-313), à laquelle nous renvoyons. On peut ajouter:

1. *Textes.* — Les textes principaux de saint Thomas se trouvent au traité de l'espérance théologale : *Summa theologica* 2ª 2ae q. 17-22; *Quaestiones disputatae, De spe*; dans la présentation des vertus théologales : 1ª 2ae q. 62. Ces textes doivent être lus en connexion avec l'étude, dans le traité des passions, de l'espoir et du désespoir : 1ª 2ae q. 40; trad. et commentaires par M. Corvez, *Les passions de l'âme*, éd. Revue des jeunes, t. 3, Paris, 1952, p. 9-38 et 243-246. Consulter aussi les grands commentateurs de la 2ª 2ae, spécialement Cajetan, Jean de Saint-Thomas et les Salmanticenses.

2. *Purification de l'espérance.* — Se reporter à un texte de base : Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, Lyon, 1656, p. 1, tr. 2 (surtout disc. 3, c. 8-9, et disc. 4) et tr. 3. On trouvera en outre des indications dans les traités de théologie spirituelle, vg R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1938, 4e partie.

3. *Travaux et études spirituelles.* — G. Desbuquois, *L'espérance*, Paris, 1934. — J. Pieper, *Ueber die Hoffnung*, Leipzig, 1935. — J. Héring, protestant, *Le royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Paris, 1937. — L.-B. Gillon, *Certitude de notre espérance*, dans *Revue thomiste*, t. 45, 1939, p. 232-248. — Jacques Leclercq, *Espérance*, Bruxelles, 1943. — J. Pinsk, *Hoffnung auf Herrlichkeit*, Colmar, 1943; trad. *Spes gloriae. L'espérance et la gloire*, Paris, 1952. — R. Normandin, *Une grande oubliée. L'espérance*, Ottawa, 1948. — W. Day, *God's Grace and Man's Hope*, New-York, 1949. — J. Pieper, *Ueber das Ende der Zeit*, Munich, 1950, trad. *La fin des temps*, Paris, 1953. — A. Brunner, *Hoffnung*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 146, 1950, p. 401-411. — P. de Givenchy, *De l'espoir humain à l'espérance chrétienne*, Paris, 1953. — F. Ortiz de Urtaran, *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento*, Vitoria, 1953. — J. Amado, *Il camino della speranza*, Rome, 1954. — E. Brunner, *Eternal Hope*, Philadelphie, 1954. — J. E. Fison, *The christian Hope. The presence and the parousia*, Londres, 1954. — T. A. Kantonen, *The christian Hope*, Philadelphie, 1954. — P. S. Minear, *Christian Hope and the second Coming*, Philadelphie, 1954; *The Time of Hope in the New Testament*, dans *Scottish Journal of theology*, t. 6, 1954, p. 337-361. — E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, 1954. — R. Le Senne, *La découverte de Dieu*, Paris, 1955, p. 245-278 : Introduction à la description de l'espérance. — P. Lain Entralga, *La espera y la esperanza. Historia y teoria del esperar humano*, Madrid, 1957. — Régis Bernard, *L'espérance*, Le Puy-Paris, 1957. — Th. Urdanoz, *Para una filosofia y teologia de la esperanza*, dans *La Ciencia tomista*, t. 84, 1957, p. 549-612. — S. Pinckaers, *La nature vertueuse de l'espérance*, dans *Revue thomiste*, t. 58, 1958, p. 405-442, 623-644. — J. Leytens, *Espérance et désintéressement. A propos de la théologie de*

Fénelon, dans *Collectanea mechlinensia*, t. 43, 1958, p. 469-494. — Ch.-A. Bernard, *Épreuve et espérance*, RAM, t. 34, 1958, p. 121-146.

Parmi les revues qui ont publié des numéros spéciaux sur l'espérance : *Lumen vitae*, t. 9, n. 3, 1945; *Vita cristiana*, t. 24, n. 2; *Lumière et vie*, n. 41, 1959.

Voir les articles du DS : Abandon, Confiance, Désintéressement, Épreuves spirituelles.

Jean-Hervé Nicolas.

ESPRIT. — Le mot *esprit* est d'usage constant chez la plupart des auteurs spirituels français du 17e siècle; il s'agit d'un terme si familier qu'on ne songe presque jamais à le définir. Pourtant un examen un peu plus approfondi découvre sans peine que cette apparente simplicité dissimule une réalité complexe. Le sens du mot *esprit* varie d'un auteur à l'autre, considérablement parfois, et ces différences mettent en cause tout un substrat religieux qu'il faut préciser. D'autre part, à l'intérieur même d'une seule œuvre, le terme revêt souvent plusieurs acceptions. Elles ne sont pas toutes également caractéristiques. C'est ainsi, par exemple, que tout le monde s'accorde sur un certain sens intellectualiste courant, d'après lequel l'esprit est l'organe et le lieu de la pensée. Mais d'autres sens, plus originaux, ne sont point pour autant exclusifs les uns des autres et peuvent se rencontrer simultanément dans le même ouvrage. A cet égard, la comparaison entre les textes latins et leurs traductions françaises est significative : *animus*, *spiritus*, *mens*, *ingenium*, peuvent, suivant les cas, être rendus par *esprit*, et les traités philosophiques posent, sur ce point, des problèmes particulièrement ardus. Sans sortir du domaine de la littérature pieuse, il ne saurait être question de dresser un inventaire complet, mais simplement de jalonner, par quelques exemples suffisamment nets, les diverses lignes caractéristiques suivant lesquelles s'y est développée l'histoire du mot *esprit*. — 1. *Le sens ontologique*. — 2. *Le sens vital*.

1. **Le sens ontologique.** — Dans une première perspective, l'accent est mis sur l'aspect ontologique du terme, sur le caractère immatériel, incorporel de l'esprit; en ce sens, il tend souvent à se confondre avec l'âme. Cependant, comme nous le verrons, certains auteurs prennent soin de distinguer âme et esprit; malheureusement, il n'est point toujours facile de discerner d'une manière claire quelles sont les vues anthropologiques auxquelles ils se réfèrent. Les écrivains de cette tendance se rapprochent tous plus ou moins de la thèse fondamentale chère aux mystiques rhéno-flamands, aux yeux desquels une certaine continuité de la nature spirituelle unit l'âme humaine à Dieu. Cette idée est interprétée par la plupart des théoriciens du nord, avec diverses nuances d'ailleurs, en un sens platonicien. L'âme humaine préexiste en Dieu de toute éternité par son idée dans la pensée divine; cette Idée ou Image divine, d'après laquelle elle existe réellement, est déposée en son centre ou sommet *(apex mentis)*; pour trouver Dieu, il faut donc que l'âme rentre en elle-même par un mouvement d'introversion, de manière à rejoindre l'Image divine présente au plus profond d'elle-même. L'esprit est ainsi envisagé par eux en relation avec son être idéal, *esse ideale*.

Les idées chères aux mystiques du nord se répandent très tôt en France par le véhicule des traductions latines : dès 1512, Lefèvre d'Étaples y faisait publier la version G. Jordaens de l'*Ornement des noces spirituelles* de Jean Ruysbroeck. Les traductions françaises vinrent à une date un peu plus tardive, et c'est seulement aux premières années du 17e siècle que les grandes œuvres du groupe sont données en notre langue. A ce moment, les thèmes rhéno-flamands sont familiers aux membres du milieu mysticisant de la contre-réforme française; la plupart d'entre eux s'en inspirent volontiers et les répandent, et leurs tendances nettement platonisantes, vers une pure mystique des essences à caractère très métaphysique, autorisent à leur donner le nom d'école abstraite. Pour eux, donc, le terme d'esprit sous-entendra aisément le thème de l'*esse ideale*, tel que nous l'avons formulé plus haut. De cette manière de voir, ils trouvaient, par exemple, un modèle dans la traduction de la fameuse *Perle évangélique*, publiée en 1602 par le chartreux R. Beaucousin, un des représentants les plus illustres de ce milieu. L'auteur de la *Perle*, en effet, définit très clairement ce qu'il entend par esprit : « La mémoire, l'entendement et la volonté sont la supérieure partie de l'âme... Et ici l'âme est appelée esprit, parce que les forces supérieures devraient être toujours unies avec l'esprit de Dieu » (liv. 1, ch. 10, f. 14b). Dieu réside en cette partie supérieure et « daigne y habiter et l'illuminer » (liv. 1, ch. 11, f. 16b), et les trois forces supérieures y reproduisent l'image de la sainte Trinité (*loco cit.*). Il nous est d'ailleurs expliqué plus clairement comment l'esprit est l'image de Dieu : « Il n'y a rien si semblable à cette suprême Sapience que l'esprit raisonnable, lequel par la mémoire, intelligence et volonté consiste [demeure] en cette ineffable Trinité; mais il ne peut consister [demeurer] en icelle, sinon quand il a souvenance d'icelle, qu'il la connaît et aime » (liv. 1, ch. 20, f. 29b). Comme on le voit, la *Perle* rejoint ici un thème très connu et de mouvance probablement augustinienne. Mais le platonisme de son auteur se manifeste avec netteté par la manière dont y est décrit l'itinéraire de l'âme : « Quiconque donc veut chercher Dieu et le trouver, qu'il le cherche en soi-même, savoir est, au plus profond de son âme, là où est l'image de Dieu, et fouisse le champ de son essence créée fort avant et, par ce moyen, il se trouvera soi-même idéalement incréé en l'essence divine et en la nue essence de l'âme » (liv. 1, ch. 4, f. 7a). Or, ce fond intime s'identifie avec l'esprit, et la *Perle* ne manquera pas d'indiquer que, pour que l'image divine s'y laisse découvrir, l'esprit doit nécessairement parvenir au total dépouillement, à la parfaite nudité : « Afin que la suprême partie, c'est-à-dire l'esprit, qui est la nue essence de l'âme, ne soit frustrée de son ornement, il faut qu'il soit dénué de tous *(sic)* images et formes, ou figures, et qu'il demeure en son original principe » (liv. 3, ch. 13, f. 242b).

L'œuvre majeure que nous ait laissée l'école abstraite est assurément la *Règle de perfection* du capucin *Benoît de Canfeld*, dont l'édition originale (Rouen, 1609) était marquée par des audaces platonisantes qui furent atténuées l'année suivante dans l'édition officielle (Paris, 1610). Canfeld ne fait guère appel au thème de l'*esse ideale* et son vocabulaire n'est pas absolument identique à celui de la *Perle*. Le mot *esprit* a souvent chez lui un sens intellectuel assez banal; de cette manière, par exemple, il affirmera que les « actes de l'esprit » ne servent à rien pour parvenir au sommet de la vie mystique (3e p., ch. 3), qu'il nomme « vie suréminente ». Mais, en fait, ce sens intellectuel est chez lui secondaire : il désigne seulement une activité imparfaite de l'esprit,

lequel n'en demeure pas moins le lien entre l'homme et l'essence divine : s'appuyant sur l'autorité de saint Bernard et de saint Bonaventure, Canfeld écrira que « le chef de notre esprit est l'intelligence, laquelle aux hommes saints est conjointe immédiatement à Dieu » *(ibidem)*. Dans la vie suréminente, l'esprit est uni à la volonté essentielle de Dieu par une « plus haute capacité » qui lui permet d'atteindre « le suprême des Esprits » (3e p., ch. 2), de telle sorte qu'il est alors « grandement illuminé et subtil » (3e p., ch. 4). Comme ses devanciers, Canfeld y mettra comme condition une parfaite « dénudation d'esprit », et, pour autoriser cette expression, invoquera Origène, saint Bernard, Bona et Harphius (épître au lecteur, avant la 3e partie). La définition qu'il en donne s'inscrit exactement dans la tradition rhéno-flamande : « Dénudation d'esprit est une divine opération purifiant l'âme et la dépouillant entièrement de toutes formes et images des choses, tant créées qu'incréées, la rendant ainsi toute simple et nue, et la fait capable de contempler sans formes » (3e p., ch. 6). Cependant, il se montre relativement original par la manière dont il insiste sur l'aspect passif de cette dénudation, pour laquelle « l'opération de l'esprit de Dieu est nécessaire » *(ibidem)*. Si donc Canfeld demeure dans l'ensemble fidèle au schéma que lui ont fourni les mystiques du nord, il manifeste pourtant une indéniable tendance à en accentuer les aspects intellectuels et psychologiques; au reste, s'il atténue quelque peu la hardiesse métaphysique de Ruysbroeck, il ne fait en cela que suivre l'exemple d'Harphius.

En revanche, les thèmes platoniciens des auteurs rhéno-flamands se retrouvent dans tout leur relief chez le carme *Jean de Saint-Samson*. Il n'est que d'une dizaine d'années le cadet de Canfeld, mais son œuvre, tout entière posthume, n'a été publiée que de 1654 à 1659, vingt ans après sa mort, et sous une forme considérablement remaniée. Même dans ce texte édulcoré, l'influence nordique, celle en particulier de Ruysbroeck, est partout discernable. Aussi le mot *esprit* lui servira-t-il souvent pour désigner la réalité la plus intime de l'âme et cette sorte de continuité qui l'unit à l'essence divine. Pour parvenir à l'union, « le chemin le plus court est le dedans de l'esprit, et c'est l'esprit qui doit être comme l'âme de votre âme » (S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 199). Pourtant, ailleurs, il semble distinguer l'esprit, avec ses trois facultés, du sommet de l'âme, auquel il ne donne pas de nom; mais cette distinction n'est pas nette, puisqu'à ses yeux l'union suprême s'accomplit « nuement et simplement, en suréminence de vue et d'essence, au plus haut de l'esprit, par dessus l'esprit.., en unité d'esprit, ou plutôt en simplicité d'essence et d'esprit » (p. 280). La perte de l'âme en son objet divin est décrite en ces termes : « Dans la jouissance de ces amoureuses accolades, qui se font d'esprit en esprit en l'unité jouissante de l'esprit, on ne sait si on a été ni si on est » (*Les contemplations et les divins soliloques du vénérable F. Jean de Saint-Samson*, Paris, 1654, p. 460). Le thème de l'*esse ideale* et du retour à l'Image lui est familier, mais il admet qu'il existe une union plus haute encore que celle qui se réalise au moment où l'âme, « en la suprême pointe de l'esprit.. obtient et possède son image idéale en similitude » : dans ce terme ineffable, l'âme atteindrait l'essence divine en son unité, directement, immédiatement et au delà d'elle-même (S.-M. Bouchereaux, *loco cit.*, p. 282). On voit que, chez le carme aveugle, le terme d'esprit recouvrait de vertigineuses audaces métaphysiques.

Sur le point qui nous occupe, il faut ranger saint *François de Sales* à côté des auteurs de l'école abstraite. Cela peut sembler surprenant lorsqu'on songe que le saint, à plus d'une reprise, a manifesté son peu de goût pour les rhéno-flamands et pour Canfeld. Le fait est là pourtant : les idées de François de Sales sur la structure de l'âme rappellent singulièrement les vues des théoriciens du nord. Leur origine n'est point encore clairement établie, mais peut-être faut-il adoucir quelque peu les conclusions entièrement négatives de certains historiens, A. Liuima par exemple, qui nient toute influence des mystiques rhéno-flamands sur le *Traité de l'amour de Dieu* : il semble bien difficile en effet d'expliquer la pensée de François de Sales uniquement par les textes de saint Augustin qu'il cite à ce propos. Le saint évêque a bien senti, en effet, qu'il ne pouvait préciser ses vues sur les relations qui unissent l'amour de Dieu à la vie contemplative sans indiquer de quelle manière il concevait la nature de l'âme, et il l'a fait dès les premières pages du *Traité* (liv. 1, ch. 11 et 12) en des formules et des métaphores qui sont parfois, il faut l'avouer, assez embrouillées et qui ont pu égarer certains commentateurs. Tout d'abord, il distingue « deux portions de l'âme, l'inférieure et la supérieure », et il les définit de la manière traditionnelle : « Celle-là est dite inférieure, qui discourt et fait ses conséquences selon ce qu'elle apprend et expérimente par les sens; et celle-là est dite supérieure qui discourt et fait ses conséquences selon la connaissance intellectuelle, qui n'est point fondée sur l'expérience des sens, ains sur le discernement et jugement de l'esprit; aussi cette portion supérieure est appelée communément esprit et partie mentale de l'âme, comme l'inférieure est ordinairement appelée le sens ou sentiment, et raison humaine » (ch. 11).

> Cet esprit, identifié avec la portion supérieure de l'âme, se subdivise lui-même en trois parties. Dans la première, l'activité de l'esprit est discursive et s'exerce sur les réalités naturelles connues « selon les sciences humaines », « selon la lumière naturelle, comme ont fait les philosophes et tous ceux qui ont discouru par science ». Dans la seconde, son activité est encore discursive, mais elle a pour objet les réalités surnaturelles connues « selon la foi », « selon la lumière surnaturelle, comme font les théologiens et chrétiens, en tant qu'ils établissent leurs discours sur la foi et la parole de Dieu révélée, et encore plus particulièrement ceux desquels l'esprit est conduit par des particulières illustrations, inspirations et émotions célestes ». Il existe enfin une troisième région où l'esprit n'agit plus suivant un mode discursif : « Outre cela, il y a une certaine éminence et suprême pointe de la raison et faculté spirituelle, qui n'est point conduite par la lumière du discours ni de la raison, mais par une simple vue de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, par lequel l'esprit acquiesce et se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu » (ch. 12).

Ainsi, la « suprême pointe » n'est pas discursive, et seule la foi l'illumine. Elle est le lieu des vertus théologales et ses actes consistent essentiellement en de « simples acquiescements de la foi, de l'espérance et de la charité ». Elle est en même temps la demeure de la grâce, le champ par excellence de l'action divine : en fait, la « suprême pointe » n'entre en action que pour les choses divines. Aux yeux de saint François de Sales les possibilités contemplatives de l'homme ont donc un certain fondement naturel dans la structure même de son âme, mais leur exercice suppose évidemment l'intervention de la grâce. On voit que, si cette théorie

présente une certaine parenté avec les vues des rhéno-flamands, elle transpose dans une perspective essentiellement psychologique ce qui chez eux était d'abord métaphysique.

Il faut remarquer en outre que H. Bremond commet une légère erreur, dans sa *Philosophie de la prière*, en attribuant à François de Sales l'expression « fine pointe de l'esprit », que ce dernier semble n'avoir jamais employée. En réalité, c'est sainte Jeanne de Chantal qui parle de « pointe » ou de « fine pointe de l'esprit » en des formules qui d'ailleurs semblent se rapprocher de l'école abstraite : « Mon esprit, en sa fine pointe, est dans une très simple unité; il ne s'unit pas, car, quand il veut faire des actes d'union, ce qu'il ne veut que trop souvent essayer de faire en certaines occasions, il sent de l'effort et voit clairement qu'il ne peut pas s'unir, mais demeurer uni » (lettre du 29 juin 1621, *Œuvres*, t. 4, Paris 1877, p. 550). D'autres fois, elle utilise un vocabulaire plus nettement salésien : « Au point du jour, Dieu m'a fait goûter, mais presque imperceptiblement, une petite lumière en la très haute suprême pointe de mon esprit; tout le reste de mon âme et ses facultés n'en ont point joui » (lettre située par les éditrices en 1614, mais plus probablement de 1621, t. 4, p. 21).

Dès le premier tiers du 17e siècle, les tendances trop métaphysiques de l'école abstraite sont l'objet de vives attaques et, peu à peu, les thèmes platoniciens disparaissent de la littérature de piété : les œuvres de Jean de Saint-Samson ne sont que la manifestation attardée d'un courant en pleine régression. D'autre part, les vues cartésiennes sur la simplicité et l'unité de l'esprit, considéré comme substance pensante, rendent désuètes les théories compliquées, du genre de celle qu'avait élaborée saint François de Sales. De ce que nous avons appelé le sens ontologique, une trace demeure cependant, à laquelle du reste le cartésianisme ne contredit point. Assez souvent, les auteurs spirituels semblent confondre pratiquement esprit et âme et considèrent que Dieu est la fin et le tout de l'homme en conséquence d'une certaine communauté de la nature spirituelle. Cette perspective de mouvance augustinienne est fort courante.

On pourrait la trouver, par exemple, dans l'*Institution spirituelle* de Nicolas du Sault (1643), qui, après avoir affirmé « que les plaisirs de l'esprit sont incomparablement plus parfaits que ceux des sens » (1er p., 2e considération, p. 20), établit « que les joies et les plaisirs de l'esprit sont en Dieu seul » (4e cons., p. 27). C'est un des thèmes centraux des célèbres *Délices de l'esprit* (1658) de Desmarets de Saint-Sorlin, qui décrit ainsi l'union divine : « L'âme, en ce lieu-là, est faite un même esprit avec Dieu, car l'union avec Dieu, c'est d'avoir l'esprit uni à celui de Dieu. Ainsi, elle devient un pur esprit, qui semble n'avoir rien à démêler avec l'âme qui anime le corps; d'où vient que ceux qui sont arrivés à cette union sont appelés spirituels, et les spirituels sont bien autres que ceux qui n'ont que l'âme animale, qui ne sait qu'animer le corps et conduire l'entendement dans les choses purement humaines » (2e p., 12e journée, p. 50).

2. **Le sens vital.** — Dans une seconde acception qui se développe parallèlement à la précédente, l'accent est mis sur le fait que l'esprit est principe d'action, source fondamentale de l'activité humaine, et que par conséquent il lui donne son orientation générale, ce qu'on pourrait appeler sa couleur d'ensemble. C'est en ce sens que, conformément à la formule évangélique, on opposera l'esprit à la chair, considérée elle-même comme un principe mauvais d'action. C'est en ce sens qu'on parlera de bon et de mauvais esprit, ou, avec un sens plus précis et restrictif, d'esprit de prière, de pénitence, de pauvreté, etc. Il est possible qu'une certaine influence des auteurs espagnols, et particulièrement de saint Ignace, ait contribué à accréditer ce sens dans la littérature spirituelle française; mais il y recevra un développement original, sinon par ses fondements théologiques, au moins par la place qui lui sera attribuée dans l'équilibre de la vie intérieure. La base de ces vues, c'est l'affirmation, dont les racines sont pauliniennes, que le chrétien doit être mû par l'Esprit de Dieu, qui s'identifie au Saint-Esprit, lequel peut être considéré aussi comme l'Esprit de Jésus. A partir de là, s'édifie toute une théorie du Saint-Esprit et de son action en l'âme, qui se révèle du plus haut intérêt. Ces idées seront l'apanage majeur, mais non exclusif, de l'école bérullienne.

Il appartenait en effet à *Bérulle* d'en dessiner avec vigueur les linéaments. Malheureusement, les textes de piété de Bérulle que nous pouvons dater avec exactitude sont rares et dans l'ensemble assez tardifs. Tout permet cependant de croire que sa pensée sur ce point était pleinement formée au moment de la fondation de l'Oratoire, en 1611.

De toutes manières, c'est dans une circulaire aux oratoriens, rédigée probablement en 1625, que nous en trouvons l'expression la plus complète et la plus précise : « Nous devons tenir nos maisons comme écoles et exercices d'esprit, ainsi que les anciens en avaient pour les exercices du corps, et en icelles nous devons nous exercer aux vertus de l'esprit, nous nous y devons exercer par l'esprit, et nous devons travailler à acquérir l'esprit, source et origine de toute vertu, qui est l'esprit de Dieu, l'esprit de son Fils unique Jésus-Christ, Notre-Seigneur, et nous dépouiller de notre esprit, pour avoir cet esprit... Il faut que notre esprit reconnaisse un autre esprit, esprit incréé, esprit éternel, esprit des esprits, lequel ils adorent et au conseil duquel ils se rendent... L'esprit de Jésus, vivant et subsistant en la divinité et par la divinité même, l'esprit de Jésus uni personnellement à la divinité, nous veut faire être et subsister en lui, veut s'appliquer à nous et nous détacher des choses, veut vivre et habiter en nous » (*Œuvres de piété*, 182, 10-12, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1244-1246).

Ailleurs, Bérulle exprime encore plus nettement les perspectives vitales dans lesquelles il envisage l'esprit : « Je veux, écrit-il, que l'esprit de Jésus-Christ soit l'esprit de mon esprit et la vie de ma vie » (*Grandeurs de Jésus*, disc. 2, n. 12, col. 181). D'autres textes précisent clairement l'identification entre cet esprit de Jésus et le Saint-Esprit : « Nous sommes en la main du Saint-Esprit qui nous tire du péché, nous lie à Jésus comme esprit de Jésus, émané de lui, acquis par lui et envoyé par lui » (*Œuvres de piété*, 143, 1, col. 1181).

Il s'agit là de citations prises un peu au hasard, car les formules de ce genre abondent dans Bérulle, qui se répète beaucoup. Il insiste en particulier sur le fait que c'est l'esprit de Jésus vivant en nous qui est la source de toute vertu et de toute sainteté, le maître intérieur qui doit nous guider et nous illuminer; ainsi Bérulle est amené à cette idée de la docilité au Saint-Esprit, qui est fondamentale dans la piété du 17e siècle.

Dans l'ensemble, les bérulliens demeurent fidèles à ces orientations initiales et, s'ils y ajoutent quelques nuances personnelles, elles sont ordinairement de peu d'importance. Le vocabulaire de Fr. *Bourgoing* rejoint assez exactement celui de Bérulle, même si sa pensée trahit çà et là un contact intime avec les rhéno-flamands. Chez lui le sens vital du mot esprit englobe le sens intellectuel; il considère comme une disposition nécessaire à l'oraison « un renoncement à nous-mêmes, à notre esprit, à notre lumière, à notre raison, à notre sentiment, à notre goût, à notre opération, à notre consolation, contentement, satisfaction et douceur »

(*Les vérités et excellences de Jésus-Christ, Notre-Seigneur*, t. 1, Paris, 1630, p. 8; reproduit dans H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 293). Comme l'oraison est à ses yeux « une infusion du Saint-Esprit », les conseils qu'il donnera pour cet exercice s'inscriront dans le schéma bérullien :

« Afin donc, en premier lieu, de prier en l'esprit de Jésus, nous devons renoncer au nôtre et à tout ce qui vient de nous... Nous ne devons donc pas entretenir et traiter avec Dieu selon notre intelligence, et selon la portée de notre esprit, mais il faut demander l'esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ afin de prier en lui, ou bien que ce soit lui qui nous instruise à prier, qui nous fasse prier et prie en nous et pour nous, par l'usage divin qu'il fera de nous, car le Saint-Esprit qui est l'esprit de Jésus, a en nous un usage divin que nous empêchons et ruinons par nos imperfections » (*Vérités*, t. 1, p. xxix; H. Bremond, *loco cit.*, p. 301-302). On comprend qu'en offrant son livre à l'Oratoire, Bourgoing ait pu assurer qu'on y retrouverait « la vive image, quoique tirée par une main trop grossière, de l'esprit et de la grâce de celui qui a été notre Père commun » (*Vérités*, t. 1, épître).

Le terme est peu fréquent dans les quelques textes qui nous restent de Ch. de *Condren*. Cependant, un passage d'une de ses lettres atteste sa fidélité au sens bérullien : « Quoi que nous fassions ou souffrions n'est rien, si nous ne le faisons et souffrons avec Jésus-Christ, en la disposition de son esprit. Nous ne devons rien estimer, ni la vie ni la mort, mais vivre ou mourir en l'esprit de Jésus est chose très précieuse devant Dieu » (*Lettres*, éd. Auvray-Jouffrey, Paris, 1943, p. 464). Le biographe de Condren, D. Amelote, écrira de lui : « Il était proprement une image et une expression de l'intérieur de Jésus-Christ, et le Père éternel l'avait fait naître en nos jours afin de nous représenter une idée de l'esprit et des mœurs de son Fils » (*Vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1657, p. 631); ailleurs, Amelote insiste sur « l'esprit de victime » dans lequel a vécu Condren (p. 625).

Dans l'ensemble, le thème bérullien de l'Esprit de Jésus demeure solidement ancré dans la piété de l'Oratoire. Il est intéressant de constater qu'on le retrouve même chez un cartésien comme *Malebranche*. Sans doute le mot *esprit* a généralement chez lui un sens intellectualiste. Souvent il lui arrive d'insister sur l'orientation vers Dieu que donne à l'homme l'aspect spirituel de sa nature; il dira dans une invocation à la Trinité : « Faites que... mon esprit immortel ne s'attache qu'à vous.., la fin délicieuse et parfaite de tous les esprits que vous avez créés à votre image et à votre ressemblance » (*Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, Paris, 1914, p. 178). Mais ailleurs, il retrouve Bérulle dans une invocation au Saint-Esprit :

« O Esprit de Jésus, amour du Père et du Fils, répandez votre charité dans nos cœurs, chassez de nos esprits la crainte servile... Venez, Esprit consolateur, adoucir par la délectation de la grâce l'amertume et le dégoût que nous trouvons dans la pénitence » (p. 151); il recommande d'adorer « Jésus-Christ comme chef de son Église, répandant son Esprit sur sa sainte Mère et sur tous les saints » (p. 197); ou encore : « Communions au sacrifice de Jésus, vides de nous-mêmes et avec des désirs ardents de nous remplir de son Esprit » (p. 193). En fait, on pourrait cueillir des exemples de ce genre dans presque toute la littérature oratorienne.

Le bérullisme compte en dehors de l'Oratoire d'illustres représentants chez qui on rencontre des formules exactement analogues. Tel est le cas de *Saint-Cyran*, ami de Bérulle et dans une certaine mesure son disciple. Mais, plus que son devancier, Saint-Cyran insistera sur l'importance des motions du Saint-Esprit dans la vie intérieure. On sait l'importance que revêt dans sa spiritualité l'idée de conversion à une vie plus parfaite; or, il insiste souvent sur le fait qu'un tel « renouvellement » est sans valeur s'il n'est provoqué par le mouvement de l'Esprit :

« Il ne faut pas facilement et sans un particulier mouvement de Dieu passer d'un genre de vie à un autre... Pour faire des changements au gré de Dieu, il faut que son esprit nous les fasse faire » (*Lettres chrétiennes et spirituelles*, t. 1, Lyon, 1674, p. 94). A une correspondante malade, il écrit : « Il faut tâcher, en cela comme en toute autre chose, d'éviter notre esprit et de nous laisser conduire à celui de Dieu » (cité par J. Brucker, *Saint-Cyran d'après ses lettres inédites*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 4, 1913, p. 375). Une note analogue dans une lettre à la mère Angélique, également malade : « Je vous prie de vous souvenir de trois choses : que le principal de la religion consiste à ne suivre pas les mouvements de son propre esprit, qu'il n'y a point devant Dieu une plus grande pénitence que celle-là, et qu'il faut aller à lui en se laissant soi-même » (*Lettres chrétiennes*, t. 1, p. 376).

Dans ses vues, la conversion est symbolisée par le don au fidèle d'un « cœur nouveau », qu'il identifie à la fois au Saint-Esprit et à la charité : « Ce cœur n'est rien que son Esprit et sa grâce, par laquelle notre âme se détache des objets des sens et s'élève à Dieu par toutes sortes de bonnes pensées et de saintes affections. Cet Esprit et cette grâce, qui établit ce cœur nouveau, est appelé dans l'Écriture du nom de charité et d'amour, qui est le plus excellent nom que Jésus lui donne » (*Œuvres chrétiennes et spirituelles*, Lyon, 1679, p. 78). Plus que les autres bérulliens, Saint-Cyran insiste sur cette identification avec la charité, au nom de laquelle il affirme l'absolue nécessité de cet Esprit : « L'Église nous apprend que tout ce qu'il y a de bon hors de nous en notre religion, et même le corps du Fils de Dieu.., ne sert de rien à l'âme s'il ne produit l'Esprit de Dieu dans nous et ne procède de l'Esprit de Dieu ou n'est reçu dans l'esprit de Dieu, qui était auparavant dans nous » (*Lettres chrétiennes*, t. 3, p. 12).

C'est dans les œuvres de Jean-Jacques *Olier* que le thème de l'Esprit de Jésus a reçu sans doute ses développements les plus considérables et les plus originaux. Dans une certaine mesure, Olier distingue, au moins par leurs opérations, l'Esprit de Dieu et l'Esprit de Jésus : « Il faut remarquer la différence qu'il y a entre l'Esprit de Dieu et l'Esprit de Jésus : car, quoique l'Esprit de Dieu et celui de Jésus ne soient qu'un, néanmoins, à cause des diverses opérations qu'il produit, il prend quelquefois le nom d'Esprit de Dieu, et quelquefois le nom d'Esprit de Jésus-Christ » (*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1657), ch. 3, éd. F. Amiot, Paris, 1954, p. 19). Dans cette perspective, les premières pages du *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* sont formelles : seul « mérite d'être appelé chrétien celui qui a en soi l'esprit de Jésus-Christ », lequel s'identifie au « Saint-Esprit qui habitait en lui », et l'on reconnaît sa présence « aux inclinations qu'on a semblables aux siennes, en suite de quoi on vit comme lui » (*Catéchisme chrétien* (1656), 1e p., 1e leçon, éd. F. Amiot, Paris, 1954, p. 11). Sur le rôle de l'Esprit dans la vie intérieure du Christ et dans celle du chrétien, Olier se montre souvent plus précis que ses devanciers. Il rappelle que « ce divin esprit est tout opposé à la chair », et que Jésus-Christ « nous rend dépositaires de son esprit par le baptême, et effectivement il réside

en nous pour nous conduire, pour nous éclairer et pour nous mouvoir à la gloire de Dieu » (*Lettres spirituelles*, 193, Paris, 1862, t. 2, p. 247). C'est en ce sens qu'il parlera de « l'esprit du baptême, qui nous ensevelit en la mort de Jésus-Christ » (*Journée chrétienne*, éd. F. Amiot, p. 140), et qu'il affirmera : « L'esprit des saints mystères nous est donné par le baptême et il est opérant en nous des grâces et des sentiments qui ont rapport et conformité aux mystères de Jésus-Christ » (*Introduction*, ch. 2, p. 13). Ailleurs, il parlera d'esprit de sacrifice, d'esprit de religion, d'esprit d'hostie (ch. 1, p. 9), et nul plus que lui n'insistera sur l'abandon à la direction intérieure du Saint-Esprit (cf l'opuscule de A. de Bretonvilliers, *L'esprit d'un directeur des âmes*, Paris, 1831).

De même, la formation oratorienne de saint *Jean Eudes* explique que chez lui le mot *esprit* ait aussi un sens essentiellement bérullien.

« Étant enfants de Dieu et n'étant qu'un avec le Fils de Dieu, comme les membres avec leur chef, il s'ensuit nécessairement que nous devons être animés du même esprit... De sorte que le Saint-Esprit nous a été donné pour être l'esprit de notre esprit, le cœur de notre cœur, et l'âme de notre âme, et pour être toujours avec nous et dedans nous » (*Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1924, p. 172).

Ailleurs, il précise ce que doit être en nous cet Esprit de Jésus : « Comme les membres sont animés de l'esprit de leur chef et vivants de sa vie, aussi nous devons être animés de l'esprit de Jésus, vivre de sa vie, marcher dans ses voies, être revêtus de ses sentiments et inclinations, faire toutes nos actions dans les dispositions et intentions dans lesquelles il faisait les siennes; en un mot continuer et accomplir la vie, la religion et la dévotion qu'il a exercée sur la terre » (*Le Royaume de Jésus*, 2e p., § 1, *Œuvres*, t. 1, 1924, p. 162).

On reconnaît là les préoccupations apostoliques de saint Jean Eudes, soucieux de traduire le bérullisme en formules éminemment pratiques; les mêmes perspectives se manifestent dans la manière concrète dont il oppose l'esprit de Jésus, qui est l'esprit de Dieu, à l'esprit du monde, qui est l'esprit de Satan (2e p., § 7, p. 180).

Une acception analogue se retrouve, avec sans doute bien moins d'insistance, en des auteurs qui n'appartiennent point au courant bérullien. Tel est le cas pour le groupe mystique de la compagnie de Jésus centré sur Louis *Lallemant*. A la vérité, sa *Doctrine spirituelle* (1694) a été rédigée quelque soixante ans après sa mort, à une époque où certaines expressions issues de Bérulle étaient devenues monnaie courante, et il est malaisé de dire dans quelle mesure Lallemant les a effectivement employées. Dans les textes qui nous sont parvenus, certaines formules rappellent le climat rhéno-flamand, comme par exemple lorsqu'il recommande « cette parfaite nudité d'esprit où doivent être les âmes que le Saint-Esprit veut remplir de ses dons » (*Doctrine spirituelle*, 3e principe, ch. 2, art. 6, § 1, Paris, 1924, p. 160). Il développe longuement sa théorie des dons du Saint-Esprit sans le considérer comme Esprit de Jésus, quoiqu'il rappelle ailleurs que « le Saint-Esprit a gouverné toute la suite et l'économie des actions de Jésus-Christ », et qu'il doit être aussi « le principe de notre conduite » (6e pr., ch. 2, art. 5, § 1 et 2, p. 335). Au fond le thème de l'Esprit de Jésus ne lui est pas familier, et cette seule constatation suffirait à montrer que Lallemant n'est point un bérullien.

Il en faut dire autant de son plus illustre disciple, Jean-Joseph *Surin*. Chez lui aussi, les traces rhéno-flamandes sont assez souvent visibles. Mais certaines formules curieusement hardies semblent évoquer une saveur cartésienne, même si l'esprit continue à y être considéré comme principe de vie et d'action. C'est le cas, par exemple, de sa définition de l'homme spirituel : « Celui qui ne suit point les maximes de la nature, ne s'encline point au corps et vit selon les lois de l'esprit et de la raison » (*Catéchisme spirituel*, t. 2, 2e p., ch. 1, Lyon, 1682, p. 1). Mais ce pseudo-cartésianisme n'est au fond qu'une apparence, car, lorsque plus loin Surin nous expliquera ce qu'il entend par ces lois de l'esprit et de la raison, il leur assignera trois exigences fondamentales : « S'accommoder aux maximes du salut et non point à celles de cette vie », — « mettre tout son cœur, son affection et son estime en ce qui regarde l'être moral et la pratique de la vertu », — « considérer Dieu, son intérêt, sa volonté sainte, en un mot tout ce qui le concerne, n'ayant autre motif en son esprit que celui-là, rapportant tout ce qu'il fait à son bon plaisir »; aussi peut-il conclure : « Vivre en esprit et selon la foi se trouve une même chose » (p. 7-9). Si, chez lui, l'esprit est essentiellement principe de vie, la vie dont il est la source se confond avec la perfection chrétienne. Mais le thème de l'esprit de Jésus lui est bien plus habituel qu'il ne l'est à Lallemant. Parfois, il ne donne à cette expression qu'un sens moral assez élémentaire; par exemple, il identifie l'esprit de Jésus-Christ avec ses vertus (t. 2, 2e p., ch. 9, p. 105) et, d'une action de saint François, il dit qu'elle est « conforme à la douceur de l'esprit de Notre-Seigneur » (t. 1, 7e p., ch. 4, Paris, 1661, p. 544). Souvent pourtant, il rejoint le sens bérullien. En des pages prolixes et désordonnées, mais magnifiques, il analyse le rôle du Saint-Esprit dans la vie intérieure et il décrit les étapes suivant lesquelles l'Esprit envahit progressivement l'âme fidèle; au terme de la vie mystique, l'âme possède « Dieu substantié dans son fond », c'est-à-dire que « Dieu a pris une telle possession de ces âmes par son Saint-Esprit qu'il s'est rendu le principe de leurs opérations » (t. 1, 8e p., ch. 7, p. 635). Or Surin fait plus d'une fois remarquer qu'en fait c'est Jésus qui prend possession de l'âme par son Esprit, et que même les phénomènes les plus extraordinaires de la vie mystique procèdent de lui : « Le principe de toutes ces opérations est l'Esprit de Jésus-Christ résidant en l'homme » (ch. 6, p. 622).

Le sens vital du mot *esprit* est représenté plus abondamment encore dans les écrits trop souvent indigestes, mais si intéressants, de François *Guilloré*. Ce dernier envisage dans la vie spirituelle deux principes d'action. L'un est néfaste; il n'est « autre que notre esprit propre et particulier, qui veut animer toutes choses, et qui leur insinue la corruption, sitôt qu'il leur donne le mouvement », car « l'essence de notre esprit est toute superbe, toute impureté, toute composée de ce qui peut faire la corruption la plus infâme et la plus criminelle » (*Les progrès de la vie spirituelle*, liv. 1, instr. 4, Paris, 1675, p. 63). L'autre principe est l'Esprit de Dieu, qui peut s'appeler aussi Esprit de Jésus-Christ, et qui s'identifie avec le saint-Esprit.

Il faut remarquer que souvent Guilloré en parle en des formules auxquelles des termes comme celui d'adhérence donnent une couleur spécifiquement bérullienne : « Voici la fin du christianisme, comme celle de Jésus, qui a été de nous animer de son esprit, et de faire uniquement notre vie... Vous êtes animés de l'Esprit de Jésus lorsque son Esprit Saint influe en toutes vos opérations et que seul il leur donne le

mouvement... Et cette adhérence intérieure, cette union avec l'aimable Jésus, fait qu'alors son Esprit Saint donne la vie à tout ce que nous faisons, et, s'insinuant dans nos plus petites actions, les règle, les anime et les divinise... Nous sommes obligés de n'agir que dans l'Esprit de Jésus-Christ, par union et par adhérence continuelle avec lui... Singulièrement, nous sommes chrétiens par l'Esprit de Jésus-Christ comme par une espèce de cause informante » (*Maximes spirituelles*, t. 1, liv. 3, max. 13, Paris, 1687, p. 680-690). Du reste une certaine influence de Bérulle sur Guilloré est assez vraisemblable.

En revanche, il est curieux de constater que ce thème est pratiquement à peu près absent de l'œuvre de J.-B. Saint-Jure, qui pourtant en avait eu connaissance par son dirigé Gaston de Renty.

C'est dans la même ligne que s'inscrivent Jean de *Bernières* et le groupe mystique qui gravite autour de lui, et sur lesquels d'ailleurs une certaine emprise bérullienne est quasi certaine. Les textes qui nous sont parvenus sous le nom de Bernières parlent souvent de l'Esprit de Jésus-Christ : « C'est chose pitoyable que l'aveuglement des hommes, qui ne se laissent posséder que par l'esprit de nature et du monde; l'Esprit de Jésus n'agit point en eux, et c'est néanmoins le vrai esprit qui donne la vie à nos âmes » (*Œuvres spirituelles*, Liège, 1676, p. 209). Mais, suivant les perspectives chères à Bernières et qui marquent sa spiritualité d'une nuance bien personnelle, cet Esprit conduit d'abord l'âme aux états humiliés, pauvres et abjects, de Jésus-Christ, à « l'amour des abjections et des souffrances.., où l'esprit de la nature et du monde trouve son supplice, et où au contraire l'Esprit de Jésus trouve son plaisir » *(ibidem)*.

C'est là une idée sur laquelle Bernières aime à revenir, en des formules qui parfois ne manquent point de relief : « L'Esprit de Jésus-Christ... ne travaille qu'à dépouiller ceux qui s'abandonnent à lui... pour les remplir de pauvreté, d'abjections, de souffrances... De sorte que quiconque est chrétien, s'il veut vivre conséquemment à sa grâce et à l'esprit qui le fait chrétien, il doit tendre incessamment à l'anéantissement et aux souffrances, comme Jésus-Christ, qui en est l'auteur et l'exemplaire » (*Le chrétien intérieur*, t. 2, liv. 1, ch. 6, Paris, 1690, p. 152-153). Et il résume sa pensée : « Jésus-Christ veut que le chrétien qui désire vivre de son esprit soit tout dans les croix, c'est-à-dire qu'il soit comme mort civilement, n'étant plus et ne vivant plus dans l'esprit des hommes » (p. 154). Ce qui lui permet de dire que cet esprit est « l'esprit de la croix et de l'anéantissement » *(ibidem)* ; car « nous n'avons non plus du vrai esprit de Jésus-Christ que nous avons de vrai anéantissement de nous-mêmes » (t. 1, liv. 1, ch. 5, Paris, 1684, p. 20).

L'intime ami de Bernières, Gaston de *Renty*, vécut d'une spiritualité analogue; décrivant l'état de « mort mystique et d'anéantissement » où se trouvait l'âme de Renty, Saint-Jure note que « son entendement et ses autres facultés spirituelles et corporelles étaient nettoyées et animées de l'esprit de Jésus-Christ, pour opérer non pas selon la nature gâtée, ni selon la nature toute pure, mais selon la nature élevée par la grâce et sanctifiée par Jésus-Christ » (J.-B. Saint-Jure, *La vie de M. de Renty*, 4e p., ch. 9, Rouen, 1659, p. 380).

Le mot *esprit* est un de ceux qui revient le plus souvent sous la plume d'une autre correspondante de Bernières, la célèbre ursuline Marie de l'Incarnation. Elle lui donne parfois une acception assez générale, comme par exemple lorsqu'elle nomme la vie mystique « vie continuelle de l'esprit », ou encore « voie de l'esprit » (*Lettres de la Révérende Mère Marie de l'Incarnation*, éd. Richaudeau, t. 2, Tournai, 1876, p. 72). Mais pour elle aussi c'est l'action même du Saint-Esprit qui est le principe de la vie intérieure, et parfois elle décrit cette action en des termes qui trahissent une certaine influence de l'école abstraite : « Dans cet état, les sens, soit intérieurs, soit extérieurs, n'ont point de part, non plus que le discours de l'entendement; toutes leurs opérations se perdent et s'anéantissent dans ce fond, où Dieu même agit et où son divin Esprit opère » (p. 473). En décrivant ses propres états d'âme, elle mentionne constamment le fait que l'Esprit de Dieu exerçait sur elle une sorte de pression intérieure et elle insiste fort sur leur aspect passif.

« Il me fallait suivre l'inspiration de Notre-Seigneur, en quelque temps qu'il me l'envoyât... Je me sentais portée par un autre esprit que le mien. Et il me le fallait suivre en tout : autrement, j'eusse eu dans l'intérieur un reproche qui n'est pas croyable » (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 1, Paris-Québec, p. 174-175). Et ailleurs elle ajoutera : « Lorsque j'avais ainsi obéi à l'Esprit de la grâce, il se rendait profus en nouvelles faveurs en mon endroit » (t. 2, 1930, p. 212). Rien d'étonnant donc de la voir conseiller à Claude Martin, son fils, l'abandon au Saint-Esprit : « N'ayez point de volonté, laissez-vous conduire à son divin Esprit; c'est ce qu'il demande de vous, soit pour le spirituel, soit pour les emplois extérieurs » (*Lettres*, t. 2, p. 356).

Cet esprit est en l'âme la source de toute vertu, car « les vertus lui sont données provenantes de l'Esprit de Jésus-Christ » (*Écrits*, t. 2, p. 208). C'est là, en particulier, qu'elle voit la source de sa propre vocation missionnaire : « C'était une émanation de l'esprit apostolique, qui n'était autre que l'Esprit de Jésus-Christ, lequel s'empara de mon esprit, pour qu'il n'eût plus de vie que dans le sien et par le sien... Mon corps était dans notre monastère, mais mon esprit qui était lié à l'Esprit de Jésus ne pouvait être enfermé. Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon... » (t. 2, p. 310). Il lui arrive assez fréquemment d'employer l'expression, plutôt rare ailleurs, d' « Esprit du Verbe incarné » : « Le présent le plus précieux en tout est l'Esprit du sacré Verbe incarné, quand il le donne d'une façon sublime » (t. 4, 1939, p. 255). Très probablement, les premières expériences de Marie de l'Incarnation ont eu lieu avant qu'elle ait lu Bérulle, mais sans aucun doute ce dernier l'a aidée à formuler et à préciser son vocabulaire.

Ces quelques exemples permettent de mesurer l'extension d'un sens qu'on pourrait nommer bérullien, tant Bérulle et ses disciples ont contribué à l'accréditer. Naturellement, à mesure que le siècle progresse et que le cartésianisme gagne du terrain, l'acception intellectuelle du mot *esprit* se fait de plus en plus envahissante, — tout en demeurant d'ailleurs, chez les écrivains de piété, assez banale et sans grand intérêt, sinon par l'opposition qui s'établit entre l'esprit, domaine intellectuel, et le cœur, domaine affectif : qu'on pense au dominicain G. de Contenson et à sa *Theologia mentis et cordis* (1668). Le sens vital subit une certaine régression, mais de solides ascendances pauliniennes et patristiques prolongent son existence. Dans le milieu de Port-Royal, le thème demeure familier et on le trouve incidemment chez Pascal.

Il est, par exemple, curieusement décrit par P. Nicole : « Saint Paul nous représente... deux différents principes des actions des hommes, l'esprit et la chair, qui sont comme deux poids différents, dont chacun tend à entraîner le cœur de son côté, l'esprit vers le ciel, la chair vers la terre » (*Essais de morale*, t. 13, 1767, Paris, p. 2). Souvent, il précise que cet esprit qui meut les chrétiens s'identifie au Saint-Esprit : « L'esprit de Dieu, quand il est dans le cœur, le pousse et le fait agir. Il devient le principe de ses actions et les rapporte à des fins

dignes de lui... Cet Esprit de Dieu est en même temps l'Esprit de Jésus-Christ, et l'Esprit de Jésus-Christ produit en nous les mêmes inclinations et les mêmes sentiments qu'il a produits dans Jésus-Christ, et nous fait aimer les mêmes objets » (t. 12, p. 319-320).

Des expressions semblables se retrouvent dans P. Quesnel : « Il n'appartient qu'à l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire à l'Esprit d'amour ou à la grâce de Jésus-Christ, de faire mourir le péché dans le cœur et de lui faire porter des fruits de vie... On agit comme enfant de Dieu quand on agit par son Esprit... Il n'y a que les chrétiens qui adorent et qui prient Dieu comme un père, parce qu'il n'y a qu'eux qui soient adoptés pour enfants de Dieu dans son Fils unique, qui aient droit à son Esprit et en qui cet Esprit opère ce que le Père céleste demande d'eux » (*Réflexions morales*, commentaire sur *Rom.* 8, 13-15, Paris, 1699). Même note chez J.-J. Du Guet : « Vous vivez d'un principe intérieur, qui est l'amour de Dieu, ou l'Esprit de Dieu qui habite en vous... Tous ceux en qui l'Esprit de Jésus-Christ n'habite pas ne sont pas ses membres et ne peuvent lui appartenir » (*Explication de l'Épître aux Romains*, Avignon, 1756, p. 264).

En revanche, l'expression est rare chez d'autres auteurs où l'on se fût attendu à la rencontrer plus souvent, et qui l'emploient seulement d'une manière tout à fait accidentelle : tel est par exemple le cas pour Bossuet (cf *Œuvres complètes*, éd. Lachat-Vivès, t. 9, Paris, 1862, p. 601) ou pour Fénelon (cf *Œuvres complètes*, éd. Gosselin, t. 6, Paris, 1850, p. 118); il en va un peu de même pour saint Jean-Baptiste de la Salle, qui insiste longuement sur la dévotion au Saint-Esprit, mais restreint souvent le mot *esprit* au sens intellectuel. Au contraire, M^me^ Guyon retrouve parfois des formules qui nous rappellent qu'elle a beaucoup pratiqué Bernières et Marie de l'Incarnation : « Le vrai Esprit de Jésus-Christ se communique par l'intime de l'âme; mais ses communications, bien loin d'agiter, tranquillisent; ce sont des communications d'esprit à esprit, de cœur à cœur, qui n'ont besoin d'aucun signe extérieur... Car l'Esprit du Verbe n'est point inquiet, mais doux, tranquille et paisible » (*Lettres chrétiennes et spirituelles*, t. 4, Londres, 1768, p. 483).

Enfin il faut signaler en terminant que la seconde moitié du 17^e^ siècle verra naître, en marge des acceptions que nous venons d'étudier et dans leur prolongement, un sens relativement nouveau du mot *esprit*, considéré comme la quintessence intellectuelle et morale d'une œuvre, d'un auteur, voire même d'une institution : c'est ainsi qu'un pamphlet du pasteur P. Jurieu s'intitulera *L'esprit de M. Arnauld* (1684) et que Montesquieu écrira *L'esprit des lois* (1748). Au 18^e^ siècle la littérature de piété elle-même bénéficiera d'une tendance qui deviendra une véritable mode et qui nous vaudra, entr'autres, *L'esprit de M. Nicole* (par l'abbé Cerveau, 1765), *L'esprit de M. Du Guet* (par l'abbé André, 1764), *L'esprit de sainte Thérèse* (par M. Émery, 1775).

En plus des ouvrages classiques de H. Bremond et de P. Pourrat, on peut consulter : J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. 1, *Saint-Cyran*, Paris, 1923. — A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927. — J. Huyben, *Aux sources de la spiritualité française du* XVII^e^ *siècle*, VSS, déc. à mai 1931. — Ch. Lebrun, *La spiritualité de saint Jean Eudes*, Paris, 1933. — Cl. Taveau, *Le cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*, Paris, 1933. — P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation. Essai de psychologie religieuse*, Paris, 1935. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, Rome, 1949. — S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950. — Clément-Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit. La dévotion au Saint-Esprit dans les écrits de saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1952. — Julien-Eymard d'Angers, *Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954. — F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954. — L. Cognet, *De la Dévotion Moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958. — J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959. — A. Liuima, *Aux sources du Traité de l'amour de Dieu de saint François de Sales*, Rome, 1959. — L. Reypens, art. Âme *(structure)*, DS, t. 1, col. 433-469, surtout 463-466.

Louis Cognet.

ESPRIT SAINT. — I. *Dans l'Écriture.* — II. *Chez les Pères de l'Église.* — III. *Dans la liturgie.* — IV. *L'Esprit Saint âme de l'Église.* — V. *Action du Saint-Esprit dans les âmes.* — VI. *Le Saint-Esprit dans la spiritualité des Églises séparées.*

I. DANS L'ÉCRITURE

1. *Symboles bibliques de l'Esprit.* — 2. *Action de l'Esprit dans l'ancien Testament.* — 3. *Les évangiles.* — 4. *Les Actes des apôtres.* — 5. *Saint Paul.*

Principe et animateur de la vie spirituelle en l'homme, l'Esprit Saint a sa façon propre de se révéler, non pas plus mystérieuse que celle du Père et du Fils, mais plus inattendue pour nous. Le Fils s'offre à nous dans son humanité, identique à la nôtre; à travers ses mots, ses gestes, ses silences, ses regards, il nous livre le secret de son être : il est le Fils unique et bien-aimé. Du même coup il nous livre celui qu'il ne cesse de fixer, son Père, il nous le rend visible si nous savons regarder le Fils : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9). L'Esprit n'a ni visage ni nom susceptible d'évoquer une figure humaine. Dans toutes les langues son nom (hébreu *ruah*, grec *pneuma*, latin *spiritus*) est un nom commun, emprunté aux phénomènes naturels du vent et de la respiration. Il est aussi personnel que le Père et le Fils, on ne peut cependant se mettre en face de lui, suivre ses gestes et contempler ses traits. Il faut, pour le connaître, rentrer en soi-même et l'y découvrir, car son action, si elle se manifeste et parfois de façon irrésistible par des signes extérieurs, est finalement intérieure : « Vous le connaissez parce qu'il demeure en vous » (*Jean* 14, 17).

1. **Symboles bibliques de l'Esprit.** — Cette prise de conscience est constamment éclairée dans la Bible par l'évocation de grands symboles naturels, l'eau, le feu et le vent. Ces symboles sont moins destinés à nous faire comprendre ce qu'est l'Esprit qu'à éveiller en nous l'attitude propre à accueillir l'Esprit. On n'explique pas plus l'Esprit qu'on n'apprend à un enfant à respirer ou à aimer ses parents; on tâche de fournir de l'air à ses poumons, une atmosphère de famille à son cœur. Aussi l'Écriture ne nous présente-t-elle nulle part un portrait de l'Esprit de Dieu; elle le montre toujours à l'œuvre dans les cœurs et le monde, en Israël et dans l'Église. Elle en parle presque toujours dans le langage des symboles.

Le grand symbole de l'Esprit est le souffle, celui de la respiration ou celui du vent : « Le vent souffle où il veut, tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va » (*Jean* 3, 8). Capable dans sa violence d'abattre les maisons, les cèdres, les navires de haute mer (*Éz.* 13, 13; 27, 26), capable aussi de s'insinuer partout sans un murmure (1 *Rois* 19, 12), tantôt torride

et tantôt rafraîchissant, insaisissable dans sa puissance comme dans sa légèreté, invulnérable, infatigable, il habite, avec la pluie et la foudre, les régions mystérieuses où Dieu seul règne (*Prov.* 30, 4; *Job* 28, 25). Venu du ciel, il agit sur la terre et la transforme. Tantôt il la dessèche de son souffle brûlant (*Ex.* 14, 21; *Is.* 30, 27-33; *Osée* 13, 15), tantôt il balaye comme fétus de paille toutes les constructions humaines (*Is.* 17, 13; 41, 16; *Jér.* 13, 24; 22, 22), tantôt il amène la pluie sur le sol desséché et le rend capable de produire (1 *Rois* 18, 45). A la terre, inerte et stérile, le vent s'oppose par sa légèreté ailée, sa puissance de vie et de fécondité.

Comme le vent, la respiration est une image de l'Esprit. De même que le vent apporte la vie à la terre desséchée, ainsi le souffle respiratoire, apparemment fragile et vacillant, est la force qui soulève le corps et sa masse, le rend vivant et actif. De même l'eau liquide, transparente, pure et purifiante, l'eau qui tombe du ciel pour abreuver, ranimer et féconder un sol inerte et stérile, symbolise spontanément l'action de Dieu. La pluie, source de toute vie, en Palestine plus visiblement qu'ailleurs, est dans l'ancien Testament, l'une des images privilégiées de la gratuité divine (*Deut.* 11, 11-17; 28, 12; *Is.* 5, 6). L'association entre l'Esprit et l'eau est fréquente et, pour annoncer le don de l'Esprit, les prophètes parlent de son effusion : « Je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures » (*Éz.* 36, 25), « Je répandrai des eaux sur la terre... Je répandrai mon Esprit sur ta postérité » (*Is.* 44, 3; cf *Joël* 3, 1-2).

Ces symboles sont spontanément suggestifs, ils peuvent être équivoques; l'Esprit de Dieu n'est pas une sorte de milieu nourricier, d'atmosphère divine qu'il s'agirait d'aspirer, un rayonnement de pureté et de fraîcheur dont on se laisserait envahir comme par une musique. L'Esprit n'est pas un élément naturel, il est au contraire celui qui n'appartient pas à notre monde, et la force suggestive de ces symboles est précisément de nous ouvrir à une présence et à une action totalement différentes de celles de la nature. Tous ces symboles opposent au monde de la terre et du corps, massif, inerte, résistant, stérile, une force venue d'en haut, du ciel, de la lumière. Force dont l'homme ne peut se passer, mais sur laquelle il ne peut rien, force qui l'envahit et le fait vivre, sans qu'elle vienne de lui. Cette faiblesse radicale de l'homme et de toute créature, c'est pour la Bible la chair. La chair, c'est d'abord ce que nous nommons le corps, mais le corps promis à la mort, toujours menacé (*Gen.* 6, 3; *Is.* 40, 6), ce sont aussi toutes les constructions de l'homme, qui devant Dieu ne sont rien. Toujours la chair est faiblesse (*Jér.* 17, 5; *Job* 10, 4). Dieu, lui, est Esprit (*Is.* 31, 3) : il peut tout dans le monde.

Ce qu'il peut, ce qu'il fait, il le révèle dans la Bible, à travers l'histoire de son peuple; il le révèle en lui faisant mener une vie spirituelle, et en se manifestant comme la source de cette vie.

2. **Ancien Testament.** — Bien avant d'avoir nommé l'Esprit de Dieu et d'avoir pris conscience de la transformation intérieure qu'il opère, l'ancien Testament sait que l'homme est capable de reconnaître en son cœur l'action de Dieu, d'écouter sa parole, d'adhérer à sa volonté, bref d'avoir une vie spirituelle. La foi d'Abraham, la fidélité de Joseph, l'obéissance de Moïse, telles que les décrivent les récits les plus anciens, reposent beaucoup moins sur des interventions visibles où Dieu manifeste sa volonté comme du dehors, que sur une attention intérieure, sur une communication directe de Dieu à ses serviteurs. La vie spirituelle, en sa pratique, est vécue et décrite bien avant que soit reconnue sa source, l'Esprit Saint.

1° L'Esprit de Dieu, de son côté, n'est pas immédiatement reconnu comme Saint et principe de sanctification. Les manifestations les plus anciennes attribuées à l'Esprit de Dieu semblent remonter à la période des Juges. Ce sont d'une part les transes extatiques des **nabis** (*Ex.* 15, 20; *Nomb.* 11, 25-27; 1 *Sam.* 10, 6; 1 *Rois* 18, 22), d'autre part les interventions divines qui, d'un simple fils de paysan, un Samson, un Gédéon, un Samuel, font un héros et un libérateur du peuple (*Juges* 6, 34; 15, 14; 1 *Sam.* 10, 10; 11, 6). Dans les deux cas, des hommes sont soulevés au-dessus d'eux-mêmes, rendus capables de gestes inouïs. Transformation relativement superficielle chez les *nabis*, et provoquée par des pratiques extérieures et une sorte de contagion collective, transformation beaucoup plus profonde chez les juges, indépendante de tout procédé préparatoire et atteignant toute la personnalité, ces transformations ne sont pas pourtant nécessairement celles que nous nommons spirituelles. Si la Bible les attribue à l'Esprit de Dieu, c'est surtout, sans doute, parce que cette force soudaine, et déjà intérieure, d'une part ne provient ni de l'homme ni d'aucun agent naturel, et d'autre part produit des effets qui sont évidemment voulus par Dieu, conformes à ses exigences et à ses promesses : la liberté et la fidélité de son peuple.

2° Chez les **prophètes**, la vie spirituelle, la conscience d'avoir été saisi par Dieu, d'avoir à écouter constamment son appel et à lui répondre, de pouvoir défaillir et cependant d'être conduit par une force souveraine, d'être mis par elle au contact et au service de la sainteté divine, devient une expérience essentielle. Sous une forme ou sous une autre, tous les plus grands la connaissent et la décrivent : Élie (1 *Rois* 17, 2-6; 19,9-18), Amos (3, 7; 7, 14), Osée (1-3), Michée (3, 8; 7, 7), Isaïe (6), Jérémie (1; 15, 10-21; 20, 7-13), Ézéchiel (3, 12; 8, 3; 11, 5). Il est rare cependant qu'ils nomment Esprit cette force divine, sans doute pour marquer leur indépendance par rapport aux *nabis*, car s'ils se voient contraints d'annoncer la parole divine, c'est toujours en pleine possession d'eux-mêmes, et souvent dans la révolte de tout leur être. Isaïe (8, 11) et Jérémie (1, 9; 15, 17) parlent de la main qui les a saisis et ne les lâche plus, les maintenant fidèles à leur vocation. Déjà s'affirme le parallélisme qui remplit la Bible, entre la Parole de Dieu et son Esprit. Pour entendre la Parole, pour l'exécuter, pour l'annoncer, l'homme doit être animé par l'Esprit.

3° Le **Messie** doit être l'héritier des libérateurs d'Israël, c'est lui qui rendra justice aux pauvres et détruira le mal dans le pays, c'est lui qui accomplira l'œuvre de Dieu; il y parviendra dans la puissance de l'Esprit et sera en permanence investi par l'Esprit : « Sur lui repose l'Esprit de Yahvé, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de Yahvé » (*Is.* 11, 2). Ce texte servira de base à la doctrine des dons du Saint-Esprit; dans la pensée du prophète, il signifie d'abord que le Messie doit concentrer en sa personne tous les dons accordés par Dieu à ceux qu'il avait chargés de conduire son peuple : la sagesse de Salomon, la force de David, la connaissance et la crainte de Dieu

de Moïse et des prophètes. Le Messie doit être à la fois un héros national, un grand politique et un homme de Dieu, pour rétablir Israël dans la paix et la justice de Dieu. Il sera tout cela dans l'Esprit de Dieu.

La mission du Serviteur de Yahvé dans le second Isaïe est plus dépouillée de toute grandeur humaine, mais elle s'accomplira également dans l'Esprit : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu, la joie de mon âme. J'ai mis sur lui mon Esprit pour qu'il apporte aux nations le droit...' Il ne rompt pas le roseau broyé, il n'éteint pas la flamme vacillante » (*Is.* 42, 1-3). Comme le Messie d'Isaïe, il se tournera vers les pauvres et les affligés, mais pas avec la sagesse du politique ou avec la puissance du triomphateur : sa force est dans sa patience (49, 5; 50, 7), sa souffrance (50, 6; 52, 13-53, 12), sa compassion (61, 1-3).

L'expérience des prophètes, celle de Jérémie surtout, leur découvre que Dieu n'accomplira son œuvre de salut et de régénération que s'il atteint son peuple au point le plus profond, à la racine de l'être, au cœur. Les prophètes peuvent rappeler la Parole de Dieu, le Serviteur offrir sa vie en sacrifice, rien ne sera fait tant que le cœur d'Israël restera loin de Dieu (*Is.* 29, 13), infidèle et déloyal (*Ps.* 78, 37), incirconcis (*Deut.* 10, 16). Pour atteindre ce cœur fermé, dur comme la pierre, et le transformer en un cœur de chair, capable d'accueillir la Parole et la Loi de Dieu, il faut l'action de l'Esprit (*Jér.* 31, 33-34; *Éz.* 11, 19-20). C'est une action mystérieuse, invisible, sensible seulement dans ses effets. Semblable à la pluie qui rend la vie à la terre altérée (*Is.* 32, 15; 44, 3; *Éz.* 36, 25; *Joël* 3, 1-2), au souffle de vie qui vient ranimer les ossements desséchés (*Éz.* 37), l'Esprit fait surgir d'êtres déchus et inertes des créatures nouvelles, spontanément sensibles à la voix de Dieu, fidèles à sa Parole (*Is.* 59, 21; *Ps.* 143, 10) et à son alliance (*Éz.* 36, 27), capables de supplier (*Zach.* 12, 10) et de louer (*Ps.* 51, 17).

4° L'Esprit Saint dans l'ancien Testament est surtout une **promesse.** Sans doute sait-on que, depuis longtemps, il était à l'œuvre en Israël, agissant en Moïse et lui faisant conduire le peuple (*Is.* 63, 10-13). Et chaque fois que surgissait un homme consacré à l'œuvre de Dieu, animé de sa force, on savait que cet homme, juge, roi, prophète, devait sa puissance à l'Esprit. Mais on savait aussi que ces interventions fulgurantes s'éteignaient quand disparaissaient les porteurs de l'Esprit, et l'on savait d'où venait la précarité de ce don : des révoltes et des résistances qu'on lui opposait; au moment même où il se manifestait, Israël « contristait l'Esprit Saint » (63, 10) et paralysait son action.

A cette situation, apparemment sans issue, il n'est qu'un remède : que le don se fasse total et définitif, qu'il manifeste le secret même de Dieu, qu'il crée entre Dieu et sa créature un lien indestructible : « Où sont ta jalousie et ta puissance, le frémissement de tes entrailles?.. Abraham ne nous reconnaît pas.., c'est toi Yahvé qui es notre Père... Pourquoi, Yahvé, nous laisses-tu errer loin de tes voies et nos cœurs s'endurcir contre ta crainte?.. Ah! si tu déchirais les cieux et si tu descendais... » (63, 15-19). Les cieux ouverts, un Dieu Père et venu sur la terre, des cœurs convertis, la prière de l'ancien Testament est exaucée en Jésus-Christ, par le don de l'Esprit Saint.

3. **Évangiles.** — Jean-Baptiste, attendant le Messie, attendait en même temps l'Esprit et sa puissance, qui substituerait aux gestes de l'homme l'action de Dieu : « Moi, je vous baptise dans l'eau en vue du repentir.., lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le Feu » (*Mt.* 3, 11). Des symboles traditionnels, l'eau, le vent, l'huile, le feu, Jean retient le plus inaccessible à l'homme : le feu. Sans répudier cette annonce, Jésus l'accomplit d'une façon qui confond Jean et révèle la vraie personnalité de l'Esprit, la vraie nature de son action.

1° **L'Esprit en Jésus.** — Toutes les promesses de l'Esprit s'accomplissent en Jésus. Il est le Messie et il possède en plénitude les dons prédits par Isaïe (11, 2) : plus grand que David (*Mt.* 22, 45), plus sage que Salomon (12, 42), plus fort que la tempête (8, 27) et que Satan lui-même (12, 28), seul à connaître le Père (11, 27). Il est le Prophète envoyé aux pauvres et aux affligés (*Is.* 61, 1-3), et sa présence délivre de la maladie, du péché, de la mort. Il est le Serviteur bien-aimé (42, 1), venu donner sa vie pour racheter des multitudes (*Marc* 10, 45). Jusqu'à lui, les prophètes, et Jean-Baptiste lui-même, tenaient leur vocation de l'Esprit. Jésus lui doit sa conception, tout ce qu'il est (*Luc* 1, 35). De là vient que sa façon de posséder l'Esprit est bien différente de la leur. Les signes qui manifestaient en eux la présence de l'Esprit sont les mêmes chez lui : autorité et efficacité de la parole, miracles de puissance, accès direct aux confidences divines. Non seulement ils se multiplient en lui, mais ils sont pour lui des conditions normales. Sur les juges et les prophètes l'Esprit s'abattait comme une force étrangère; gardant toute leur tête, se défiant des états anormaux, ils se savaient néanmoins saisis par un plus fort qu'eux, étranger à eux. Rien de tel en Jésus : aucune trace en lui d'une contrainte. Le miracle naît de lui, comme de nous le geste le plus simple. Sa parole la moins calculée, ses réflexes spontanés, d'une vérité inépuisable, s'imposent à toutes les consciences. Il ne reçoit pas les confidences de Dieu, il est toujours avec Dieu, dans une intimité totale. Parce que la présence de l'Esprit est ainsi naturelle en Jésus, les évangiles ne la soulignent pas fréquemment; ils la mettent seulement en valeur aux moments décisifs, pour montrer que cette présence accompagne Jésus tout au long de son existence et explique son action. Aussi est-ce au début de cette existence que paraît l'Esprit Saint, lors de la conception de Jésus, de son baptême et de sa tentation.

1) *L'annonce* à Marie : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre; c'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu » (*Luc* 1, 35), explique pourquoi Jésus est toujours de plain-pied avec l'Esprit et pourquoi l'Esprit Saint ne trouve jamais en Jésus ni surprise ni résistance : il est toujours chez lui en Jésus, puisque Jésus est tout entier son œuvre, totalement saint. Ce mot révèle aussi ce qu'est l'Esprit et ce qu'il fait : il fait être saint, il fait être Fils de Dieu, et il fait cela en agissant sur une femme, à travers les processus naturels de la conception et de la naissance, par un miracle; le miracle ne détruit pas la nature, il la transforme et lui donne une fécondité nouvelle. L'Esprit est saint et son œuvre est sainte, consacrée à Dieu, tout orientée vers lui seul; l'Esprit de Dieu « remplit toute la terre » (*Sag.* 1, 7) et peut, de toute sa création, faire quelque chose de saint, pénétré et transfiguré par la gloire du Seigneur, le royaume de Dieu.

2) Le *baptême* de Jésus révèle lui aussi à la fois le Fils et l'Esprit, et par conséquent le Père. Jean atten-

dait l'Esprit comme un feu redoutable (*Mt.* 3, 11); il se manifeste sous une forme à la fois très simple et divine, associé à l'eau mais aussi au vent, dans la vision de la colombe, l'oiseau familier, et au ciel qui s'ouvre. Toujours l'Esprit vient d'en haut, il apporte à l'homme la puissance de Dieu. Ici pourtant cette puissance ne paraît pas agir; sitôt en possession de l'Esprit, les inspirés de l'ancien Testament couraient à leur tâche : Jésus demeure immobile, ne paraît subir aucune transformation. Que fait donc l'Esprit en lui? Apparemment rien : le Fils agit et se fait baptiser, le Père parle au Fils, l'Esprit ne parle ni n'agit. Sa présence doit pourtant être nécessaire, pour qu'elle soit soulignée par la vision de la colombe. Elle est en effet nécessaire au dialogue entre le Père et le Fils, à cette rencontre à laquelle il est seul à prendre part, les témoins et Jean lui-même n'ayant vu la scène que de l'extérieur (*Jean* 1, 32). Nécessaire, il demeure cependant muet et en apparence inactif; il ne joint pas sa voix à celle du Père, il ne joint aucun geste à celui de Jésus. Que fait-il donc? Simplement que s'accomplisse la rencontre entre le Père et le Fils. A Jésus il communique la parole de complaisance qui lui vient du Père, il la fait retentir en lui, il lui apporte l'amour du Père et le met dans son attitude de Fils. Non que Jésus puisse être jamais autre chose que le Fils, mais il ne l'est jamais que dans l'Esprit.

Saint Luc (10, 21) a bien montré ce rôle de l'Esprit unissant le Père et le Fils, en spécifiant que le tressaillement de joie en Jésus « rendant grâce à son Père d'avoir révélé cela aux tout petits » était né de l'Esprit Saint. Dans ce texte où, plus explicitement qu'ailleurs, est affirmée l'originalité absolue de l'intimité entre le Père et le Fils, si l'Esprit Saint est présent, ce ne peut être que s'il a part à cette intimité, et s'il y a part entière. En lui, dans sa puissance et sa transparence, dans l'élan et la joie de l'amour, le Père et le Fils se rencontrent et s'unissent.

3) La première manifestation de l'Esprit en Jésus est de le « pousser » au désert et à la *tentation* (*Marc* 1, 12-13). C'est d'abord devant Satan que s'affirme la vraie nature de Jésus, le secret de sa personne, sa qualité de Fils, incapable de se nourrir d'autre chose que de la volonté de son Père, de se séparer un instant de la voix intérieure qui lui dicte son devoir. La tentation révèle la puissance du Père sur Jésus et l'impuissance de Satan; elle révèle en même temps par quelles voies Dieu a choisi d'arracher le monde à Satan : par l'humilité et l'obéissance du Fils. La victoire de Jésus sur Satan est ainsi la victoire de l'Esprit, qui donne au Christ d'être et de rester, face à toutes les tentations, le Fils.

De cette victoire, le fruit va se manifester dans la vie publique, par la puissance exercée par Jésus sur les démons. S'ils ne peuvent tenir à son approche, c'est qu'il est « le Saint de Dieu » (*Marc* 1, 24), « le Fils de Dieu » (5, 7), c'est-à-dire qu'il agit par « l'Esprit de Dieu » (*Mt.* 12, 28).

2° Jésus promet l'Esprit. — Rempli de l'Esprit et n'agissant que par lui, Jésus pourtant n'en parle guère durant sa vie. Il le manifeste par tous ses gestes, mais il ne peut, tant qu'il vit sur terre, le montrer distinct de lui. Pour que l'Esprit soit répandu et reconnu pour ce qu'il est, il faut que Jésus disparaisse (*Jean* 7, 39; 16, 7) et qu'à voir se déployer sa puissance dans l'Église on reconnaisse d'où elle vient. Aussi Jésus ne parle-t-il aux siens de l'Esprit qu'au moment où il se sépare d'eux, que ce soit pour une mission temporaire (*Mt.* 10, 20) ou pour un départ définitif (*Marc* 13, 11; *Jean* 14, 16, 26). L'Esprit doit remplacer Jésus, jouer auprès des siens, une fois qu'il aura disparu, le rôle de Paraclet, les accompagner, les éclairer, les garder unis et forts. Chez les synoptiques ce rôle semble se réduire aux crises décisives et aux persécutions. Mais les confidences du Discours après la Cène vont beaucoup plus loin : l'hostilité du monde pour Jésus n'est pas quelque chose d'accidentel, tous les jours les disciples sentiront peser sur eux sa menace (*Jean* 15, 18 svv). De même que, par toute son existence, Jésus a confessé son Père en montrant au monde comment vivait le Fils, ainsi les disciples, exposés à tous les regards, auront constamment à rendre témoignage au Seigneur. Tant que Jésus vivait auprès d'eux, ils ne craignaient rien, il était toujours là pour prendre leur défense et les tirer d'affaire (17, 12). Lui parti, l'Esprit au contraire « demeurera auprès d'eux à jamais » (14, 16). Comme Jésus, il ne se bornera pas à un soutien extérieur, il mettra dans la lumière et donnera la vérité (14, 17, 26). iLoin de leur faire oublier Jésus et de les éloigner de lui, Il les ramènera toujours à son souvenir, leur révélera es profondeurs de ses gestes et de ses paroles (16, 13), leur donnera pour toujours sa présence vivante (16, 22), tout ce qu'il est.

¶ 4. **Les Actes des apôtres.** — Mort et ressuscité, Jésus accomplit sa promesse : mis en possession de l'Esprit, il en fait don à l'Église (*Actes* 2, 33). De sa chair ressuscitée rayonne l'Esprit qui régénère le monde (*Jean* 20, 22-23). Une création nouvelle surgit : l'Église. Elle ne naît pas de l'Esprit seul, mais de l'Esprit joint à l'eau (3, 5), c'est-à-dire au baptême et aux sacrements, car l'Église, avant la Pentecôte, a d'abord été rassemblée par le Seigneur ressuscité et elle reste toujours son corps, mais ce corps serait inerte sans l'Esprit.

Les manifestations de l'Esprit aux premiers jours de l'Église frappent par leur aspect merveilleux : inspirés saisis de transports (*Actes* 2, 4; 10, 46), malades et possédés délivrés (3, 7; 5, 12), disciples remplis soudain d'une assurance héroïque (4, 13; 5, 20; 10, 20). En réalité, ces merveilles sont toutes des signes éclatants du même fait : dans l'Église vit maintenant Jésus, puisque l'Église refait les gestes de Jésus. Puisque devant les mêmes tribunaux et exposée à la même mort elle porte le même témoignage que lui, puisqu'elle annonce sa parole (4, 30; 5, 42; 6, 7; 9, 20; 18, 5; 19, 10, 26), redit sa prière (7, 59-60), perpétue son action de grâces dans la fraction du pain (2, 42; 20, 7), demeure unie dans la charité fraternelle (2, 42; 4, 32), se réjouit de se rejoindre en sa souffrance (5, 41; 7, 59), puisqu'en l'absence de son Maître, elle marche spontanément sur ses traces, c'est qu'elle possède en plénitude l'Esprit du Seigneur. Car sa fidélité ne vient pas de la persistance des habitudes prises à son contact, ni de la volonté délibérée de reproduire son existence. Tant que Jésus avait vécu avec ses disciples, leur mouvement spontané avait été de résister aux orientations qu'il leur imposait, et il avait fallu toute la force de sa personnalité pour les garder et les conduire par son propre chemin. Maintenant qu'ils ne le voient plus, s'ils lui sont fidèles à ce point, c'est que sa force est en eux, c'est qu'ils sont envahis par son Esprit.

5. **Saint Paul.** — L'Esprit Saint est pour saint Paul aussi essentiel à la vie chrétienne que Jésus-Christ. Vivre, c'est pour lui le Christ (*Gal.* 2, 20) et c'est aussi bien l'Esprit; le Seigneur lui-même, pour qui se convertit à lui et l'a connu, ce n'est plus « le Christ selon la chair » (2 *Cor.* 5, 16), « c'est l'Esprit » (3, 17). Non qu'ils soient identiques, mais, depuis que l'Esprit de sainteté a ressuscité Jésus et l'a manifesté dans la puissance et la gloire de Dieu (*Rom.* 1, 4), le Christ et l'Esprit sont inséparables. Connaître Jésus-Christ, c'est nécessairement connaître le Père (2 *Cor.* 4, 6; cf *Jean* 14, 9), c'est nécessairement aussi être transformé par l'Esprit (2 *Cor.* 3, 18).

Toute la vie chrétienne est l'œuvre de l'Esprit et, tout au long de cette vie, les traits de l'Esprit se retrouvent identiques. Il y a cependant une distance considérable entre la première action de l'Esprit chez les nouveaux convertis et la communion constante avec l'Esprit des chrétiens parfaits. Il y a des étapes dans la vie de l'Esprit chez les chrétiens, il y a des structures propres dans son développement, jusqu'à l'heure où tout ce qu'il y a de mortel en nous deviendra vie et résurrection dans l'Esprit.

1° Les étapes de la vie spirituelle. — Au point de départ de la vie chrétienne il y a l'Esprit. La présence de l'Esprit fait que l'initiation chrétienne n'est ni un rite magique ou mystérique ni un geste social d'affiliation à une communauté, mais un sacrement de Jésus-Christ, c'est-à-dire un geste du Seigneur produit dans son Église et transformant le fond même de l'homme. Le baptême chrétien est l'œuvre de l'Esprit; il constitue le corps du Christ et il atteint chacun jusqu'à l'âme : « Nous avons tous été baptisés dans un seul corps et tous nous avons bu d'un seul Esprit » (1 *Cor.* 12, 13). « C'est Dieu qui nous a oints et qui nous a marqués d'un sceau, et qui nous a donné le gage de l'Esprit dans nos cœurs » (2 *Cor.* 1, 21-22; cf *Éph.* 1, 14). « Dieu nous a sauvés par le bain de régénération et par le renouvellement qui vient de l'Esprit Saint, versé sur nous magnifiquement par Jésus-Christ » (*Tite* 3, 5-6). Qu'un geste extérieur, bain, signe, onction, puisse atteindre l'intérieur de l'homme, sa propre personne, et la faire vivre, c'est la puissance de Dieu en Jésus-Christ, mais une puissance capable d'agir à travers le monde des corps et d'habiter l'esprit de l'homme, c'est la puissance de l'Esprit Saint.

Dès l'initiation baptismale, l'Esprit exerce sur le chrétien l'emprise la plus personnelle (régénération, renouvellement, purification, consécration) en même temps qu'il l'incorpore à l'Église, faisant de la communauté chrétienne tout entière un seul temple de Dieu : « Vous êtes (tous ensemble) le temple de Dieu... et l'Esprit de Dieu habite en (chacun de) vous » (1 *Cor.* 3, 16-17). Et si « vos corps sont le temple du Saint-Esprit qui est en vous », ce n'est pas pour qu'ils protègent jalousement ce privilège, c'est pour qu'ils « ne s'appartiennent pas » (6, 19), mais qu'ils appartiennent à Dieu, dans le Christ et dans l'Église.

Dès cette première emprise aussi, l'Esprit manifeste ce qu'il est et ce qu'il fait, en s'opposant à la chair, c'est-à-dire à tout ce qui dans l'homme est pesanteur, inertie, résistance à Dieu. Jusqu'à la venue de l'Esprit, l'homme sent bien qu'il y a en lui autre chose que la chair. Il voudrait faire le bien, et il ne peut y réussir, car « le péché habite » en lui et le soumet à son esclavage (*Rom.* 7, 15-20). Mais dès le moment où « l'Esprit habite en lui » (*Rom.* 8, 9-11; 1 *Cor.* 3, 16; 6, 19), la victoire est assurée, l'esprit naguère soumis à la chair est délivré du péché, capable de faire le bien dont il rêvait. Dès sa première action dans l'homme, l'Esprit est donc source d'une vie droite et juste, lumière et force de la conscience.

Cette délivrance n'est cependant qu'un point de départ, cette consécration est d'abord une exigence. Sans doute, pour le chrétien, « il n'y a plus de condamnation.., la loi de l'Esprit qui donne la vie l'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (*Rom.* 8, 1-2); le chrétien est fort pour triompher de la chair, mais il lui faut durement lutter pour résister aux pensées de la chair, pour « faire mourir par l'Esprit les œuvres du corps » charnel (8, 13). Sans l'Esprit, la bataille est perdue d'avance et c'est chimère d'engager la lutte. Situation douloureuse, déchirante, et dont beaucoup finissent par s'accommoder. La condition du chrétien est toute différente : délivré de l'esclavage, il est armé par l'Esprit (cf *Éph.* 6, 11-17), non pour vivre dans le confort, mais dans la lumière et la force.

Cette force lui est donnée et il doit sans trêve l'exercer pour triompher de la chair. Lorsqu'il parle de l'Esprit, saint Paul mêle constamment aux indicatifs qui affirment sa présence les impératifs qui proclament ses exigences.

« Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir » (*Gal.* 5, 25). « Qui sème dans l'Esprit récoltera dans l'Esprit la vie éternelle... Ne nous lassons pas de faire le bien » (6, 8-9). « Vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit.., si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez » (*Rom.* 8, 9, 13). « Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu qui vous a marqués de son sceau » (*Éph.* 4, 30; cf 1 *Thess.* 5, 19).

Bien des chrétiens demeurent sourds à ces appels. Au lieu de devenir « des hommes spirituels », ils restent « des êtres de chair, des petits enfants dans le Christ » (1 *Cor.* 3, 1) et n'accèdent jamais à la perfection, qui est une vie vraiment spirituelle (2, 6).

« Le chrétien parfait... n'est pas l'homme qui a toutes les vertus, celui qui n'éprouve plus la lutte de la chair et de l'esprit. C'est celui qui ne cède plus, normalement, aux forces charnelles et qui est docile, normalement, aux appels de l'Esprit. Il a développé dans la lutte son organisme spirituel, il s'est entraîné, il a grandi, il est adulte. Parce qu'il est fidèle, il est devenu capable de comprendre le mystère de Dieu, de discerner le bien et le mal, d'éprouver et de suivre l'attrait de l'Esprit » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, p. 134).

2° L'expérience de l'Esprit. — Cette expérience n'est jamais directe. Si haut qu'il soit, si pure que soit en lui l'action de l'Esprit, le chrétien demeure dans la foi, non dans la vision (2 *Cor.* 5, 6-7), et c'est dans la foi qu'il fait l'expérience de l'Esprit. C'est une expérience réelle, non une conclusion déduite des faits. Saint Paul rappelle aux Galates ce qu'ils ont vécu : « Est-ce pour avoir pratiqué la loi que vous avez reçu l'Esprit? » (*Gal.* 3, 2; cf 3, 5). De même, aux Thessaloniciens, il rappelle ce que fut chez eux la force de l'Évangile, « qui ne vous est pas arrivé seulement en parole, mais en puissance, en Esprit Saint, en pleine assurance... Et vous, vous êtes devenus nos imitateurs et ceux du Seigneur, en accueillant la Parole au milieu des épreuves avec la joie de l'Esprit Saint » (1 *Thess.* 1, 5-6). Double expérience, celle de l'apôtre qui éprouve en l'annonçant la force de son message, et celle des chrétiens qui l'éprouvent en l'accueillant et en la vivant à leur tour.

Expérience certaine, mais non immédiate; expérience d'une présence, mais à travers des signes, à travers « les dons que Dieu nous a faits » (1 *Cor.* 2, 12); expérience d'une personne, mais à travers le témoignage qu'elle nous donne d'elle-même. L'Esprit « atteste » (*Rom.* 8, 16), il « intercède » (8, 26), il « habite » (8, 11) en nous, il « se joint à notre esprit » (8, 16), chaque jour sa voix se fait plus personnelle, sa présence plus intime. Toujours cependant subsiste un voile, une distance, l'espérance de la possession parfaite (8, 24).

Parce que l'Esprit n'est encore possédé que dans la foi, nous n'en tenons encore que « les arrhes » (2 *Cor.* 1, 22; 5, 5; *Éph.* 1, 14) ou les « prémices » (*Rom.* 8, 23; cf *Héb.* 6, 5); parce qu'il est l'Esprit, la présence dans le monde de la vie et de la gloire du Dieu vivant (2 *Cor.* 3, 3, 18), le chrétien déjà le possède réellement et est réellement transformé par lui. Parce que l'expérience de l'Esprit est une expérience dans la foi, elle est toujours un discernement, l'interprétation d'un donné, la reconnaissance d'une présence derrière les grâces reçues. Parce que c'est l'expérience d'un don et d'une possession, ce discernement n'est pas une option fondée sur des critères extérieurs, il est une adhésion à l'Esprit lui-même. Adhésion réfléchie, donnée dans la lumière de l'intelligence et la fidélité à l'Église et à la foi, adhésion certaine d'atteindre celui qu'elle saisit, parce qu'elle se sait elle-même œuvre de l'Esprit qui l'a saisie.

« Certitude directe, jaillissant de l'élan spirituel et adhérant étroitement à lui, étreignant non pas un objet, mais le sens d'une croissance spirituelle.., appuyée d'une part à l'inébranlable roc de la foi, et d'autre part à l'imprévisible et souveraine action de l'Esprit; comportant ainsi en elle-même un élément d'abandon, d'attente, de crainte confiante, d'émerveillement, un élément de dépossession de soi-même, parce que son origine n'est pas en nous et ne dépend pas de nous » (J. Mouroux, *op. cit.*, p. 160).

3° **L'Esprit, présence de la gloire divine.** — « Le règne de Dieu n'est ni aliment ni breuvage, mais justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (*Rom.* 14, 17). Le règne de Dieu, tel que le décrit ici saint Paul, ce n'est pas seulement cet état de joie et de paix d'une âme fidèle à Dieu et docile à l'Esprit, c'est « le Règne de Dieu tel qu'il est dans le ciel », transporté dans l'âme pour y faire naître les fruits de l'Esprit (L. Cerfaux, *L'Église et le Règne de Dieu d'après saint Paul*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 2, 1925, p. 192). L'Esprit est celui qui « établit la liaison entre le ciel et la terre » *(ibidem)*, qui est sur la terre la présence du monde nouveau, vivifié par la gloire divine. « L'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus » (*Rom.* 8, 11) et a fait de lui « un esprit vivifiant » (1 *Cor.* 15, 45), est dans le chrétien vie (*Rom.* 8, 2, 10) et création nouvelle (2 *Cor.* 5, 17), force de gloire en action dans la nouvelle alliance (3, 6, 11). Par rapport au passé, à la chair, à la lettre, à la loi, l'Esprit est délivrance, nouveauté, liberté. Il est tout cela, parce qu'il est d'abord la gloire du Seigneur ressuscité, vivant dans son Église et transformant les siens à son image, « de gloire en gloire » (3, 18).

Cette gloire indéfectible est celle de la charité. Entre la charité et l'Esprit le rapport est immédiat : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit » (*Rom.* 5, 5). Comme l'Esprit agit à travers la diversité des dons et des charismes, comme de tous les membres il constitue l'unique corps du Christ (1 *Cor.* 12, 4, 12), « la charité construit » (8, 1), elle bâtit l'Église, réalise la croissance du corps (*Éph.* 4, 16). Au-dessus de tous les charismes, « la voie la plus haute » (1 *Cor.* 12, 31), la charité, est en même temps l'âme des dons divers qui concourent à construire l'Église, et si la charité fait l'unité du corps, c'est qu'elle est la charité de l'unique Esprit (*Rom.* 15, 30). Si l'Esprit n'est donné que dans l'Église, si les charismes sont à apprécier suivant l'utilité de la communauté (1 *Cor.* 14, 12, 26), c'est qu'il n'existe qu' « un seul Corps et un seul Esprit » (*Éph.* 4, 4) et que le lien suprême de cette unité est la charité (*Col.* 3, 14).

Si la charité est dès maintenant la présence en nous de la gloire, c'est qu'elle est la charité de Jésus lui-même, l'amour du Fils pour son Père et pour ses frères. La charité n'est pas un don spécial qui s'ajouterait à notre filiation divine, elle est l'attitude filiale éveillée en nous par l'Esprit, l'attitude du Christ en face de son Père (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 6). Le secret de la vie chrétienne est le secret même de Jésus. Il est le Fils unique et bien-aimé, venu vivre en Fils notre existence d'hommes et tout son Évangile tient en un mot : « soyez les fils de votre Père » (*Mt.* 5, 45). La preuve qu'il ne s'agit pas seulement d'un exemple lointain à reproduire, mais d'un mouvement éternel dans lequel nous sommes introduits, c'est que Jésus nous a donné son Esprit et que nous nous savons les fils du Père.

Possédant l'Esprit, rien ne nous manque (1 *Cor.* 1, 7), « rien ne peut nous séparer de l'amour de Dieu » (*Rom.* 8, 39). Toutefois, justement parce que l'Esprit nous fait connaître Dieu, il nous fait en même temps mesurer la distance qui nous sépare encore de lui et sa certitude est aussi un gémissement, une aspiration douloureuse (8, 26). Ce gémissement est encore une promesse, car il a pour objet non seulement notre âme, mais « la rédemption de notre corps » et la libération de toute la création (8, 21-25). Rien ne doit échapper à la gloire de Dieu, « toutes choses doivent être soumises » au Fils pour qu'il les remette lui-même à son Père (1 *Cor.* 15, 28), toute la création doit être envahie par l'Esprit. Nous savons notre faiblesse, jusque dans nos gestes les plus saints et dans la prière que nous faisons monter vers Dieu; aussi ce n'est pas sur nous que nous comptons, nous savons que rien ne peut nous séparer de nos deux intercesseurs : le Christ, à la droite du Père (*Rom.* 8, 34), et l'Esprit qui, en nous-mêmes, « intercède pour nous en des gémissements ineffables » (8, 26).

Que ce langage si typiquement paulinien et qui reflète d'une façon si vivante le cœur passionné de l'apôtre soit aussi l'expression de la foi commune de l'Église, un mot de saint Pierre dans sa première épître le prouve : « Heureux si vous êtes outragés pour le Christ, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu repose sur vous » (4, 14). Le chrétien qui souffre pour Jésus voit s'accomplir la béatitude du Seigneur, et cet accomplissement est la présence de l'Esprit qui reposait sur Jésus à la transfiguration, le préparant à sa passion et à sa résurrection. L'Esprit de gloire repose sur l'Église pour lui faire revivre la passion et connaître la résurrection.

1. *Travaux d'ensemble.* — H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, 2e éd., Londres, 1912. — F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh, 1926. — C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947. — Éphrem Bardy, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église d'après le nouveau Testament*, Albi, 1950. — J. Guillet, *La révélation progressive du Saint-Esprit dans l'Écriture*, dans *Lumen vitae*, t. 8, n. 1, 1953, p. 18-32. — M.-E. Boismard, *La révélation de l'Esprit Saint*, dans *Revue thomiste*, t. 55, 1955, p. 5-1[illegible]. — Art. *Pneuma*, dans Kittel, t. 6, 1956-1957, p. 330-453. —

Th. Maertens, *Le souffle et l'Esprit de Dieu*, dans « *Évangile* » 14, 1954, p. 9-49; *L'Esprit qui donne la vie, ibidem*, 17, 1955, p. 7-64. — M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le nouveau Testament*, thèse de la faculté de théologie protestante de Strasbourg, Paris, 1958, p. 53-110. — J. Guillet, *Baptême et Esprit*, dans *Lumière et vie* 26, 1956, p. 85-104; *L'Esprit de Dieu*, dans l'ouvrage collectif *Grands thèmes bibliques*, Paris, 1958, p. 179-188; ce travail a été utilisé dans le présent chapitre du DS.

2. *Ancien Testament.* — P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Jahvé dans l'ancien Testament*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 23, 1934, p. 553-587; *L'Esprit de Jahvé source de vie dans l'ancien Testament*, dans *Revue biblique*, t. 44, 1935, p. 481-501; *L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'ancien Testament*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 201-220. — R. Koch, *Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des A. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1950. — E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 98-102.

3. *Évangiles.* — W. Michaëlis, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament*, Bâle, 1931. — F.-M. Braun, *L'eau et l'Esprit*, dans *Revue thomiste*, t. 49, 1949, p. 5-30. — C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the fourth Gospel*, dans *The Journal of theological Studies*, nouv. série, t. 1, 1950, p. 1-15. — F.-X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, 2e éd., Le Puy, 1951, *passim*. — G.W.H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St Luke*, dans *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, 1955, p. 159-200. — Pietro della Madre di Dio, *Lo Spirito Santo nel* IV *Vangelo*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, Rome, 1956, p. 401-527.

4. *Épîtres.* — P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 53, 1929, p. 345-408. — E.-B. Allo, *Sagesse et Pneuma dans la première épître aux Corinthiens*, dans *Revue biblique*, t. 43, 1934, p. 321-346. — E. G. Selwyn, *The first Epistle of St. Peter*, Londres, 1947, p. 222-224, 256-257. — J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 91-188. — H. D. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 77, 1952, col. 457-470. — R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, coll. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Fribourg-en-Brisgau, 1953, p. 187-191. — S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans *Christus* 4, 1954, p. 1-27. — N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Édimbourg, 1957.

Art. Charismes, DS t. 2, col. 503-507. — Corps Mystique, t. 2, col. 2402-2403. — Discernement des esprits, *chez S. Paul*, t. 3, col. 1238-1244. — Docilité au S. Esprit, *dans l'Écriture*, t. 3, col. 1472-1482. — Eau, *figure de l'Esprit*, t. 4, col. 13-19. — Feu, etc.

Jacques Guillet.

II. L'ESPRIT SANCTIFICATEUR DANS LA SPIRITUALITÉ DES PÈRES

A. PÈRES GRECS

C'est seulement au temps d'Athanase et de Basile que l'attention se concentre expressément sur la nature et l'action de l'Esprit, devenues objet de controverse; auparavant les allusions sont abondantes, mais plutôt occasionnelles. Les thèmes bibliques restent très vivants; les formules de l'ancien Testament, interprétées à la lumière du nouveau, peuvent pourtant garder aussi un sens général, selon lequel Dieu est Esprit. Des réminiscences stoïciennes, qui viennent à l'occasion donner au mot un tour cosmique, ne prévalent pas contre l'évocation du Dieu personnel et souverain de la révélation.

On s'accorde à le reconnaître, les Pères grecs présentent le Saint-Esprit comme le principal et véritable auteur de notre sanctification, et parlent d'union personnelle, de communication substantielle, là où la scolastique latine envisage plus volontiers la grâce, habitus surnaturel, don créé. Les experts discutent pour savoir si la doctrine classique de l'appropriation rend suffisamment compte de la tradition grecque, qu'il faut concilier avec l'unité d'opération divine *ad extra*. Notre propos n'est pas d'entrer dans cette controverse, qui relève de la théologie systématique, mais de rassembler et classer les allusions, d'orientations si diverses, grâce auxquelles on peut reconstituer les perspectives familières à l'Église ancienne lorsqu'elle faisait intervenir l'Esprit.

Nous pouvons renvoyer à des monographies sur la plupart des Pères; il était donc plus profitable de tenter une synthèse et d'esquisser le développement des thèmes principaux. Par la force des choses, avant les précisions dogmatiques du quatrième siècle, les allusions rapides prêtent souvent le flanc à quelque critique; c'est parce qu'elles expriment avec force un point de vue donné, élément important de la tradition, et qu'un équilibre parfait exige souvent des formules abstraites, éloignées de la vie. Nous n'hésiterons pas à souligner ces tendances diverses, laissant à d'autres le souci apologétique de marquer l'accord foncier de la tradition.

Nous parlerons d'abord de la nature de l'Esprit ou, si l'on veut, de ses relations avec les autres personnes divines, et nous étudierons : 1. les formules les plus archaïques, qui considèrent l'Esprit comme un « ange », un envoyé, instrument par lequel Dieu sanctifie le monde, et semblent avoir un relent de subordinatianisme; 2. les formules homoousiennes d'Athanase ou d'Éphrem, qui par réaction frôlent parfois le danger d'estomper la personnalité distincte de l'Esprit. Nous passerons ensuite aux activités de l'Esprit dans le monde : 3. dans leur aspect individuel, qui se manifeste dans l'élaboration d'une anthropologie tripartite, l'homme étant composé d'Esprit, d'âme et de corps; 4. dans leur aspect social, qui met l'Esprit en connexion avec l'Église et les sacrements. Enfin, viendront les textes qui insistent 5. sur l'ascèse, 6. sur la gnose et la mystique. Ces deux derniers chapitres intéressent visiblement notre sujet, mais les précédents n'en touchent pas moins de près au domaine de la spiritualité et il est nécessaire de les examiner, si l'on veut passer en revue l'ensemble des sources et se faire une idée juste de l'équilibre des diverses orientations.

Nous avons tenu compte des plus anciens docteurs orientaux, Aphraate et Éphrem. D'autre part, il ne nous a pas été permis de descendre au-delà des Pères qui établissent la doctrine classique de l'Esprit, Athanase et Basile. Pour les générations qui suivent immédiatement, nous donnerons quelques indications bibliographiques. Quant à l'évolution ultérieure de la piété byzantine, c'est un monde plein d'intérêt, mais encore peu exploré.

La bibliographie générale est groupée en tête de l'article, nous y renvoyons ensuite d'une façon abrégée. Les références visent habituellement la *Patrologie* de Migne; le spécialiste utilisera sans peine les éditions critiques, sur lesquelles notre texte est basé. Nous nous inspirons souvent des traductions françaises classiques, comme celles des Sources chrétiennes, ou celles des ouvrages de P. Galtier et J. Lebreton; les citations seront en général abrégées, réduites aux éléments qui intéressent la doctrine de l'Esprit.

La première synthèse sur notre sujet, qui n'est pas la moins pénétrante, est due à D. Petau (Petavius) † 1652, *De Trinitate*, lib. 8, c. 4-7 (= *Dogmata theologica*, t. 3, Paris, 1865, p. 453-495).

C'est une affirmation de l'action personnelle de l'Esprit dans la sanctification du chrétien; elle a trouvé beaucoup d'écho : des théologiens comme L. Thomassin † 1695, M. J. Scheeben † 1888, Th. de Régnon † 1893 et G.-F. Waffelaert † 1931 en ont dégagé des théories spéculatives, qui l'ont peut-être trop durcie. La littérature à ce sujet est rassemblée par P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, coll. Analecta gregoriana, série théologique 35, Rome, 1946. Cet ouvrage fournit un dossier et une analyse serrée de tous les textes importants; comme l'a relevé G. Philips, *Le Saint-Esprit en nous. A propos d'un livre récent*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 24, 1948, p. 127-135, c'est dommage que P. Galtier vise si exclusivement une conclusion négative, réfuter l'attribution à l'Esprit d'une activité « hypostatique » si personnelle qu'elle prétende exclure le rôle sanctificateur des autres personnes divines. Il est facile d'écarter cette théorie, caricature de la thèse de Petau; mais pour rendre compte des affirmations insistantes des Pères, il faut reconnaître que chacune des personnes a son mode de communication propre; « ce ne sont pas là... de pures relations avec le dehors, puisqu'aussi bien la grâce nous fait pénétrer réellement *ad intra Dei* » (Philips, p. 134).

Le Dictionnaire, dans son tome 3, a déjà accordé beaucoup d'attention à la doctrine grecque de l'Esprit sanctificateur. Mentionnons les articles DIRECTION SPIRITUELLE, col. 1015-1017, 1025, 1049-1050 (I. Hausherr, orienté surtout vers le monachisme grec; la même étude a paru sous une forme plus développée dans les *Orientalia Christiana, Analecta* 144 : *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, avec en particulier, aux pages 45-55, une histoire du mot *pneumatikos*); DISCERNEMENT DES ESPRITS, col. 1247-1254 (G. Bardy); DIVINISATION, col. 1377, 1381-1384 (I.-H. Dalmais); DOCILITÉ AU SAINT-ESPRIT, col. 1482-1485 (J. Lécuyer); DONS DU SAINT-ESPRIT, col. 1579-1584 (G. Bardy). Nous n'avons pas à revenir sur les textes et la bibliographie déjà signalés dans ces articles.

Le DTC consacre de nombreuses études à la pneumatologie de chacun des Pères grecs; on les retrouvera aisément grâce aux *Tables générales*, art. *Esprit Saint*, col. 1255-1256 (Paris, 1956; d'autres références paraîtront à l'article *Trinité*). Le volume 4 des *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, de Th. de Régnon, Paris, 1898, classe par sujets un abondant matériel, et mérite encore d'être consulté, malgré un certain manque de sens historique. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, Paris, 1928, fournit un jugement érudit et prudent sur les auteurs du second siècle.

Du point de vue des influences philosophiques, on recourra à G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, coll. Bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1945, et à M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, coll. Patristica Sorbonensia 1, Paris, 1957.

Mentionnons encore les monographies consacrées aux Pères qui ont le plus parlé de l'Esprit. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair*, attribue à Hippolyte, disciple d'Irénée, les développements du troisième article du symbole (coll. Unam Sanctam 17, Paris, 1947). A. d'Alès résume *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée* dans les *Recherches de science religieuse*, t. 14, 1924, p. 497-538. Les alexandrins sont moins féconds pour parler de l'Esprit, ils attribuent plutôt au Verbe l'activité invisible de Dieu; nous devons néanmoins renvoyer à H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, coll. Théologie 16, Paris, 1950, au sujet d'Origène.

Nous citerons à plusieurs reprises un syrien, Eusèbe, évêque d'Émèse de 330 à 360, parce qu'il nous renseigne sur la mentalité des milieux semi-ariens, et que son œuvre est jusqu'ici totalement ignorée de l'histoire des dogmes, lui ayant été restituée récemment par É.-M. Buytaert : *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin*, coll. Spicilegium Sacrum Lovaniense 26-27, Louvain, 1953 et 1957. Ensuite vient Athanase, dont les *Lettres à Sérapion*, traduites et présentées par J. Lebon, coll. Sources chrétiennes 15, Paris, 1947, écrites vers 359, représentent la première réaction nicéenne aux négations pneumatomaques. Enfin Basile et son *Traité du Saint-Esprit*, traduit par B. Pruche, coll. Sources chrétiennes 17, Paris, 1947. La pneumatologie basilienne s'est développée en dialogue avec l'initiateur de l'ascétisme dans le Pont, Eustathe de Sébaste. H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, coll. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, III, 39, Göttingen, 1956, en donnant une analyse chronologique très soignée des différentes œuvres basiliennes, a dégagé dans les chapitres centraux du *Traité du Saint-Esprit* le protocole d'un dialogue de deux jours entre Basile et Eustathe (juin 372), et a souligné le caractère monastique de la théologie basilienne.

Au sujet d'Épiphane, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse, de Didyme, de Théodore de Mopsueste, de Jean Chrysostome et de Cyrille d'Alexandrie, dont nous ne parlons pas, on peut se référer à P. Galtier. Pour Didyme, signalons aussi E. L. Heston, *The Spiritual Life and the Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul, as Described in the Works of Didymus of Alexandria* (thèse imprimée de l'Université Grégorienne), Rome, 1938; et pour Cyrille, H. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, coll. Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 2, Paris, 1944, p. 221-256.

1. L'Esprit dans la hiérarchie céleste. — Les écrits chrétiens les plus archaïques, notamment l'*Ascension d'Isaïe* et le livre d'Hermas, font une place considérable à l'« ange de l'Esprit Saint », appelé parfois Gabriel. Irénée lui-même et Origène reconnaissent le Verbe et l'Esprit dans les chérubins ou les séraphins qui chantent la gloire de Dieu. Pas plus que le terme d'Esprit, celui d'Ange n'implique de soi une assimilation indue à la créature (cf J. Lebreton, *loco cit.*, t. 2, p. XIV-XXI, et G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Londres, 1936, p. 80-86); il s'explique par un recours aux catégories de la pensée juive et exprime la personnalité distincte de l'Esprit, sa mission, sa connaissance privilégiée de la profondeur mystérieuse de Dieu, et son activité puissante ici-bas pour le salut de l'Église et la sainteté des chrétiens (voir J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958, p. 177-198 et 413-418).

Dans la même ligne de pensée, avec l'intention très nette d'écarter les intermédiaires célestes imaginés par les gnostiques et de marquer la transcendance parfaite de Dieu, Irénée aime à présenter le Verbe et l'Esprit comme les mains mêmes du Père, auxquelles s'adresse le « Faisons l'homme » de la Genèse (les textes sont groupés et commentés par J. Lebreton, t. 2, p. 576-580); sur cette conception se branche une anthropologie qui exige que l'homme vive par la participation de l'Esprit, et dont nous parlerons plus loin. Cette perspective anti-gnostique interdit d'exagérer la subordination au Père, impliquée par la métaphore des « mains »; le sens de cette métaphore, c'est que l'Esprit est l'instrument conjoint par lequel Dieu communique la sanctification à sa créature.

Toujours dans la même ligne, Origène construit une synthèse théologique (*Peri archôn* I, 3, 5-8; PG 11, 150-155; éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 54-63), qui semble, en réduisant l'Esprit à un rôle de sanctificateur, limiter son champ d'action. P. Galtier (p. 93-99) donne une excellente analyse de ce texte important, que nous résumerons. Origène établit une hiérarchie entre le Père, qui donne l'être à toute créature, le Logos qui communique la raison aux êtres intelligents et libres, et l'Esprit qui opère seulement dans les saints. Communiqué par les apôtres ou, mieux, par le Seigneur lui-même après sa résurrection, cet Esprit a

crée un peuple nouveau et renouvelle la face de la terre, lorsque, par sa grâce, on dépose le vieil homme avec ses œuvres pour marcher dans une vie nouvelle. Le Père et le Fils ont eux aussi leur part dans les ministères et les opérations des saints, selon 1 *Cor.* 12, 4-6; mais c'est par la participation au Saint-Esprit que les créatures, qui ne sont pas saintes substantiellement, peuvent le devenir (formule destinée à un grand succès dans la théologie d'Athanase et de Basile; on la retrouve dans *Peri archôn* 1, 8, 3; PG 11, 178c; GCS, p. 100). Cette savante subordination maintient d'ailleurs l'unité de l'opération divine : l'Esprit sanctifie en communiquant le Christ. « Purifié par la participation de l'Esprit, digne de la grâce de sainteté du Verbe, l'être reçu de Dieu par le Père devient alors tel qu'il convient à Dieu même, Être pur et parfait. Telle est l'opération du Père, du Fils et de l'Esprit dans les saints, dans la mesure où nous pouvons contempler la vie sainte et éternelle ». Si l'on prend garde à ne pas transporter cette gradation sur le plan de la nature divine, on peut soutenir qu'elle met en œuvre des affirmations traditionnelles, sur lesquelles s'appuieront les docteurs les plus orthodoxes du quatrième siècle.

Dans la théologie arianisante d'Eusèbe d'Émèse, l'Esprit est de nouveau considéré dans le cadre d'une conception du monde quelque peu platonisante, où une hiérarchie d'êtres spirituels mène au Dieu suprême. Eusèbe s'élève à l'âme, aux anges, puis arrive à l'Esprit. C'est lui qui sanctifie, sans rien perdre de son unité, comme le feu qui se communique sans s'affaiblir (É.-M. Buytaert, *loco cit.*, t. 1, p. 138-139). Le même Esprit qui a empli les douze, les soixante-douze, les cinq cents frères, l'univers entier, emplit aussi les anges et les archanges, lesquels ne lui sont d'aucune façon comparables (p. 140-141). Quoique Eusèbe subordonne nettement l'Esprit au Fils (p. 143 et 199-200), il le distingue aussi bien des créatures angéliques et surtout reconnaît son action sanctificatrice universelle.

Cyrille de Jérusalem, après avoir célébré les merveilles de l'Esprit dans l'Église, aimera aussi à évoquer les hiérarchies célestes : « Élève-toi par la pensée jusqu'au premier ciel, contemple-moi les armées innombrables des anges; dépasse-les, vois les archanges, les esprits, les vertus, les principautés, les puissances, les trônes, les dominations : leur chef de par Dieu, leur maître, celui qui les sanctifie, c'est l'Esprit Saint » (*Catéchèse* 16, 23, PG 33, 949-952). Basile lui-même, lorsqu'il veut conquérir son ami semi-arien Eustathe, use du même procédé :

> Les puissances supra-cosmiques, intelligentes et pures, sont appelées saintes et le sont vraiment, parce que sanctifiées par la grâce que l'Esprit Saint a répandue en elles... Dans l'acte qui les a créées, saisis le Père comme cause principielle de tout ce qui est fait, le Christ comme cause démiurgique, l'Esprit comme cause perfectionnante. Les esprits serviteurs subsistent par la volonté du Père, arrivent à l'être par l'acte du Fils, reçoivent leur perfection de la présence de l'Esprit. Or la perfection des anges, c'est leur sainteté et leur permanence en cet état (*De l'Esprit Saint* 16, PG 32, 136ab; ce passage achève la première journée du dialogue de Sébaste et correspond à une puissante péroraison où Basile réussit à entraîner son interlocuteur).

Le patronage de tels docteurs montre que ce rapprochement avec les esprits célestes est susceptible d'entrer dans une théologie orthodoxe, où l'évocation des anges sanctifiés par l'Esprit sert notamment à exprimer avec force l'aspiration des ascètes à participer à la sainteté angélique.

Quant à concevoir la mission sanctificatrice de l'Esprit comme dépendante, en un certain sens, de l'initiative du Père, source de la divinité, ce n'est pas non plus inacceptable. Il est clair par exemple que toute la tradition patristique ignore la prière à l'Esprit (sauf une ligne d'exception, Origène, *Sur le Lévitique* 1, 1; PG 12, 406a; éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 281), mais s'adresse au Père pour qu'il envoie l'Esprit (épiclèse). Par ailleurs, Basile le concède à Eustathe, il est reçu d'employer la formule « en l'Esprit », et de considérer par là l'Esprit comme le lieu ou l'instrument de l'action, plus que son sujet actif et sa cause ultime. Basile du reste commente aussitôt avec brio, en énumérant les catégories de la langue philosophique et en montrant les multiples sens légitimes de la formule :

> On dit que la forme est *dans* la matière, la puissance *dans* le réceptacle, la manière d'être *dans* le sujet qu'elle affecte, etc. Eh bien! Le Saint-Esprit a raison de *forme*, en tant qu'il perfectionne les êtres raisonnables en parachevant leur excellence, — on donne le nom de spirituel à celui qui ne vit plus selon la chair, mais sous la motion de l'Esprit de Dieu... Ou bien, de même que la *faculté* de voir se trouve dans l'œil sain, ainsi l'opération de l'Esprit dans l'âme purifiée.. : « les yeux illuminés dans l'Esprit de sagesse ». Puis, comme l'*habitus* de l'art demeure en celui qui l'a acquis, de même la grâce de l'Esprit en celui qui l'a reçue, toujours présente, mais non pas toujours agissante... Encore, de même que la santé, la chaleur ou toute autre *disposition* passagère se trouve dans les corps, ainsi de l'Esprit : il est souvent, sans y demeurer, dans l'âme de ceux qui, par instabilité, repoussent la grâce reçue (*De l'Esprit Saint* 26, PG 32, 180bd).

Toutes ces distinctions sur les modes d'être *dans* l'Esprit sont classées selon les divers degrés de l'ascèse chrétienne, et à ce point de vue le texte anticipe sur nos paragraphes à venir. Ce qui nous intéresse actuellement, c'est la façon dont Basile reçoit, et interprète en un sens orthodoxe, les formules traditionnelles dont les ariens voulaient tirer parti.

2. **L'Esprit, rayonnement du Père.** — Dans l'ancien Testament, l'Esprit pouvait être un nom divin, et les formules qui ne distinguaient guère l'Esprit et Dieu étaient légitimement restées en usage. Par ailleurs, le succès du vocabulaire du prologue johannique et des livres sapientiaux fit passer au compte du Verbe ou de la Sagesse un certain nombre des caractéristiques de l'Esprit; d'où souvent un certain flottement dans la distinction entre la seconde et la troisième Personne (M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 331-332; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, Londres, 1954, index, au mot *Dynamic Binitarianism*). Pour dégager la conception antique de l'action sanctificatrice de l'Esprit divin, il serait donc nécessaire d'étendre l'enquête à bien des textes qui mentionnent la Sagesse ou même le Logos, surtout à propos d'auteurs comme Clément et Origène, qui recouraient plus volontiers à ce vocabulaire qu'à celui de *Pneuma*.

Dans la plupart de ses ouvrages, Athanase suit la même tradition alexandrine et ne fait guère intervenir l'Esprit. Obligé enfin de réfuter l'erreur pneumatomaque, qui interprétait au sens strict les formules subordinatiennes que nous avons étudiées plus haut, il va si loin dans sa réaction, qu'il semble parfois amenuiser quelque peu la personnalité distincte de l'Esprit en le considérant comme une qualité ou une présence de Dieu.

Le Père étant lumière et le Fils étant son éclat.., on peut voir aussi, dans le Fils, l'Esprit par lequel nous sommes illuminés... (citations). Encore, le Père étant source et le Fils étant appelé fleuve, on dit que nous buvons l'Esprit... Encore, alors que le Fils est le vrai Fils, nous, en recevant l'Esprit, nous sommes faits fils... Le Père étant seul sage, le Fils est sa sagesse.., et nous, en recevant l'Esprit de sagesse, nous possédons le Fils et, en lui, nous devenons sages... L'Esprit nous étant donné.., Dieu (le Père) est en nous.., et le Fils aussi est en nous... Puis, tandis que le Fils est la vie.., nous sommes dits vivifiés par l'Esprit..: le Christ lui-même est dit vivre en nous... Puis encore, les œuvres que faisait le Fils, c'était le Père qui les opérait..; de même, ce que Paul opérait dans la force de l'Esprit, il disait que c'étaient les œuvres du Christ (*Première lettre à Sérapion* 19, PG 26, 573c-576d).

C'est toujours la même affirmation, sous de multiples variantes fournies par la Bible : ce qui est vrai de l'Esprit l'est également du Père et du Fils; les trois Personnes partagent les mêmes attributs, dont le Père est la source ultime et que l'Esprit imprime dans nos cœurs. Ce dernier se distingue en ce qu'il nous est donné. Athanase se rend compte cependant que cela peut paraître insuffisant : « Quelqu'un dira peut-être : comment, l'Esprit étant en nous, dit-on que le Fils est en nous et, le Fils étant en nous, dit-on que le Père est en nous? » Il répond par une comparaison qui laisse subsister l'équivoque : « Que celui-là commence par séparer l'éclat de la lumière et la sagesse du sage » (20, 577a). Puis il se corrige en recourant, non plus à l'union de qualités avec une substance, mais au thème de l'image, inconnu de l'Écriture à propos de l'Esprit et devenu familier à l'évêque d'Alexandrie par les controverses au sujet du Verbe : « De même que le Fils est dans l'Esprit, comme en son image propre, ainsi le Père est aussi dans le Fils... Une est la sanctification, qui se fait du Père par le Fils dans l'Esprit Saint » (577bc). D'après le Discours après la Cène, l'Esprit est défini comme « la vivante efficience sanctificatrice et illuminatrice, dont le Christ fait don » (580a); et cette sanctification n'est rien d'autre que l'application aux fidèles de la divinité du Verbe : « L'Esprit est appelé vivifiant.., mais le Seigneur est la Vie en soi et l'Auteur de la vie... Si l'Esprit est l'onction et le sceau dont le Verbe oint et marque toutes choses, quelle peut être sa ressemblance avec les êtres qui sont oints et scellés?.. L'onction et le sceau sont propres au Verbe qui oint et marque du sceau » (23, 584b-585a). En somme, « le Père crée et renouvelle toutes choses par le Verbe dans l'Esprit Saint » (24, 588a). Ces thèmes sont longuement développés, à l'aide notamment des épîtres de Jean et de Pierre et de l'épître aux Hébreux, sources que n'exploitent guère les autres Pères de l'Église. Une telle insistance sur la consubstantialité de l'Esprit traduit de toute évidence une conception très haute de son action divinisante; bien loin d'être un pur jeu métaphysique, elle se rattache à l'expérience d'une vie chrétienne intense.

De saint Athanase on peut rapprocher saint Éphrem. Le docteur syrien est lui aussi resté longtemps sans guère parler de l'Esprit, pendant son activité à Nisibe. Dans les hymnes *Contre les hérésies*, ou *Sur le Paradis*, ou même dans les *Discours sur la foi*, on n'en relève pas une mention. Dans les *Hymnes sur la foi*, au contraire, qui datent du séjour à Édesse, la polémique pneumatomaque a introduit, non seulement des allusions clairsemées, mais l'hymne 74 en entier (éd. E. Beck, *Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, CSCO 154-155, Louvain, 1955; voir l'index de la traduction au mot *Geist*). Les hymnes 73 et 74, qui se font suite, développent la comparaison du Père avec le soleil, dont le Fils est la lumière et l'Esprit la chaleur (le même thème apparaît déjà esquissé en 40, 1). L'Esprit est donc représenté comme une activité de la substance divine. En évoquant les effets vivifiants de la chaleur estivale, Éphrem chante l'Esprit, sans le séparer aucunement du Père et du Fils (74, 4-5). « Il réchauffe celui qui, comme Adam, est nu » (74, 6), il fait fructifier les bonnes œuvres (74, 7). Comme la chaleur rend l'agilité aux doigts glacés, ainsi l'Esprit pour les âmes (74, 9; cf E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem*, coll. Studia anselmiana 21, Rome, 1949, p. 42 et 81-84).

Comme on le constate chez Athanase, Éphrem et leurs successeurs, un souci exclusif d'affirmer l'égalité parfaite de l'Esprit avec le Père risque d'avoir pour conséquence un certain oubli, en pratique, de son activité propre. S'il est en tout semblable au Père, on ne voit plus très bien quel rôle lui est réservé dans la sanctification de l'Église; les trois Personnes sont interchangeables. Saint Basile réussit mieux à rassembler l'héritage des différents courants traditionnels.

3. L'Esprit, l'âme et le corps. — Sous diverses modalités, les philosophies et la gnose envisageaient volontiers la présence dans l'homme d'un élément plus ou moins divin, supérieur au corps et à l'âme. Saint Paul, qui parle souvent d'habitation de l'Esprit de Dieu, ayant énuméré une fois « l'Esprit, l'âme et le corps » du chrétien (1 *Thess.* 5, 23), les Pères se trouvèrent en possession d'une formule trichotomique, dont l'élément supérieur était le *Pneuma* biblique. Il est souvent difficile de savoir si, dans ce contexte, ils veulent qu'on écrive l'esprit avec ou sans majuscule.

M. Spanneut (*Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 135-176) expose le détail, assez complexe, de la plus ancienne anthropologie chrétienne. Nous ne mentionnons que les étapes les plus significatives. Justin semble bien considérer comme créé l'esprit vivifiant, communiqué par Dieu à Adam. Tatien, qui voit l'Esprit comme source de vie et de connaissance pour ceux qui vivent dans la justice, tranche moins nettement. « L'âme monte vers les régions où la guide l'Esprit, car la demeure de celui-ci est en haut, l'origine de celle-là est en bas; l'Esprit se fit compagnon de l'âme dès le début, mais il l'abandonne si elle ne veut pas le suivre » (*Discours contre les grecs* 13, PG 6, 833b). Quant à Irénée, il réagit contre la gnose, selon laquelle le Pneuma, émanation divine tombée dans la chair, devait se libérer du corps; il élabore une théorie à laquelle il revient souvent (A. d'Alès, *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, p. 502), et où l'Esprit est, sans doute possible, l'Esprit de Dieu :

L'homme parfait est composé de trois éléments, la chair, l'âme et l'Esprit; l'un qui sauve et informe, c'est l'Esprit; l'autre qui est uni et informé, c'est la chair; entre deux, l'âme, qui tantôt, s'attachant à l'Esprit, est élevée par lui, et tantôt, cédant à la chair, tombe dans les désirs terrestres. Beaucoup d'hommes ne possèdent pas l'Esprit qui sauve et informe, ce sont eux que Paul appelle chair et sang (et qui n'hériteront pas la vie éternelle)... Mais tous ceux qui craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils, et qui, par la foi, établissent dans leurs cœurs l'Esprit de Dieu, ceux-là méritent d'être appelés spirituels, car ils ont l'Esprit du Père, qui purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu... L'infirmité de la chair, absorbée, manifeste la puissance de l'Esprit; et l'Esprit à son tour, absorbant l'infirmité, possède la chair en héritage. De ces deux éléments est composé l'homme vivant, vivant

grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de sa chair (*Contre les hérésies* v, 9, 1-2; PG 7, 1144-1145; éd. W. Harvey, t. 2, Cambridge, 1857, p. 342-343).

Ce don de l'Esprit, que nous appellerions surnaturel, est distingué du souffle, qui rend l'homme animal (v, 12, 2, 1152a; éd. Harvey, p. 350). Dès la création, l'Esprit était présent et actif pour parfaire l'homme, lui donner la ressemblance de Dieu et le vêtement d'immortalité (III, 23, 5, 963b; éd. Harvey, III, 35, 1, p. 128); perdu par Adam, il revient dans l'Église pour renouveler l'humanité.

Pour Origène, voir les textes dans H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 15, 1947, p. 197-248. L'intérêt de cette doctrine, jusqu'en ses hésitations, est bien mis en relief par H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 157 :

Quant au πνεῦμα, si la notion en est si difficile à préciser, c'est qu'elle offre dans sa pensée... une ambiguïté fondamentale. Tantôt il semble qu'on doive le préserver de la perversion, et tantôt il paraît hors d'atteinte du mal, la ψυχή seule étant susceptible d'incliner dans un sens ou dans l'autre. C'est que d'une certaine manière il ne fait qu'un avec l'âme elle-même, mais d'une autre manière il la déborde, parce qu'il déborde tout l'homme, tout l'être créé en tant que tel, étant participation à l'Esprit de Dieu. « Le centre de gravité de l'homme se trouve en dehors de lui » (H. Rahner)... C'est pourquoi, quand on parle de l'homme, on peut en certains cas mettre l'Esprit, pour ainsi parler, entre parenthèses. La trichotomie, qui ne peut être comprise que dans la perspective d'une anthropologie dynamique et non pas comme description statique d'une essence, n'est donc pas incompatible avec la distinction classique âme-corps.

Méthode d'Olympe considère comme la plus grande supériorité des vierges, que l'Esprit habite dans leur âme pure (*Banquet* 11, 3; PG 18, 216bc; éd. G. N. Bonwetsch, GCS, 1917, p. 138). A mesure que l'orthodoxie précise la différence entre l'Esprit et la créature, on en vient de plus en plus nettement à considérer l'Esprit divin comme un hôte parfaitement distinct, et spontanément le vocabulaire tend à éviter toute amphibologie. Ainsi chez saint Éphrem, qui illustre la Trinité par les trois éléments constitutifs de l'homme; mais tandis qu'au Père correspond notre esprit, c'est notre corps (troisième élément!) qui est mis en parallèle avec le Saint-Esprit (Hymnes *De fide*, éd. E. Beck, 18, 4-5).

Pour retrouver, au 4e siècle, des formules moins nettes, il faut s'adresser à Eusèbe d'Émèse : « Lorsque nous penchons vers les chairs, nous sommes appelés chair par l'Écriture; lorsque nous montons vers l'âme, nous sommes dits homme animal; quand nous dépassons la nature, on nous appelle homme spirituel... Ne mettons pas notre confiance en l'âme seule, car l'œil, sans lumière, reste ténébreux, et de même l'intelligence, sans une force supérieure, cherche en vain à voir; sans l'opération de l'Esprit, elle tâtonne à l'aveuglette et tombe dans l'idolâtrie » (éd. É.-M. Buytaert, t. 2, p. 147).

Mieux encore, le syrien Aphraate, à la théologie archaïsante, très influencée par Tatien :

Nous aussi, nous avons reçu l'Esprit du Christ..; préparons donc en nous des temples à l'Esprit du Christ et ne le contristons pas, de peur qu'il ne se retire de nous... Nous l'avons reçu au baptême; au moment où les prêtres font l'invocation, il ouvre les cieux et descend... Il reste loin en effet de tous ceux qui sont nés du corps, jusqu'à ce qu'ils viennent à la régénération par les eaux... Et lorsque les hommes meurent, l'esprit animal est enterré avec le corps et privé de sens; mais l'Esprit céleste qu'ils ont reçu s'en va à sa nature, vers le Christ.., selon ce que dit l'Apôtre : Quand *nous* quittons le corps, *nous* allons vers le Seigneur. C'est donc vers le Seigneur que va l'Esprit du Christ, qu'ont reçu les spirituels (*Démonstration* 6, 14, écrite en 336; éd. J. Parisot, *Patrologie syriaque*, t. 1, Paris, 1894, col. 293; comparez 22, 15-18, col. 1023-1027, et l'introduction de Parisot, p. LVI).

L'Esprit du Christ, dans ce texte, nous est si bien donné qu'il devient ce qu'il y a de plus spirituel en nous-mêmes, notre vrai moi. Il est vrai qu'Aphraate conçoit l'Esprit d'une manière assez peu personnelle (E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, coll. Studia anselmiana 26, Rome, 1951, p. 126), tout comme Tatien.

Saint Basile lui-même, au ch. 16 du *Traité du Saint-Esprit*, fait encore allusion à une conception analogue avec de curieuses précisions sur la présence persévérante de l'Esprit auprès du chrétien pécheur :

Ceux qui ont chagriné le Saint-Esprit par la perversité de leurs mœurs, ou qui n'ont pas fait fructifier le don reçu, seront dépossédés..; d'après l'un des évangélistes, ils seront entièrement *coupés en deux* (*Mt.* 24, 51). Ceci doit s'entendre d'une complète séparation d'avec l'Esprit... Maintenant, bien que l'Esprit ne soit pas mêlé aux indignes, il semble pourtant qu'il reste présent d'une certaine manière à ceux qui furent un jour marqués du sceau, attendant patiemment leur salut grâce à leur conversion; mais alors il sera totalement coupé d'avec l'âme qui aura profané sa grâce (PG 32, 141c).

Parfois maladroite ou ambiguë, l'antique liberté d'expression marquait admirablement la proximité de l'Esprit, ou mieux, la transformation du chrétien et son entrée dans la vie personnelle de Dieu. Elle comporte des éléments authentiquement traditionnels.

4. **L'Esprit et l'Église.** — Un des aspects les plus remarquables de l'ancienne pneumatologie grecque, c'est le lien étroit qui l'unit à l'ecclésiologie. Dans le symbole lui-même proposé par Hippolyte, P. Nautin a montré qu'il fallait lire : « Je crois au Saint-Esprit dans la sainte Église » *(loco cit.)*. Même si l'on suit B. Botte, lorsqu'il rattache cette mention de l'Église à la triple confession de foi, plutôt qu'à la seule mention de l'Esprit (*Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, coll. Museum lessianum 13, Gembloux, 1951, p. 189-200), on ne peut ignorer le dossier de textes anciens rassemblés par P. Nautin à l'appui de son interprétation.

Un dossier plus vaste encore constitue le chapitre 3 : *L'Église spirituelle, gnose et charismes* (p. 125-181), de *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, de G. Bardy (coll. Unam Sanctam 13, Paris, 1945). Nous n'avons pas le loisir de parcourir ces textes, mais il importe de les évoquer pour montrer que, si l'Esprit s'oppose à la chair, il ne s'en communique pas moins dans la ligne de l'incarnation. Par opposition au caractère extravagant et sectaire des manifestations pseudo-charismatiques, la vraie opération de l'Esprit s'identifie à la simplicité de la foi, elle consiste à vivifier l'Église par les sacrements et les fonctions sacrées de chacun des membres. Tout cela est strictement surnaturel, parce qu'extension de l'œuvre du Christ, par le moyen des apôtres et de leurs successeurs.

La foi, nous la conservons comme nous l'avons reçue de l'Église; continuellement, sous l'action de l'Esprit de Dieu, comme une liqueur de prix conservée dans un vase précieux, elle rajeunit et même fait rajeunir le vase qui la contient. L'Église en effet s'est vu confier le don de Dieu, de même que Dieu a confié le souffle à la chair modelée pour que tous les membres en reçoivent la vie; en elle a été disposée la communion du Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint (cf P. Nautin, *loco cit.*, p. 50), gage d'incorruptibilité, affermissement de notre foi, échelle d'ascension vers Dieu. Car c'est dans l'Église, selon

l'Ecriture, que Dieu a établi les apôtres, les prophètes, les docteurs, et tous les autres effets de l'opération de l'Esprit, auquel (ou : auxquels) n'ont pas de part ceux qui ne courent pas à l'Église. Car là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce (Irénée, *Contre les hérésies* III, 24, 1; PG 7, 966; éd. Harvey, III, 38, 1, p. 131-132).

L'action vivifiante et unificatrice du *Pneuma* dans l'univers, thème stoïcien courant (M. Spanneut, *loco cit.*, p. 332-344), trouve un écho chez plusieurs Pères et peut se marier fort heureusement aux réminiscences bibliques :

L'Esprit est descendu sur les disciples à la Pentecôte, leur donnant le pouvoir d'introduire toutes les nations à la Vie et d'inaugurer le Testament nouveau; c'est pourquoi, dans l'accord de toutes les langues, ils chantaient une hymne à Dieu, l'Esprit ramenant à l'unité les races dispersées et offrant au Père les prémices de toutes les nations. C'est que le Seigneur avait promis d'envoyer le Paraclet qui nous unirait à Dieu. Car, comme la farine sèche ne peut sans eau devenir une seule pâte, un seul bain, ainsi nous tous, nous ne pouvions pas non plus devenir un dans le Christ Jésus sans l'eau qui vient du ciel... Nos corps par le bain du baptême ont reçu l'unité qui les rend incorruptibles, et nos âmes l'ont reçue par l'Esprit (Irénée, *ibidem*, III, 17, 2; PG 7, 929-930; éd. Harvey, III, 18, 1, p. 92-93).

Les dernières lignes de ce beau texte rattachent aux sacrements l'action de l'Esprit dans l'Église. Il appartient à une autre section du présent article d'étudier la place faite dans la liturgie à l'Esprit sanctificateur. Nous devons au moins signaler la place que prend ce thème dans la religion des Pères.

Hippolyte, par exemple, commentant le bain de Suzanne, exhorte ses lecteurs : « Faites vos délices du Jardin (l'Église), lavez-vous dans l'eau intarissable.., sanctifiez-vous dans l'Huile céleste » (*Commentaire sur Daniel* I, 33, éd. M. Lefèvre, coll. Sources chrétiennes 14, Paris, 1947, p. 126; l'huile représente les puissances de l'Esprit Saint, d'après I, 16, p. 100); et dans l'anaphore de la *Tradition apostolique* : « Nous vous demandons d'envoyer votre Esprit Saint sur l'offrande de la sainte Église, en rassemblant dans l'unité tous les saints qui communient; qu'ils soient remplis de l'Esprit Saint pour affermir leur foi dans la vérité, afin que nous vous louions et glorifions... » (éd. B. Botte, coll. Sources chrétiennes 11, Paris, 1946, p. 32-33).

On comprend que l'épiclèse (non pas nécessairement une épiclèse consécratoire) joue un rôle essentiel dans la conception grecque des sacrements, et qu'Hippolyte tienne à ce qu'on soit « zélé pour aller à l'assemblée de prière, où l'Esprit produit du fruit » (p. 66).

La relation entre l'Esprit et l'Église n'est donc pas seulement négative, en ce sens que les hérétiques sont privés de l'Esprit, mais positive, impliquant la sanctification de la communauté et orientant l'efflorescence spirituelle de chacun vers le service charismatique (pas nécessairement dans le seul cadre de la hiérarchie) de la communauté. Ceci reste conscient même chez un Eusèbe d'Émèse, qui, concluant une homélie par une confession trinitaire : « Un seul Dieu... un seul Monogène... », glose spontanément : « Un seul Esprit Saint; joignez-vous à l'Église et ne vous dispersez pas! Un seul baptême, ne constituez pas une « caverne » (de voleurs? allusion à *Mt.* 21, 13?) » (Buytaert, *loco cit.*, t. 1, 150). Les Pères prenaient tellement au sérieux la mission de l'Esprit sur les apôtres à Pâques ou à la Pentecôte, qu'ils n'hésitaient pas à la réserver à l'Église du nouveau Testament (G. Philips, *La grâce des justes de l'ancien Testament*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 23, 1947, p. 521-556; t. 24, 1948, p. 23-58).

Plus le temps passe, plus l'accent est mis sur l'aspect sacramentel de la grâce de l'Esprit. Cyrille de Jérusalem promet à ses catéchumènes que l'Esprit baptisera entièrement l'âme qui entre en lui, comme l'eau entoure le baptisé, comme le feu entre et agit dans le fer (PG 33, 985c). Éphrem, qui songe si rarement à mentionner l'Esprit, le fait spontanément dès qu'il s'agit des sacrements(cf E. Beck, *Le baptême chez saint Éphrem*, dans *L'Orient syrien*, t. 1, 1956, p. 111-136; *Die Eucharistie bei Ephräm*, dans *Oriens christianus*, t. 38, 1954, p. 51-58). Alors qu'Origène laissait les sacrements dans l'ombre, les *Homélies pascales dans la tradition d'Origène* (éd. P. Nautin, coll. Sources chrétiennes 36, Paris, 1953) le complètent sur ce point (voir l'*introduction* de Nautin, p. 42-47) : « Le Seigneur nous a donné son corps (eucharistique) pour qu'en nous mêlant à lui nous nous mêlions à l'Esprit Saint. En effet, toute la raison pour laquelle le Verbe de Dieu s'est fait chair, c'est que nous participions à lui comme chair, en appropriant à sa chair spirituelle la nôtre et à son Esprit notre esprit, en devenant des temples de l'Esprit... Par ce mélange avec l'Esprit du Christ, les corps deviennent choses à traiter avec sainteté » (p. 91, 16 à 93, 4; cf p. 83, 2-4). A son tour, Cyrille d'Alexandrie développera ce thème de l'union de la chair à l'Esprit, par l'incarnation et les sacrements.

5. **L'Esprit et l'ascèse.** — Irénée se représente encore les charismes comme répartis dans la communauté; mais peu à peu la marche de l'histoire crée une spécialisation et distingue des membres particulièrement soumis à l'action de l'Esprit. Hippolyte pense de préférence aux martyrs : « L'Esprit du Père enseigne aux martyrs à « méditer » (la Parole de Dieu), les console et les exhorte à mépriser la mort d'ici-bas, pour se hâter d'atteindre aux biens célestes. Un homme privé du Saint-Esprit s'effraie de la lutte.., ne voit plus que le monde d'ici-bas.., parce qu'il n'est pas doté de la « force céleste », il a vite fait de se perdre » (*Commentaire sur Daniel* II, 21, éd. M. Lefèvre, p. 156; cf II, 19, 8, p. 154). Une telle opposition entre le monde et les biens célestes, objet principal de l'enseignement de l'Esprit, laisse déjà prévoir l'orientation de ce thème vers la vie ascétique, qui va se dessiner de plus en plus. W. Völker (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, coll. Beiträge zur historischen Theologie 7, Tubingue, 1931), dans son chapitre 3 sur la Vie active, parle continuellement de l'ascèse du « pneumatique », quoique les textes qu'il cite ne semblent pas justifier une telle préférence pour ce vocabulaire. Méthode d'Olympe cite le livre de la Sagesse en remarquant que le Saint-Esprit y attire déjà sans détours à l'ἐγκράτεια et à la σωφροσύνη (*Banquet* I, 3; PG 18, 44b; éd. GCS, p. 12).

Cyrille de Jérusalem, particulièrement heureux dans son propos de tisser, devant ses catéchumènes, une synthèse de ce qu'enseigne la Bible sur l'Esprit Saint, se laisse visiblement influencer par les développements de l'ascétisme :

Pourquoi le Seigneur a-t-il comparé l'eau jaillissante à la grâce de l'Esprit? Parce que l'eau est la force qui unit tout (réminiscence stoïcienne); elle engendre plantes et animaux... Une seule source irrigue tout le Paradis..: elle devient blanche dans le lys, rouge dans la rose.., autre dans le palmier, autre dans la vigne..; elle s'adapte à la nature de ceux qui la reçoivent. Ainsi l'Esprit Saint, unique, simple, indivisible; à chacun il

distribue la grâce comme il lui plaît. Comme un bois desséché, l'âme pécheresse que la pénitence a rendue digne du Saint-Esprit se met à produire des fruits de justice.. : la parole de sagesse, la lumière de la prophétie... Ici il affermit dans la chasteté, là dans la bienfaisance. L'un est incliné au jeûne et aux pratiques de l'ascèse, l'autre apprend à mépriser les biens du corps, l'autre se prépare au martyre (*Catéchèse* 16, 12, PG 33, 932-933).

Si jamais entre en toi une pensée de chasteté ou de virginité, c'est un enseignement de l'Esprit. Combien de fois une jeune fille (Thècle?) a-t-elle pris la fuite, à la veille de ses noces, parce qu'il lui enseignait la virginité? un homme de distinction a-t-il méprisé richesses et honneurs, enseigné par l'Esprit Saint? un adolescent a-t-il fermé les yeux aux séductions de la beauté?.. Bien qu'il y ait dans le monde tant de concupiscences les chrétiens vivent pauvres... (16, 19, 944-945).

Du reste, c'est dans la communauté de l'Église que s'exercent ces charismes, dont Cyrille admire la variété :

A travers toutes les nations, vois que d'évêques, de prêtres, de diacres, de moines, de vierges, de fidèles laïques; vois-le à leur tête qui préside et distribue à chacun les charismes! A travers le monde entier, à l'un il accorde la pureté, à l'autre la virginité perpétuelle, à d'autres le don de miséricorde, à d'autres encore l'amour de la pauvreté ou le pouvoir de chasser les esprits mauvais. Tout comme la lumière, d'un seul rayon, éclaire tout, le Saint-Esprit éclaire tous ceux qui ont des yeux (16, 22, 949).

Eusèbe d'Émèse a des formules analogues, quoique moins belles. Unique et indivisible, l'Esprit se manifeste en de multiples opérations. « Il réside dans les âmes, emplit l'âme, est source de piété, de justice, de gnose, de chasteté, d'honnêteté, de charité, de foi et d'espérance » (Buytaert, *loco cit.*, t. 1, p. 44).

Basile également rattache l'action sanctifiante à l'Église. « L'Esprit se conçoit comme un tout en ses parties, suivant la distribution des charismes. Car nous sommes tous membres les uns des autres, avec des charismes différents..; les membres tous ensemble composent le corps du Christ, dans l'unité de l'Esprit, et se rendent mutuellement les services nécessaires » (*Du Saint-Esprit* 26, PG 32, 181 ab). Ce principe fonde dans l'*Ascéticon* les conclusions les plus concrètes sur la structure du cénobitisme, l'obéissance, l'orientation charitable du travail monastique, le renoncement total (D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948, p. 118-144).

6. **L'Esprit, lumière de gnose.** — Nous l'avons déjà signalé à la suite de G. Bardy, l'Esprit s'est toujours manifesté dans l'Église comme source de prophétie et de gnose. Son nom est notamment évoqué à l'occasion de l'Écriture qu'il a inspirée et que seul il peut interpréter. « C'est le seul et même Esprit de Dieu qui d'abord chez les prophètes a proclamé ce que serait la venue du Seigneur, et ensuite chez les anciens (les traducteurs de la Septante) a bien traduit ce qui avait été bien prophétisé » (Irénée, *Contre les hérésies* III, 21, 4; PG 7, 950a; éd. Harvey III, 25, 1, p. 115). Irénée ne lie pourtant pas l'Esprit à la Bible au point d'ignorer son action dans la prédication de l'Église : « A cette (tradition orale) ont donné leur assentiment beaucoup de peuples barbares qui croient au Christ; ils possèdent le salut, écrit sans encre ni papier par l'Esprit Saint dans leur cœur » (III, 4, 2, 855c; éd. Harvey, III, 4, 1, p. 16). L'action de l'Esprit porte essentiellement sur le cœur, l'Écriture n'est qu'un intermédiaire, mais cet intermédiaire garantit que la gnose se développe selon le donné révélé, à l'exclusion des prétentions hérétiques.

Hippolyte aussi pense que « personne n'est capable d'exposer les mystères célestes et de les interpréter, s'il ne participe au Saint-Esprit » (*Commentaire sur Daniel* II, 1-2, éd. M. Lefèvre, p. 130). Origène surtout est fécond sur ce thème. « C'est par l'Esprit de Dieu que les Écritures ont été données... Quoique toute la loi soit spirituelle, les choses qu'elle signifie spirituellement ne sont pas connues de tous, mais de ceux-là seuls à qui la grâce de l'Esprit est donnée dans une parole de sagesse et de science » (*Peri archôn*, préf., 8; PG 11, 119b; éd. GCS, p. 14). Dans un beau chapitre d'*Histoire et Esprit*, H. de Lubac présente un dossier de textes qui donnent un sens fort à cette *inspiration* biblique et en montrent le rapport direct à la vie spirituelle de chaque chrétien (p. 270-271 et 295-335), lesquels participent, chacun à sa place, à ce don perpétuel de l'Esprit. L'inspiration du prophète n'est pas conçue par Origène comme un transport incontrôlable, mais comme « intériorité parfaite » (de Lubac, p. 300, d'après H. Urs von Balthasar), et l'interprétation est spirituelle parce qu'elle est proprement celle que « l'Esprit donne dans l'Église » (*Hom. sur le Lévitique* 5, 5; PG 12, 454d; éd. GCS, p. 343).

Saint Basile s'est souvent expliqué sur cet aspect mystique de l'action sanctifiante de l'Esprit. Il s'inspire volontiers des pages où Plotin rattachait à l'Ame du monde la richesse intérieure de l'intelligence (voir les rapprochements de P. Henry, *Études plotiniennes*, t. 1 *Les états du texte de Plotin*, Paris, 1938, p. 159-196), mais la profession de foi purement biblique qu'il formulait dès sa jeunesse montre dès lors sa prédilection pour ce rôle illuminateur de l'Esprit :

Nous croyons... en un seul Esprit Saint, le Paraclet, l'*Esprit de vérité* en lequel nous recevons le sceau pour le jour de la rédemption; l'Esprit de filiation en lequel nous crions *Abba, Père*; qui opère les charismes divins, les divisant à chacun comme il l'entend; qui *enseigne* et *remémore* tout ce qu'il entend de la part du Fils; l'Esprit bon, qui conduit *à toute vérité* et fortifie tous les croyants *en vue d'une gnose sûre* ainsi que d'une confession exacte et d'une adoration en esprit *et en vérité* de Dieu le Père et de son Fils monogène notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ (*De fide*, prologue, PG 31, 685bc).

Bien entendu, une telle gnose n'a rien de fantaisiste, portant essentiellement sur la connaissance orthodoxe de l'Abba, Père, et de son Fils monogène.

C'est la même conception qui, dans le dialogue avec Eustathe inséré dans le *Traité du Saint-Esprit*, s'exprime en termes néoplatoniciens :

Quand, sous l'influence d'une puissance illuminatrice, on fixe les yeux sur la beauté de l'image du Dieu invisible, et que par elle on s'élève jusqu'au spectacle ravissant de l'Archétype, l'Esprit de connaissance est là, inséparablement présent, offrant en soi la force de voir l'image à ceux qui aiment regarder la vérité; il ne la fait pas découvrir du dehors, mais il amène à la reconnaître en lui... La route de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit un, par le Fils un, au Père un; et en sens inverse, la bonté essentielle, la sainteté naturelle, la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit (18, PG 32, 153ab).

Les derniers moments du même dialogue reviennent au même sujet :

Nous parlons d'une adoration dans le Fils comme dans une image de Dieu le Père; de même, pouvons-nous parler d'une adoration dans l'Esprit, comme dans celui qui montre en lui-même la déité du Seigneur... Car si l'on est hors de lui, on n'adore pas du tout, et si l'on est en lui, on ne le sépare aucunement de Dieu, pas plus qu'on n'écarte la lumière des objets que l'on voit. Impossible de voir l'image du Dieu invisible, sinon dans l'illumination de l'Esprit (26, 185b).

Basile s'inspire des *Lettres à Sérapion* d'Athanase, citées plus haut, mais il montre son originalité en attribuant à l'Esprit un rayonnement actif, et en tirant un excellent parti de la distinction d'hypostases plotiniennes, qui sauvegardait tout ensemble l'immobilité de l'Un et l'activité de l'Ame du monde, et les unissait, par l'intermédiaire de l'Intelligence, en une relation étroite de génération et d'élan amoureux.

Tous ces thèmes sont repris dans le ch. 9 du *Traité*, écrit plus tard que le dialogue des ch. 10-27 et qui constitue le dernier mot de Basile.

Celui qui s'élance en pensée vers la plus haute essence (l'Esprit) a nécessairement dans l'idée une substance intelligente, infinie en puissance, illimitée en grandeur, échappant à la mesure des temps et des siècles, prodigue de ses propres biens. Vers lui se tournent tous ceux qui ont besoin de sanctification, vers lui s'élance le désir de tous ceux qui vivent selon la vertu et qui sont comme rafraîchis par son souffle, secourus dans la poursuite d'une fin conforme à leur nature. Capable de parfaire les autres, lui-même ne manque de rien : non pas vivant qui doive refaire ses forces, mais chorège de vie... Source de sanctification, lumière intelligible, il fournit par lui-même, à toute puissance rationnelle, pour la découverte de la vérité, comme une sorte de clarté. Inaccessible par nature, il se laisse comprendre à cause de sa bonté. Il remplit tout de sa puissance, mais ne se communique qu'à ceux-là seuls qui en sont dignes, non pas suivant une mesure unique, mais en distribuant son opération à proportion de la foi (9, 108bc).

Jusqu'ici l'exposé représente un enseignement public et courant, qui trouve son correspondant dans l'homélie *De fide* (PG 31, 469); on aura noté qu'il reprend la conception de la sanctification chère à Origène, mais en la combinant avec une présence universelle « par la puissance », qui corrige les restrictions du *Peri archôn*. La fin du même chapitre, avec son insistance plotinienne sur la gnose et la divinisation, semble ne plus s'adresser qu'à un disciple privilégié, Amphiloque (voir H. Dörries, *De Spiritu Sancto*, p. 52-56, 99-100, 121-128, 153, 159) :

Quant à l'intime union de l'Esprit à l'âme, elle ne consiste pas dans un rapprochement local.., mais dans l'exclusion des passions... Se purifier de la laideur contractée par les vices, revenir à la beauté de sa nature, restituer pour ainsi dire à l'image royale sa forme primitive par la pureté; à cette condition seule on s'approche du Paraclet. Et lui, comme le soleil s'emparant d'un œil très pur, te montrera en lui-même l'image de l'invisible; dans la bienheureuse contemplation de l'image, tu verras l'ineffable beauté de l'Archétype. Par lui (l'Esprit), les cœurs s'élèvent, les faibles sont conduits par la main, les progressants deviennent parfaits... Comme les corps limpides et transparents deviennent étincelants lorsqu'un rayon lumineux les frappe, et par eux-mêmes diffusent un autre éclat, ainsi les âmes qui portent l'Esprit, illuminées par l'Esprit, deviennent spirituelles et répandent sur les autres la grâce. De là la prévision de l'avenir, l'intelligence des mystères, la compréhension des choses cachées, la distribution des charismes, la participation à la vie du ciel, le chant en chœur avec les anges, la joie sans fin, la demeure permanente en Dieu, la ressemblance avec Dieu; en un mot, le suprême désirable : devenir Dieu (109ab).

L'Église ancienne parle souvent de l'Esprit, là où on aurait pu, en comptant sur la doctrine théologique de l'unité de l'action divine *ad extra*, s'attendre à voir mentionner seulement le nom de Dieu. Le recours à l'Esprit n'est pas seulement l'effet de réminiscences scripturaires; il exprime la conscience d'une présence et d'une action personnelles, d'un Souffle invisible mais puissant. Pour en rendre toute la force, usée dans notre vocabulaire par la fréquence d'une expression stéréotypée, où l'Esprit se définit trop aisément d'une façon négative par l'omission de toute qualité sensible, certains traducteurs tendent à transcrire en un néologisme : le saint Pneuma. Quoi que choisisse finalement la langue, chacun doit faire l'effort de restituer aux mots la fraîcheur de leur jeunesse.

Les formules traditionnelles se résument en deux mouvements; l'un descendant, selon lequel le Père nous crée par le Fils et nous parfait dans l'Esprit; l'autre ascendant, par lequel nous rendons gloire au Père par le Fils, dans l'Esprit Saint. L'Esprit est nettement distinct, en tant qu'il est envoyé d'en-haut et donné à l'Église, qu'il devient le plus intime de la personnalité nouvelle de chaque baptisé. Son énergie n'est pas désordonnée, elle anime la vie même de l'Église, soit dans le cadre de la communauté groupée autour de l'évêque, soit dans les premiers essais de monachisme. La lumière qu'elle apporte au cœur s'identifie à la foi elle-même, à l'intelligence de la révélation biblique; elle porte essentiellement sur le Père comme Abba, sur le Fils comme Monogène, et sur les conséquences libératrices, dans la conduite morale du chrétien, de cette entrée adoptive dans l'intimité de la vie divine.

JEAN GRIBOMONT.

B. PÈRES LATINS

« Lorsqu'il s'agit du dogme de la Trinité, l'Occident a devancé l'Orient dans les essais de systématisation méthodique » (G. Bardy, art. *Trinité*, DTC, t. 15, 1950, col. 1681). En pneumatologie, ce qui caractérise cette systématisation occidentale c'est l'effort réalisé pour établir les rapports entre le caractère propre du Saint-Esprit et sa fonction sanctificatrice; cet effort atteint son point culminant dans la doctrine augustinienne de l'Esprit-Charité. On esquissera ce développement, sans entrer plus qu'il n'est nécessaire dans la dogmatique concernant l'Esprit Saint.

1. Jusqu'au concile de Nicée (325). — Contre Praxéas, qui identifiait le Fils avec le Père, *Tertullien* est amené à parler du Saint-Esprit par besoin d'harmonie plus que de polémique (*Adversus Praxean* 2, 1-4; PL 2, 156-157, et CC 2, 1160-1161). Dans le baptême, nous avons confessé l'Esprit comme un « troisième » (8-9; PL 2, 163-164, et CC 2, 1168-1169).

Cet esprit, « qui anime toutes choses » (*Apologeticum* 48, 7; PL 1, 524, et CC 1, 167; cf M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 339), agissait, dans la création du premier homme, comme le ministre confidentiel de Dieu le Père (*Adversus Praxean* 12, 3; PL 2, 168, et CC 2, 1173). Il était donné à Adam, qui pourtant le perdait par son péché (*De baptismo* 5, 7; PL 1, 1206a, et CC 1, 282). Mais il repose sur le nouvel Adam, le Christ (*Adversus Marcionem* III, 17, 3-4; PL 2, 344-345, et CC 1, 530), qui, après sa glorification, répand sur les siens ce don, *munus*, et cette onction que lui-même a reçue du Père (*Adversus Praxean* 30, 5, PL 2, 196, et CC 2, 1204; *De praescriptione haereticorum* 13, 5; PL 2, 26-27, et CC 1, 198). Au baptême, ou plus exactement par l'imposition des mains qui suit le baptême, cet Esprit est donné aux fidèles (*De baptismo* 7-8; PL 1, 1206-1209, et CC 1, 282-283) comme une onction pour le combat (*Ad martyras* 3, 4; PL 1, 624b, et CC 1, 5), comme l'héritage paternel (*De pudicitia* 9, 9; PL 2, 997c, et CC 2, 1297), comme la lumière par

laquelle nous connaissons le Christ et le Père (*De anima* 1, 4; PL 2, 647b, et CC 2, 782). Abreuvés de cet Esprit unique, les chrétiens sont constitués frères (*Apologeticum* 39, 9; PL 1, 471, et CC 1, 151; *De paenitentia* 10, 4; PL 1, 1245a, et CC 1, 337).

Ces idées que Tertullien puise dans saint Irénée seront reprises par un Novatien, un saint Cyprien, un Phébade d'Agen, un Grégoire d'Elvire et par les traités du pseudo-Cyprien. Mais, tandis que Tertullien, en ses œuvres montanistes surtout, insiste sur le rôle de l'Esprit dans l'Église entière et dans un christianisme toujours plus parfait (*De virginibus velandis* 1, 4-7; PL 2, 889-890, et CC 2, 1209-1210), Novatien, dans une page magnifique, le célèbre comme la source des vertus individuelles (*De Trinitate* 29; PL 2, 944-946; éd. W. Y. Fausset, Cambridge, 1909, p. 110-111). Cyprien approfondit la doctrine du rôle unifiant de l'Esprit dans l'Église. Parce que tous sont « animés » par cet Esprit (*Ad Donatum* 4; PL 4, 201a; éd. G. Hartel, CSEL 3,1, 1868, p. 6; *De catholicae Ecclesiae unitate* 5; PL 4, 502a; CSEL 3,1, p. 214), tous sont tenus à la concorde (*De dominica oratione* 23; PL 4, 535bc, et CSEL 3,1, p. 284). Cette unité n'est pas seulement morale : elle a une portée mystique, car elle découle de cette unité divine, par laquelle le Père, le Fils et l'Esprit ne font qu'un, *unum* (*De cath. Ecclesiae unit.* 6; PL 4, 504a, et CSEL 3,1, p. 215; *Ep.* 74, 4; PL 3, 1131ab, et CSEL 3,2, p. 802).

Tertullien, suivi par Novatien, essaie de pénétrer la relation de l'Esprit avec le Père et avec le Fils. L'Esprit est donné aux hommes par le Fils, qui le reçoit du Père. Il occupe la troisième place, c'est donc qu'il prend origine du Fils, comme celui-ci du Père : « L'Esprit procède du Père par le Fils » (*Adversus Praxean* 4, 1; PL 2, 159b, et CC 2, 1162). Aussi Tertullien donne-t-il une extension nouvelle à la comparaison déjà traditionnelle, du soleil et de son rayon, de la source et du fleuve :

> Car l'Esprit est le troisième à partir du Père et du Fils, comme le fruit issu du rejeton est troisième depuis la racine, comme le canal dérivant du fleuve est troisième depuis la source, comme l'extrémité du rayon est troisième depuis le soleil. Mais il n'est pas différent de son origine *(matrix)*, dont dérivent ses propriétés. Ainsi la Trinité, qui, par des degrés intimement liés, prend son origine du Père, ne nuit pas à la monarchie et sauvegarde l'économie (de la distinction des personnes) (*ibidem*, 8, 7; PL 2, 164a, et CC 2, 1168).
>
> Les trois sont des sujets distincts *(alius)*, mais indivisiblement unis *(unum)* par l'identité de substance (*ibidem*, 25, 1; PL 2, 187-188, et CC 2, 1195; cf Novatien, *De Trinitate* 16, PL 3, 914-917, et éd. citée, p. 55-56, comparé à 15, PL 3, 911, et éd. citée, p. 52; Phébade d'Agen, *Contra arianos* 22, PL 20, 30ab).

Après des déclarations aussi nettes sur l'Esprit troisième Personne, — les citations pourraient être multipliées —, on est étonné de lire des passages, où l'Esprit semble identifié à la divinité du Christ. « L'Esprit est dans la Parole » et lui donne consistance (*Adversus Praxean* 7, 3-4, et 8, 4; PL 2, 162a, 163b, et CC 2, 1166-1167). Le Dieu qui s'est incarné n'est pas le Père, comme le voudraient les sabelliens, « mais la Parole et l'Esprit qui, avec la Parole, est né de la volonté du Père » (27, 6; PL 2, 190c, et CC 2, 1199; cf 26, 3-4; PL 2, 189a, et CC 2, 1196-1197). Cette manière de parler reflète-t-elle une conception « binitaire » ou est-elle une simple équivoque, le mot Esprit pouvant signifier ou la troisième Personne ou la nature divine?

Nous ne pouvons entrer dans ce problème. Pour Tertullien, la seconde réponse semble plus probable. Il est significatif que dans ces passages il n'use pas du composé Saint-Esprit, ni du nom de Paraclet. Quoi qu'il en soit, cette manière de parler a pesé lourdement sur la doctrine du siècle suivant. Pour Cyprien (?), « le Saint-Esprit s'est revêtu de chair » (*Quod idola dii non sint* 11; PL 4, 578b, et CSEL 3,1, p. 28), et plusieurs écrits du pseudo-Cyprien semblent ignorer toute distinction entre l'Esprit Saint et celui qui s'est incarné (*De montibus Sina et Sinai* 3-4; PL 4, 910-912, et CSEL 3,2, p. 106-108; *Ad Vigilium* 7; PL 6, 54c, et CSEL 3,3, p. 128). Le point culminant de cette identification est atteint chez Lactance (*Divinae institutiones* IV, 6, 1, et 8, 1; PL 6, 461a, 465-466; éd. S. Brandt, CSEL 19, 1890, p. 286, 295), à qui saint Jérôme en fera grief (*In epistolam ad Galatas* 2, 4, PL 26, 373c; *Ep.* 84, 7; PL 22, 748, et éd. I. Hilberg, CSEL 55, 1912, p. 128), et surtout dans le symbole attribué au concile occidental de Sardique (343) : « Nous croyons et acceptons le Paraclet, le Saint-Esprit... Ce n'est pas lui qui a souffert, mais l'homme dont il s'est revêtu. »

Traduction grecque dans Théodoret, *Histoire ecclésiastique* II, 8 (6), 48; PG 82, 1016b; éd. L. Parmentier, GCS, 1911, p. 117. Le texte latin, qui semble une rétroversion du grec, a rendu le passage ambigu, intentionnellement sans doute, cf C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima*, t. 1, fasc. 2, pars 4, Oxford, 1939, p. 653. Le symbole a été patronné et peut-être composé par Ossius de Cordoue, cf V. de Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington, 1954, p. 362-376.

2. **Autour de 360 : le propre de l'Esprit.** — Des traces de cette ambiguïté se trouvent jusqu'à la fin du 4e siècle et contraignent les docteurs catholiques à réfléchir sur ce qui est propre au Saint-Esprit. Cette réflexion se montre singulièrement féconde.

Eusèbe de Verceil reconnaît que le nom de saint et d'esprit convient à toute la Trinité. Cependant, le Saint-Esprit est bien une Personne distincte du Père et du Fils. Il n'engendre pas, il ne naît pas, mais il « procède du Père », c'est sa propriété (*De Trinitate* 1, 51-52; PL 62, 243d-244a, et CC 9, 15; 4, 30, PL 62, 267c-268a, et CC 9, 64). D'autre part, la réflexion sur le nom du Saint-Esprit semble avoir aidé Eusèbe à formuler vigoureusement la doctrine de la périchorèse des personnes : comme le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, « le Saint-Esprit lui aussi est dans le Père et dans le Fils mutuellement et subsistant en lui-même » (5, 46; PL 62, 274c, et CC 9, 76). Car l'Esprit Saint n'a rien, — son nom l'insinue —, qui ne soit dans le Père et le Fils.

Hilaire de Poitiers part également de l'observation que, selon l'usage de l'Écriture, le Père et le Fils peuvent légitimement être appelés esprit et saint (*De Trinitate* 2, 30, PL 10, 70-71), tandis que le Saint-Esprit est, « sur l'autorité du Père et du Fils eux-mêmes », un troisième avec eux (2, 29, 69a; « Patre et Filio auctoribus » ne se traduit pas « le Père et le Fils sont les auteurs du Saint-Esprit », comme le fait A. Palmieri, DTC, t. 5, col. 800). L'Évangile de Jean dit que l'Esprit procède du Père; cette procession n'est pas une naissance, car il n'y a qu'un seul Fils (12, 55-56, 469-471). Mais l'Évangile ajoute qu'il reçoit du Fils. Or, l'Esprit étant divin ne peut rien recevoir d'accidentel. Il ne reçoit que cette substance divine, que le Fils reçoit du Père. Ici Hilaire rejoint la formule de Tertullien : le Saint-Esprit procède du Père par le Fils (8, 19-20, 250-252; cf Ambrosiaster, *Liber quaestionum veteris et novi Testamenti* 125, 2-8; PL 35, 2373-2374; éd. A. Souter, CSEL 50, 1908, p. 385-387).

Pour décrire la propriété personnelle du Saint-Esprit, Hilaire dispose encore du nom de « don », *munus*. Il est le « don universel » de l'espérance parfaite, communiqué aux fidèles. En ce don, nous avons « la jouissance », *usus*, de Dieu et de la vie éternelle (*De Trinitate* 1, 36,

PL 10, 48c; 2, 1, 51a; 2, 29, 70ab). Cet Esprit-Don, qui a rempli le Christ, est par lui répandu sur nous; il est la semence de notre régénération, la lumière de notre foi et l'onguent qui nous embrase. Il nous rend participants de la nature divine, nous constitue temples de Dieu, nous fait adorer le Père en connaissance et en liberté et nous donne le gage de la vie éternelle (2, 31-35, 71a-75a, et ailleurs). Ces fruits de l'Esprit se retrouvent chez tous les auteurs de l'époque, Eusèbe de Verceil, Zénon de Vérone, Grégoire d'Elvire, Damase, l'Ambrosiaster. Mais le nom de don reste à peu près exclusivement propre à Hilaire : seul Grégoire d'Elvire l'emploie (*Tractatus* 20, éd. A.-C. Vega, El Escorial, 1944, p. 200), avant qu'Augustin ne le reprenne.

Une autre appellation semble avoir joui d'une certaine faveur. Hilaire avait appelé le Saint-Esprit « l'unité » ou « le lien de la Trinité » (*Opus historicum* B II, 11, 4; PL 10, 656c; éd. A. Feder, CSEL 65, 1916, p. 153; *Hymnus de Christo*, *ibidem*, p. 223); des expressions semblables se lisent chez Marius Victorinus et d'autres.

Leur origine est incertaine. Chez les grecs, après Athénagore (*Supplicatio* 10, PG 6, 909a) et avant Épiphane (*Ancoratus* 7,1; PG 43, 28ab; éd. K. Holl, GCS 1, 1915, p. 13; = *Panarion* LXXIV, 11, 7; PG 42, 496c, et GCS 3, 1931, p. 329; cf LXII, 4, 2; PG 41, 1053d, et GCS 2, 1922, p. 392), on ne trouve rien de semblable. Peut-être le fait que bon nombre de ces expressions appartiennent à des textes poétiques peut-il faire penser à une réminiscence liturgique; mais la date de la clausule « in unitate Spiritus Sancti » est controversée (J. A. Jungmann, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 72, 1950, p. 481-486; B. Botte, dans *La Maison-Dieu* 23, 1950, p. 49-53; au dossier réuni par B. Botte ajouter : Chromatius d'Aquilée, *Praefatio orationis dominicae*, PL 74, 1093a, et CC 9, 447; S. Augustin, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 67, 1, PL 40, 66c; *De Genesi ad litteram* 1, 2, PL 34, 221ab).

Le sens de ces expressions n'est pas moins obscur. Parfois on pourrait y voir l'ancienne confusion entre la Personne de l'Esprit Saint et la divinité commune. Le plus souvent il s'agit nettement de la troisième Personne, conçue comme le lien d'unité entre Père et Fils. En réfléchissant sur ce nom d'Esprit Saint, qui pouvait convenir à chaque Personne, y aurait-on découvert l'indice que le Père et le Fils trouvent en lui une unité d'ordre personnel? Le Saint-Esprit, qui procède des deux, serait comme une sorte de point de rencontre personnelle. L'idée d'un échange vital entre le Père et le Fils, par lequel le Fils naissant du Père se retourne vers lui, n'était pas nouvelle en théologie latine (Novatien, *De Trinitate* 31, PL 3, 949-952, et éd. Fausset, p. 122), et à cette époque elle revient, associée à la Personne du Saint-Esprit, sous la plume de Victorinus, de Zénon et du pseudo-Vigile.

« Ce Père, tout en conservant son propre état, a engendré le Fils comme un autre lui-même (totum se reciprocavit in Filium)... Et l'un exulte dans l'autre, resplendissant avec la plénitude du Saint-Esprit dans la coéternité une et originelle » (Zénon, *Tractatus* II, 3, PL 11, 391b-392a; pour l'exultation divine dans l'Esprit : I, 2, 9, 279-280; II, 5, 1, 398-400).

Suit la comparaison de deux océans qui, tout en restant distincts, mélangent leurs flots en un échange de largesse et ainsi rehaussent leur beauté. L'auteur du 8e livre du *De Trinitate*, édité sous le nom de Vigile de Thapse, a une comparaison analogue : le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme de deux pièces de bois embrasées jaillit une flamme unique (*De Trinitate* 8, 9; PL 62, 287b, et CC 9, 116-117).

Marius Victorinus, dans les mêmes années qu'Hilaire, essaie de scruter le mystère de la Trinité, en utilisant une philosophie de type néoplatonicien. Dieu (le Père) est l'Un, qui transcende toute détermination (*Adversus Arium* 4, 19, PL 8, 1127), qui se circonscrit lui-même, « seipsum circumterminavit » (1, 31, 1064a), et se pose en Vie, — la Personne du Fils —, et en Intelligence, — le Saint-Esprit : « Vivre, c'est le Christ; comprendre, c'est l'Esprit » (1, 13, 1048b). D'accord avec le principe néoplatonicien, d'après lequel de l'Un ne saurait prendre origine qu'une seule procession, Victorinus affirme que le Fils et l'Esprit procèdent d'un seul mouvement divin *(ibidem)*. D'autre part cependant, il distingue le Fils et l'Esprit comme *progressio* et *regressus*, descente et montée (*De Trinitate hymnus* 3, 1144a; cf *Adversus Arium* 1, 51, 1080ab). Sa conception est sans doute celle-ci : le Père engendre son Fils en Vie divine. Mais toute vie spirituelle consiste, d'après le principe plotinien, dans le retournement par réflexion vers sa source et dans l'union avec elle (R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 84-85). Ainsi le Fils, né du Père, vit en s'unissant au Père par la connaissance. Ce retournement du Fils, c'est la Personne de l'Esprit Saint. L'appellation de « connexion du Père et du Fils », donnée au Saint-Esprit (*De Trinitate hymni* 1 et 3, 1139d, 1143d, 1146b), est à entendre en ce sens.

Quoi qu'il en soit de la valeur de ces spéculations, elles ont stimulé la réflexion de Victorinus sur le rôle de l'Esprit dans l'œuvre du salut. Notre salut consiste en ce que « nous retournons vers le Père et vers l'origine » (*In epistolam ad Galatas* II, 5, 13, 1191c), par une vie spirituelle, qui est : « penser à Dieu, espérer en Dieu, avoir l'âme tendue vers Dieu, aspirer au Père, connaître la voie de l'immortalité qui est le Christ » (*In epistolam ad Ephesios* I, 2, 11, 1256d).

Le principe de cette vie est le Saint-Esprit, qui opère notre régénération dans le baptême (*Adversus Arium* 4, 16, 1111-1112), nous fait connaître le Père (*In ep. ad Galatas* II, 4, 9, 1180) et ainsi forme le Christ en nous (II, 4, 19, 1184). Car si la vie véritable du Fils consiste en cette connaissance qui se tourne vers le Père, nous devenons, nous aussi, par cette connaissance, des fils adoptifs, « fils par le Fils » et « dans le Fils », « en vertu du Saint-Esprit, que le Père envoie dans nos cœurs, et par lequel nous nous hâtons vers le Père » (II, 4, 6, 1178bc; cf *In ep. ad Ephesios* I, 1, 3, 1237cd).

Le Christ parce qu'il connaît Dieu, est le Verbe de Dieu. Et l'Esprit, parce que le Christ nous est donné, nous donne de connaître Dieu par lui-même. Il s'ensuit que nous aussi nous sommes verbe, (orientés) vers le Christ et vers Dieu. C'est pourquoi nous sommes appelés connaissants (cognitores= gnostiques?). Mais, puisque le connaissant appartient à celui qui est connu, il suit que celui qui est connu est père, et le connaissant fils. Si cela est vrai, parce que nous connaissons le Père par Jésus, nous devenons son verbe en vertu de cette connaissance, et par conséquent, en fils, nous crions : *Abba Père* (*In ep. ad Galatas* II, 4, 6, 1179ab).

En nous faisant connaître le Père, l'Esprit nous constitue fils de Dieu et l'unique corps de l'Église (*In ep. ad Ephesios* I 3, 6, 1264ab; *In ep. ad Philippenses* 2, 1, 1204ab), qui est le Christ lui-même : « Recevant l'Esprit du Christ, vous êtes un, vous êtes le Christ » (*In ep. ad Galatas* II, 3, 28-29, 1173). « Le Saint-Esprit est la consommation, la perfection, la pleine libération » (*In ep. ad Ephesios* I, 1, 13, 1246), parce qu'il est notre union au Fils et, dans le Fils, au Père.

3. Sous l'influence grecque (vers 400). — Le premier auteur latin à écrire tout un ouvrage sur le

Saint-Esprit est saint *Ambroise*. Dans son traité *Sur la foi*, il avait vigoureusement affirmé que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, bien que trois Personnes distinctes, ne sont qu'un seul Dieu (*De fide* IV, 8, 91, PL 16, 634-635) et que leur unité n'affecte pas seulement quelque aspect particulier, mais embrasse la totalité de l'être divin (V, 3, 44, 658c). Peu après, dans son livre *Sur l'Esprit Saint*, il s'efforce de démontrer la véritable « divinité du Saint-Esprit » (*Ep.* 1, 7-9, 878-879).

La préoccupation polémique qui lui vient du monde grec, où la dispute avec Macédonius battait son plein, n'était pas favorable au développement de la doctrine sur la propriété personnelle de l'Esprit Saint. Ambroise sait que l'Esprit procède du Père et du Fils (*De Spiritu Sancto* I, 11, 120, PL 16, 733a; cf *Expositio in ps.* 61, 9; PL 14, 1170c; éd. M. Petschenig, CSEL 64, 1919, p. 383), et qu'il reçoit du Fils (*Expositio evangelii sec. Lucam* VIII, 18, 66; PL 15, 1785c, et CC 14, 323), mais il en conclut uniquement l'unité de substance et il ne voudrait voir que l'économie du salut dans le mot évangélique « l'Esprit recevant du Christ » (*De Spiritu Sancto* III, 16, 115, PL 16, 804a). L'Esprit est le fleuve qui sort de la source du Père; et Ambroise se hâte d'ajouter que le nom de source convient aussi à l'Esprit, comme celui de fleuve au Père (I, 15-16, 152-161, 739-741). Que le Saint-Esprit ait opéré la conception de la chair du Christ et la régénération baptismale, ne sert qu'à démontrer sa force créatrice et son égalité au Père et au Fils (II, 5, 41, 751b; III, 10, 64-65, 791). Cette préoccupation risque de niveler toutes les expressions qui pourraient exprimer la propriété de chaque Personne.

Ambroise écrit cependant de belles pages sur l'œuvre du Saint-Esprit. Au commencement, le Père, avec le Fils et l'Esprit, a formé l'homme à l'image de l'Image et lui a insufflé la grâce de l'Esprit. L'homme ayant perdu ce don, l'Image s'est faite homme et après sa résurrection a communiqué son Esprit aux disciples (*Expositio in ps. 118*, 10, 16-17; PL 15, 1335-1336; éd. M. Petschenig, CSEL 62, 1913, p. 212-214). Cet Esprit descend sur l'eau baptismale et féconde l'Église (*Exp. evang. sec. Lucam* II, 1, 7; PL 15, 1555b, et CC 14, 33; *De sacramentis* II, 5, 14; PL 16, 427cd; éd. O. Faller, CSEL 73, 1955, p. 31). Il opère notre sanctification (*De sacramentis* I, 5, 15; PL 16, 422a, et CSEL 73, p. 22), restaure la similitude originelle (*Exp. evang. sec. Lucam* I, 1, 37; PL 15, 1548c, et CC 14, 25), nous constitue fils adoptifs et temples de Dieu (*De Spiritu Sancto* II, 7, 64-67, PL 16, 756-757; cf I, 11, 122-123, 733c).

Par la grâce du Saint-Esprit nous connaissons le Christ et en lui le Père (*ibidem*, III, 22, 167, 814-815). L'Esprit est la nuée lumineuse qui n'obscurcit pas, mais infuse la foi et révèle les secrets divins (*Exp. evang. sec. Lucam* VII, 9, 19; PL 15, 1704c, et CC 14, 221). Il est le sceau qui nous imprime l'empreinte de l'Image (*De virginibus* I, 8, 48, PL 16, 202ab) et, nous signant avec le don septiforme, nous donne de vivre spirituellement et selon l'Image (*De sacramentis* III, 2, 8; PL 16, 434a, et CSEL 73, p. 42; cf *Exp. in ps. 118*, 19, 28; PL 15, 1477-1478, et CSEL 62, p. 436). « Toute grâce est dans l'Esprit Saint » (*De Spiritu Sancto* I, 12, 127, PL 16, 734b), car cette charité du Père et du Fils, qui nous est communiquée par l'incarnation et la croix, est le fruit de l'Esprit (128-131, 734-735). Celui donc « qui reçoit l'Esprit embrasse le Christ » (*Ep.* 41, 15, PL 16, 1117b); l'Esprit nous met en état de sobre ébriété et nous rend stables dans le Christ (*De sacramentis* V, 3, 17; PL 16, 449-450, et CSEL 73, p. 65). Enfin, l'Esprit opère cette paix, qui est l'Église (*Exp. evang. sec. Lucam* II, 3, 92; PL 15, 1587b, et CC 14, 73-74) et une participation à cette unité divine, qui unit le Père et le Fils (*De Paradiso* 5, 26; PL 14, 285bd; éd. G. Schenkl, CSEL 31, 1, 1897, p. 283; dans ce texte, nulle mention du Saint-Esprit).

Dans l'œuvre d'Ambroise les réminiscences de la tradition latine sont peu importantes : l'Esprit est donné (*De paenitentia* II, 4, 24; PL 16, 503b, et CSEL 73, p. 174; *De Spiritu Sancto* I, 18, PL 16, 708-709), il est « bon », parce que, « bien qu'inaccessible par nature, il se rend par bonté recevable *(receptibilis)* par nous » (*De Spiritu Sancto* I, 5, 72, 722a; S. Jérôme, *Interpretatio Didymi* 5, PL 23, 107c, et le pseudo-Vigile, *De Trinitate* IX, 32, CC 9, 141, diront *capabilis*); il insiste sur le fait que l'Esprit se donne (*De Spiritu Sancto* I, 18, PL 16, 709; *Apologia prophetae David* 14, 71; PL 14, 879c, et CSEL 32,2, p. 347). On croit entendre encore un écho de la tradition latine, quand Ambroise parle de la *copula Trinitatis* (*Exp. in ps. 118*, 19, 37; PL 15, 1481a, et CSEL 62, p. 441; *De Spiritu Sancto* I, 4, 55, PL 16, 718a), mais c'est l'unique substance divine qui est désignée et non plus l'Esprit Saint.

L'œuvre d'Ambroise est d'une grande importance dans le développement de la pneumatologie latine. Il a traqué sans relâche les derniers vestiges de subordinatianisme. Il a fortement souligné que l'Esprit Saint fait tout ce que font le Père et Fils, que leur opération, et en conséquence leur substance, est unique et identique. Cette préoccupation recèle cependant le danger de réduire à une apparence tout ce que l'Écriture et la tradition attribuaient en propre à la Personne du Saint-Esprit : « Partout le Père, le Fils et le Saint-Esprit, une opération, une sanctification, quoique quelque chose *semble* être comme spéciale ... » *(De sacramentis* VI, 2, 5; PL 16, 455b, et CSEL 73, p. 73-74). Ambroise ne dispose pas d'un apparat théologique suffisant pour expliquer que, dans une opération identique, il y a des attributions propres à chaque Personne, qui laissent entrevoir sa propriété personnelle. La seule propriété de l'Esprit Saint qu'Ambroise reconnaît, est la procession du Père et du Fils, sans être d'ailleurs aucunement mise en relief. Sous l'influence de la problématique grecque, la tradition latine est menacée d'étouffement.

Très caractéristique est le petit traité de *Nicétas de Rémésiana* (*De Spiritu Sancto*, PL 52, 853-864; éd. A.-E. Burn, Cambridge, 1905, p. 18-38). Les chapitres 7-16 résument avec originalité l'argumentation d'Ambroise. L'exposé sur la propriété personnelle de l'Esprit Saint se lit dans les chapitres précédents : il procède du Père d'une manière ineffable, qui n'est pas une génération, et il est le sanctificateur de toutes choses (c. 2-5; PL 52, 853-857, et éd. citée, p. 19-25; cf *De Symbolo* 7-9; PL 52, 870-871, et éd citée, p. 45-47). La juxtaposition des deux parties est flagrante (cf 6, 857ab et p. 25) : tradition latine et problématique grecque se trouvent côte à côte, sans être réconciliées.

Chez plusieurs contemporains, qui dépendent des grecs ou d'Ambroise, toute trace de la doctrine latine a disparu. Il en résulte ce qu'on pourrait appeler un nominalisme trinitaire : on professe la distinction des Personnes, mais on n'arrive pas à donner un contenu réel à la propriété personnelle de l'Esprit Saint. Ainsi Rufin d'Aquilée (*Commentarius in Symbolum* 35, PL 21, 372-373), Victrice de Rouen (*De laude sanctorum* 4, PL 20, 446), Pierre Chrysologue (*Sermo* 57-62, PL 52, 357-

375). Saint Jérôme, dans un commentaire sur le mandat baptismal, est formel (*Tractatus de ps. 91*, CC 78, 428). De ces auteurs, seul Victrice répète que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (le texte de Rufin a été interpolé : cf éd. J. N. D. Kelly, coll. Ancient Christian Writers 20, Westminster, Maryland, 1955, p. 134, n. 216).

4. Saint Augustin : le Saint-Esprit Charité. — 1° En étudiant la doctrine trinitaire d'Augustin, on s'expose à de graves méprises, si on l'isole de ses maîtres latins ou si on isole le *De Trinitate* du reste de son œuvre. Baptisé par Ambroise, Augustin a hérité de lui la préoccupation de sauvegarder l'unité de Dieu, qui se manifeste dans l'inséparabilité de l'opération créatrice et sanctificatrice des trois Personnes. Le but principal du *De Trinitate* est de justifier « l'unité de la Trinité » (I, 3, 5, PL 42, 822c). Cette unité est le principal point de comparaison des analogies psychologiques elles-mêmes (IV, 21, 30, 909-910; cf *Sermo* 52, 6-10, PL 38, 360-364).

On reconnaît en outre des réminiscences d'Eusèbe de Verceil et surtout d'Hilaire. L'influence de celui-ci ne se restreint pas à la citation de la fameuse formule trinitaire (*De Trinitate* VI, 10, 11, PL 42, 931). Les expressions hilariennes (*aeternitas*, *species*, *donum*, *usus*) reviennent depuis les premiers jusqu'aux derniers ouvrages d'Augustin (vg *Ep.* 11, 3-4; PL 33, 76-77, et éd. A. Goldbacher, CSEL 34, 1, 1895, p. 27-28; *De civitate Dei* XI, 24-25 et 28; PL 41, 337-339 et 341-342 : CC 48, 343-345 et 347-349). *Donum* est la dénomination de beaucoup la plus fréquente (relevé par F. Cavallera, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 2, 1930, p. 368-370). Nous trouvons encore, dans des ouvrages antérieurs au *De Trinitate*, la conception du Saint-Esprit comme « lien » entre Père et Fils, leur « concorde », leur « communion », leur « union ». Dans ce contexte, pétri de réminiscences latines, le nom de *Charité* se lit une douzaine d'années avant qu'Augustin n'entreprenne son *De Trinitate* (*De musica* VI, 17, 56, PL 32, 1191c; *De agone christiano* 16, 18, PL 40, 300a; *De fide et symbolo* 8, 19, PL 40, 191d; *De quantitate animae* 34, 77, PL 32, 1077d).

Il y a enfin l'influence de Marius Victorinus, dont l'exemple a stimulé Augustin à approfondir le dogme trinitaire à l'aide d'analogies métaphysiques.

Car, et c'est la seconde remarque préliminaire, il s'agit pour Augustin d'analogies métaphysiques plutôt que de psychologie trinitaire. Le *De Trinitate*, avec sa riche analyse psychologique, est chronologiquement encadré de textes, qui cherchent les vestiges de la Trinité dans la structure trinitaire de l'être créé. A comparer des textes cités (comme ceux du *De musica* VI, 17, 56, et *Epist.* 11, 3, avec *De Trinitate* VI, 10, 12, PL 42, 932, et *De civitate Dei* XI, 24; PL 41, 337-338; CC 48, 344), la structure de la pensée reste homogène. En conséquence, la véritable intention du *De Trinitate* s'éclaire : l'analyse psychologique ne sert que de manuduction pour aider les fidèles à découvrir cette structure trinitaire de l'être créé dans cette suprême image créée de Dieu, qui est la fine pointe de l'âme, transparente à elle-même et illuminée par Dieu.

De ces deux observations découle une conclusion importante : la doctrine de l'Esprit-Charité a ses fondements, non dans la psychologie, qui n'intervient qu'en auxiliaire, mais dans une métaphysique et dans la tradition latine, à laquelle Augustin trouve de solides bases scripturaires.

2° Dans le sermon que, prêtre, Augustin donnait devant le concile d'Hippone (393), se trouve un passage fondamental pour sa pneumatologie. Il a appris, dit-il, de ses prédécesseurs que le propre du Saint-Esprit est d'être le don de Dieu, qui procède du Père sans en être fils, et il ajoute que quelques-uns ont vu en lui la communion même du Père et du Fils, la déité commune et la charité qu'ils se portent mutuellement (*De fide et symbolo* 9, 18-19, PL 40, 190-192). On reconnaît là les thèmes de la tradition latine; seul celui de charité est nouveau et il semble qu'Augustin y ait instinctivement synthétisé les thèmes traditionnels. Essayons de dégager les lignes, qui, entrelacées indéfiniment, ont convergé vers cette conception de l'Esprit-Charité et qui ne cessent de la renforcer.

Pour Augustin, « l'Esprit Saint est le *don* de Dieu, en tant que donné à ceux qui par lui aiment Dieu » (*De Trinitate* XV, 19, 35, PL 42, 1085-1086; argumentation scripturaire : 33-36, 1083-1086; cf *Sermo* 71, 16, 26, PL 38, 459; *De Trinitate* V, 15, 16, PL 42, 921 : solution des difficultés inhérentes à cette notion). Du concept de don plusieurs lignes conduisent à celui de Charité. D'abord le don suprême est bien celui de la charité par laquelle nous aimons Dieu et notre prochain : sans elle tous les autres dons ne valent rien et, par elle, nos péchés sont remis, nous sommes libérés, réconciliés avec Dieu, et nous jouissons de lui (*De Trinitate* XV, 18, 32, PL 42, 1082-1083). D'autre part, en cet Esprit-Don le Père et le Fils se donnent eux-mêmes : il est le gage, ou plutôt les arrhes, par lesquelles nous possédons le Père et le Fils, et nous reposons en eux (V, 12, 13, 919-920; *Sermo* 23, 8-9, PL 38, 158-159).

L'Esprit Saint est *communion*. Augustin néglige l'identification entre l'Esprit et la déité. Il maintient qu'il est « la communauté des deux » et « en un certain sens la société du Père et du Fils » (*In Joannis evangelium* 99, 7; PL 35, 1889; CC 36, 586; *Sermo* 71, 20, 33, PL 38, 463-464). Non seulement il porte un nom commun, mais il est l'Esprit de chacun d'eux, procédant du Père « principalement » et du Fils en vertu de sa génération (*De Trinitate* XV, 17, 29, PL 42, 1081a). C'est précisément parce qu'il est la communion divine, qu'il est notre communion avec Dieu et entre nous : « Le Père et le Fils ont voulu que nous ayons communion entre nous et avec eux par ce qui leur est commun, et ils ont voulu nous rassembler en l'unité par ce don, qui leur est commun » (*Sermo* 71, 12, 18, PL 38, 454b).

Augustin retrouve la conception de Cyprien : la communion des fidèles dans l'Église découle de la communion trinitaire; inversement, la communion ecclésiastique, organisée et hiérarchique, est le « sacrement » de l'unité de l'Esprit. C'est pourquoi le mot de *paix*, lourdement chargé d'associations canoniques, peut désigner le Saint-Esprit. Non seulement il est la paix qui nous réconcilie avec le Père et le Fils (*Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 11, PL 35, 2095), mais encore « la paix de l'unité », qui unit Père et Fils (*In Joannem* 14, 9; PL 35, 1508, et CC 36, 147; *De Trinitate* VI, 9, 10, PL 42, 930-931; très caractéristique l'application à la vie trinitaire d'*Éph.* 4, 3, dans *De Trinitate* VI, 5, 7, 928a). Il n'y a plus qu'un pas à faire pour atteindre l'Esprit-Charité. Car le noyau intérieur, la *res*, de la communion ecclésiastique est la charité et il n'y a pas de parfaite communication entre les personnes qui ne soit charité.

En troisième lieu, l'Esprit Saint est jouissance, le *usus* d'Hilaire. Ici, les considérations métaphysiques et psychologiques jouent un rôle plus prononcé. En

tout être, Augustin reconnaît une sorte de loi de gravitation, par laquelle il cherche sa place et l'équilibre de ses éléments pour s'y reposer (*De musica* VI, 17, 56, PL 32, 1191; *Ep.* 11, 3, *loco cit.*; *De Trinitate* VI, 10, 12, PL 42, 932). Le principe d'harmonie et de bien-être, — avec toutes les nuances de ce mot —, dans les êtres spirituels, c'est leur amour : « Mon poids, c'est mon amour; où que je sois porté, c'est lui qui m'emporte » (*Confessiones* XIII, 9, 10, PL 32, 849a; cf *De civitate Dei* XI, 28; PL 41, 341-342, et CC 48, 348). Cet amour, par lequel nous sommes élevés vers Dieu et en qui nous trouvons notre repos, c'est l'Esprit Saint, « le don en qui nous jouissons du repos, en qui nous jouissons de Vous » (*Confessiones*, *loco cit.*, 848d; cf *Ep.* 11, 4; PL 33, 76-77, et CSEL 34, 1, p. 28). On ne se repose et on ne jouit, en effet, que dans ce qu'on aime (*De fide et symbolo* 9, 19, PL 40, 192; *De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1094). Et voici la transposition à la vie divine :

> Ainsi, l'ineffable embrassement du Père et de l'Image ne va pas sans jouissance, sans charité, sans joie. Cette dilection, ce plaisir, cette félicité.., Hilaire l'a appelé de façon concise *jouissance*, et c'est, dans la Trinité, le Saint-Esprit. Non engendré, il est la suavité du générateur et de l'engendré, il inonde de sa libéralité, de son abondance immense, toutes les créatures selon leur capacité (*De Trinitate* VI, 10, 11, PL 42, 932a).

Enfin Augustin donne une justification scripturaire explicite du nom de *Charité* (*De Trinitate* XV, 17, 27-32, 1079-1083; 19, 37, 1086-1087; cf *De fide et symbolo* 9, 19, PL 40, 192; *Sermo* 265, 9, PL 38, 1223c; *De civitate Dei* XI, 24; PL 41, 337-338, et CC 48, 343-344) : saint Jean nous dit que « Dieu est charité » et que « la charité est de Dieu ». La charité donc est Dieu de Dieu. Mais cette qualification convient au Fils et à l'Esprit. Duquel parle-t-il donc? L'apôtre poursuit : l'amour que Dieu nous porte nous fait aimer notre prochain et, en aimant le prochain, le Dieu-Charité habite en nous. Or, c'est la possession du Saint-Esprit qui nous assure de la présence de Dieu. « C'est donc ce Saint-Esprit, de qui il nous donne, qui nous fait demeurer en Dieu et qui fait demeurer Dieu en nous : or, c'est là l'œuvre de l'amour. C'est donc le Saint-Esprit qui est le Dieu-Amour » (*De Trinitate* XV, 17, 31, PL 42, 1082c; cf *In Epistolam Joannis* 7, 6, PL 35, 2031-2032).

La charité fraternelle est l'œuvre en nous du Dieu-Charité; lequel nous est donné par la charité de Dieu à notre égard. C'est ce que lit encore Augustin dans *Rom.* 5, 5 sur l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs. Dans la controverse pélagienne, ce verset servira à démontrer que notre amour envers Dieu est un don de la grâce. Dans nos contextes, l'expression conserve son ambiguïté : l'amour de Dieu c'est l'amour de Dieu pour nous, amour-don identifié à l'Esprit Saint, et, en même temps, c'est notre amour pour Dieu, œuvre en nous de l'effusion du Dieu-Amour : « Le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, étant lui-même amour. L'homme, en effet, n'a pas en lui de quoi aimer Dieu, s'il ne le reçoit de Dieu » (*De Trinitate* XV, 17, 31, PL 42, 1082cd).

Partout la même dialectique. L'amour par lequel le Père et le Fils s'embrassent et communiquent entre eux, se répand en nous, nous fait aimer Dieu et communiquer avec nos frères dans l'Église. Et cet amour fraternel, effusion en nous de l'Esprit-Amour, nous révèle la propriété personnelle de l'Esprit. Pour Augustin, la vie surnaturelle est une véritable participation à la vie trinitaire; et cette participation consiste dans la communication amoureuse de la communion qui est « la charité substantielle et consubstantielle » du Père et du Fils (*In Joannis evang.* 105, 3; PL 35, 1904d; CC 36, 604).

Cette propriété personnelle du Saint-Esprit explique son rôle dans l'économie du salut. Celui qui conjoint le Père et le Fils entre eux « nous établit dans leur union, utrumque conjungens nosque subjungens » (*De Trinitate* VII, 3, 6, PL 42, 938d). Et parce que toute sainteté consiste dans l'union à Dieu, « il n'y a pas de sanctification divine et véritable qui ne vienne de l'Esprit Saint » (*Sermo*, coll. Frangipane, 1, 17, dans *Miscellanea agostiniana*, t, 1, Rome, 1930, p. 184).

Sur le rôle du Saint-Esprit dans l'Église, il n'est pas besoin d'insister. C'est l'amour divin qui, comme le préfigure la Pentecôte (*Sermo* 266, 2, PL 38, 1225, etc), rassemble les fidèles. L'unité et la vie de l'Église ont pour source cette « âme », qu'est le Dieu-Charité (267, 4, 1231).

Le rôle du Saint-Esprit dans l'incarnation devient alors compréhensible : l'union hypostatique, par laquelle le Fils de Dieu devient homme, est la grâce absolue, prototype et source de toute grâce, et le don suprême de Dieu (*Enchiridion* 40, 12, PL 40, 252; 37, 11, 251; *De fide et symbolo* 4, 8, PL 40, 186; *De Trinitate* XV, 26, 46, PL 42, 1093-1094).

Ces textes appellent une dernière réflexion, qui éclaire le mystère de la grâce de l'Esprit. Par l'onction du Saint-Esprit, l'humanité de Jésus est assumée dans la personne du Fils, car l'Esprit Saint est la « donabilité » divine et, par conséquent, le principe de communication des autres Personnes. L'incarnation consiste en ce que le Père engendre son Fils dans l'humanité, c'est-à-dire qu'il étend à l'humanité l'amour paternel qu'il a pour son Fils : c'est là répandre le Saint-Esprit sur cette humanité. Le Fils, d'autre part, en s'unissant librement la nature humaine, étend sur elle son amour envers son Père, qui est toute la volonté du Fils. Par l'onction du Saint-Esprit, le Père donne son Fils à l'humanité, et le Fils vivifie cette humanité de sa propre vie filiale, c'est-à-dire de sa vie tout orientée vers le Père. L'union, par laquelle l'humanité est unie à la Personne du Fils, la constitue dans un rapport filial au Père; cette union et filiation sont identiquement effusion de l'Esprit Saint. L'opération de la Trinité est inséparable. Et notre participation à la grâce du Christ obéit à la même loi. Le Père aime en nous son Fils (*In Joannis evang.* 110, 5, PL 35, 1923; 111, 5, 1929; CC 36, 626 et 632) et le Fils vit en nous sa vie d'amour envers le Père. C'est l'effusion du Saint-Esprit qui nous constitue membres du Fils et nous fait avoir son Père pour Père. Se laisser guider par l'Esprit Saint c'est vivre en union avec le Christ et aller filialement au Père.

Voir *plus haut*, col. 1259-1260, les références générales au rôle sanctificateur de l'Esprit. — CC = Corpus christianorum.

M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, coll. Münsterische Beiträge zur Theologie 11, Munster, 1927. — S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima Corporis mystici*, II *Testimonia selecta e patribus latinis*, coll. Textus et documenta 7, Rome, 1932. — P.-Th. Camelot, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit « a Filio » ou « ab utroque »*, dans *Russie et chrétienté*, 1950, p. 179-192. — M. Simonetti, *La processione dello Spirito Santo nei Padri Latini*, dans *Maia*, nouv. série, t. 7, 1955, p. 308-324.

A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905. — M. Kriebel, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Marbourg, 1932; compte rendu par H. Koch, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 58, 1933, col. 228-230. — E. Evans, *Tertullian's Treatise against Praxeas*, Londres, 1948. — G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre*, coll. Beiträge zur historischen Theologie 21, Tubingue, 1956. — G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, coll. Paradosis 12, Fribourg, 1958.

A. d'Alès, *Novatien*, Paris, 1924. — M. Kriebel, *op. cit.*

A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922. — R. Hardowirjono, *S. Cypriaan : het Heil in de Kerk*, dans *Bijdragen*, t. 19, 1958, p. 1-21, 137-161.

E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, coll. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1, Stuttgart, 1932; comptes rendus de M. Schmaus, dans *Theologische Revue*, t. 32, 1933, col. 345-358, et de P. Henry, NRT, t. 59, 1932, p. 915-919. — P. Séjourné, art. *Victorinus*, DTC, t. 15, 1950, col. 2887-2954. — J. Vergara, *La teología del Espíritu Santo en Mario Victorino. Explicación teológico-filosófica*, dans *Ecclesiastica Xaveriana* (Bogota, Colombie), t. 6, 1956, p. 35-125.

A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, coll. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 3/2, Mayence, 1903. — P. Smulders, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, coll. Analecta gregoriana 32, Rome, 1944. — Ph. Wild, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, S. Mary, Illinois, 1950.

C. Martini, *Ambrosiaster*, coll. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 4, Rome, 1944.

Th. Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in LL. III de Spiritu Sancto*, Munich, 1902. — F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vol., Oxford, 1935. — W. Seibel, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, coll. Münchener theologische Studien 14, Munich, 1958.

M. Schmaus, *op. cit.* — F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de saint Augustin*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 31, 1930, p. 97-123; *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du De Trinitate*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 2, 1930, p. 365-387; t. 3, 1931, p. 5-19. — *De Trinitate*, éd. et traduction, dans *Œuvres de saint Augustin*, coll. Bibliothèque augustinienne 15-16, Paris, 1955, introd. E. Hendrikx, notes M. Mellet, P.-Th. Camelot, P. Agaësse, J. Moingt. — R. Tremblay, *Les processions du verbe et de l'amour humain chez saint Augustin*, dans *Revue de l'université d'Ottawa*, t. 24, 1954, p. 93-117. — F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, 2e éd., Paris, 1954. — S. J. Grabowski, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis, 1957. — F.-J. Thonnard, *Traité de la vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, Paris, 1959.

Pierre SMULDERS.

III. DANS LA LITURGIE

La liturgie s'inspire étroitement de la Bible dans le choix de la plupart de ses textes. Suivant en quelque sorte, au cours de l'année, le cycle des événements rédempteurs, la place qu'elle accorde à l'Esprit Saint y prolonge celle qu'on découvre déjà dans la Bible. La liturgie envisage spontanément l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et dans celle des fidèles, plus que dans son être et sa vie trinitaire. Cet être et cette vie ne sont atteints qu'à travers son action. C'est ce qui explique la marche de cet exposé qui part de la place de l'Esprit Saint dans la rédemption et s'achève par la vie trinitaire.

Ce chapitre s'en tient à la liturgie romaine. Les textes sur lesquels il s'appuie sont ceux des livres liturgiques actuels (pour le *Rituel*, éd. de 1952). Éventuellement, il sera fait appel aux sources et à l'histoire de ces textes; mais le point de vue n'est pas proprement historique.

Bibliographie générale. B. Neunheuser, *Der Heilige Geist in der Liturgie*, dans *Liturgie und Mönchtum*, t. 20, 1957, p. 11-33, reproduit, en le développant légèrement, un article paru dans *Theologie und Seelsorge*, t. 1, 1943 (= *Theologie und Glaube*, t. 35, 1943), p. 11-24. — C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di teologia liturgica generale*, Rome, 1957, p. 157-198, notamment p. 186-193 sur la place de l'Esprit dans les sacrements.

1. Liturgie et rédemption. — 2. Liturgie de l'initiation chrétienne. — 3. de la croissance de l'Église. — 4. de la vie chrétienne quotidienne. — 5. Liturgie, vie trinitaire et louange ecclésiale.

1. L'Esprit Saint et la rédemption selon la liturgie. — La liturgie décrit la place de l'Esprit Saint dans la rédemption lorsqu'elle commémore les phases de la vie du Christ où la Bible met son action en relief, et finalement l'envoi de l'Esprit au cinquantième jour après la résurrection. L'intérêt de cette constatation est double : d'une part, la liturgie se révèle en étroite dépendance de la Bible dont elle proclame les événements majeurs au cours de son cycle annuel; de l'autre, elle révèle que la vie ordinaire du peuple fidèle n'est pas purement pratique morale et sacramentelle, mais aussi contemplation des mystères rédempteurs.

1° Le récit de l'**Annonciation** selon *Luc* 1, 26-38, lu comme évangile le 25 mars, souligne que, dans la conception de Jésus, tout vient de Dieu et de son Esprit : « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre; c'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu ».

Cette fête, importée d'Orient en Occident, date du 7e siècle (cf M. Jugie, *La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif*, dans *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 129-152). Avant cette époque, une mémoire liturgique de l'Annonciation existait le mercredi des quatre-temps d'avent, où, alors comme aujourd'hui, le récit de Luc est lu à l'évangile. Il a été repris plus tard, en outre, pour la messe motive de la Vierge pendant ce temps.

L'oraison qui suit le *Salve Regina* à la fin de l'office quotidien *per annum* rappelle l'Annonciation où, par l'Esprit Saint, le corps et l'âme de Marie devinrent dignes d'être l'*habitaculum* du Christ.

2° **Le baptême du Christ** fut l'accomplissement de certaines prophéties de l'ancien Testament parlant de l'onction du Messie par l'Esprit de Yahvé (notamment *Isaïe* 11, 2; 42, 1; 61, 1-2; etc). Cet épisode est évoqué en quelques pièces de la liturgie de l'Épiphanie et des jours suivants : « Hodie in Jordane a Joanne Christus baptizari voluit ut salvaret nos » (antienne, Magnificat, 2es vêpres). Mais c'est le 13 janvier, ancien jour octave de la fête, aujourd'hui *Commemoratio Baptismi D. N. J. Christi*, que la célébration du baptême du Christ est faite plus explicitement. La péricope évangélique est prise à *Jean* 1, 29-34, récit de la consécration messianique de Jésus : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint » (v. 33). L'Esprit reposant sur lui, le Christ pourra à son tour le donner aux hommes, mais après sa glorification seulement (cf *Jean* 7, 39; 16, 7-8; 20, 22; *Actes* 2). Des pièces de chant pour un ancien office du 13 janvier reprennent des phrases de l'évangile; voir J. Lemarié, *Les antiennes... du jour octave de l'Épiphanie...*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 72, 1958, p. 3-38.

3° L'accomplissement de cette promesse sera l'évé-

nement majeur du cinquantième jour après Pâques, la **Pentecôte**. La liturgie de ce jour, au bréviaire et au missel, ne peut être considérée cependant comme une « fête de l'Esprit Saint », indépendante de l'événement survenu au cénacle. Dès les origines en effet, la cinquantaine pascale n'était qu'un temps de joie indifférencié célébrant *per modum unius* les mystères de la rédemption sans en suivre les étapes chronologiques. Ce n'est que vers le 4e siècle qu'on commença à distinguer le *triduum* de la passion et de la résurrection, l'ascension et l'envoi de l'Esprit Saint au cinquantième jour. Ce jour est devenu alors la mémoire d'un événement : l'envoi de l'Esprit, et non une fête abstraite hors du déroulement temporel.

C. Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1919, ch. 17. — O. Casel, *Art und Sinn des ältesten christlichen Osterfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 14, 1938, p. 1-78. — F. Vandenbroucke, *Les origines de l'octave pascale*, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, t. 27, 1946, p. 138-147. — D. Barsotti, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, Florence, 1951; *Vie mystique et mystère liturgique*, tr. fr., coll. Lex orandi 16, Paris, 1954, 5e partie. — E. Flicoteaux, *Le triomphe de Pâques. La cinquantaine pascale*, Paris, 1957, p. 11-15; *Le rayonnement de la Pentecôte*, Paris, 1954, p. 83-85. — G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 66, 1954-1955, p. 209-253. — A. Rose, *Aspects de la Pentecôte*, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, t. 39, 1958, p. 101-114.

La Pentecôte fut l'accomplissement de la Pâque dans l'Esprit. Or cette première venue de l'Esprit sur l'Église est vécue à nouveau dans la liturgie. Sur le plan collectif d'abord, car c'est par l'Esprit, affirme une oraison du *Missale Romanum*, que l'Église a été rassemblée : « Da quaesumus, Ecclesiae tuae, misericors Deus : ut Sancto Spiritu congregata, hostili nullatenus incursione turbetur » (vendredi, quatre-temps, Pentecôte; procession tempore belli, *Rituel*, tit. x, c. 11, n. 2; cette oraison se lit déjà dans le sacramentaire léonien; éd. L. C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Rome, 1956, p. 27, n. 211). C'est en ce jour que les apôtres ont reçu l'Esprit Saint : « Deus qui Apostolis tuis Sanctum dedisti Spiritum, concede plebi tuae... » (lundi de Pentecôte, oraison). C'est l'Esprit Saint qui dirige et sanctifie désormais tout le corps de l'Église : « Omnipotens sempiterne Deus, cujus Spiritu totum corpus Ecclesiae sanctificatur et regitur... » (vendredi saint, 3e des oraisons solennelles; Orationes diversae 3, pro omni gradu Ecclesiae).

Sur le plan individuel, la Pentecôte est vécue aussi. C'est le fait de chaque baptisé recevant la confirmation et même en un sens celui de l'ordinand (voir *infra*). Pour ceux qui ont déjà reçu sacramentellement l'Esprit, la participation à la liturgie de ce jour leur en donne une effusion nouvelle. C'est ce qui ressort de nombreuses oraisons du missel, dont toute une doctrine de la vie « dans l'Esprit » se dégage.

L'oraison du jour de la Pentecôte, reprise le jeudi suivant et à la messe votive du Saint-Esprit, donne quelques aspects de cette nouvelle réception : « Deus qui hodierna die corda fidelium Sancti Spiritus illustratione docuisti, da nobis in eodem Spiritu recta sapere, et de ejus semper consolatione gaudere ». On y remarque la place de la « sagesse » et celle de son secours (*consolatio*, équivalent latin de παράκλησις, ce que donne le « Paraclet », l'Esprit *consolateur*).

Parmi les autres textes de la Pentecôte et de son octave, l'hymne pour tierce, heure de la venue de l'Esprit au cénacle (*Actes* 2, 15), et pour les vêpres, *Veni Creator Spiritus*, insiste sur les dons de l'Esprit : lumière de l'intelligence, amour, ardeur pour la prédication, aide dans le combat spirituel : Accende lumen sensibus/Infunde amorem cordibus/Infirma nostri corporis/Virtute firmans perpeti.

L'hymne de tierce pour le reste de l'année, *Nunc Sancte nobis Spiritus*, rappelle que cette heure fut celle de la Pentecôte et fait demander les mêmes dons, surtout celui de l'amour : Flammescat igne caritas.

La séquence de la messe, *Veni Sancte Spiritus*, souligne en particulier l'œuvre de l'Esprit dans la perfection progressive du fidèle : Lava quod est sordidum/Riga quod est aridum/Sana quod est saucium.../Flecte quod est rigidum/Fove quod est frigidum/Rege quod est devium.

Le don de l'amour, le plus haut après celui de la grâce, est celui que fait demander par les fidèles l'antienne *Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende*, utilisée notamment comme verset alleluiatique de la messe pendant l'octave.

Ces textes montrent que la liturgie ne fait pas abstraction de la vie concrète des fidèles. Leur contemplation liturgique s'achève en prière pour que l'Esprit les aide dans leur progrès spirituel. Cette prière s'accompagne d'une prise de conscience des efforts à faire pour ce progrès, d'une résolution meilleure pour que ce progrès soit réalité et déjà d'une ébauche de réalisation effective.

L'hymne *Veni Creator Spiritus* serait du 9e-10e siècle et de provenance anglaise; cf A. S. Walpole, *Early latin Hymns*, Cambridge, 1922, n. 118, p. 373-376, et A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 37-45. — L'hymne *Nunc Sancte nobis Spiritus* est peut-être de saint Ambroise; cf Walpole, *op. cit.*, n. 16, p. 108-110. — La séquence *Veni Sancte Spiritus* est l'œuvre probable d'Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry, † 1228; cf H. Thurston, dans *The Month*, juin 1913, p. 602-616, traduction dans *Revue du clergé français*, t. 84, 1915, p. 208-224. — L'antienne *Veni Sancte Spiritus* n'existait pas encore au 9e siècle; cf R.-J. Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex*, Bruxelles, 1935.

2. **Liturgie de l'initiation chrétienne.** — La place du Saint-Esprit dans la liturgie de l'initiation chrétienne est très importante. Elle ne peut se comprendre sans recourir aux thèmes bibliques qui lui sont sous-jacents. Se reporter particulièrement à l'art. Eau, § 2 L'eau vive, figure de l'Esprit Saint, t. 4, col. 13-19.

1° **La liturgie baptismale** s'éclaire par les textes prophétiques qui lient l'avènement de l'ère messianique à la purification spirituelle du peuple idéal, le « reste » sauvé, et au don de l'Esprit. Ézéchiel a entrevu, sans percevoir toute la portée que le christianisme attribue à cet oracle, ce que doit être un jour le retour du peuple de Dieu : « Je vous ramènerai vers votre pays. Je répandrai sur vous une eau pure... » (36, 24-27; cité DS, t. 4, col. 15). La liturgie donne à ce texte une portée baptismale : elle l'utilise comme introït le mercredi dit du « grand scrutin » (4e semaine de carême) et à la vigile de la Pentecôte. Le *Rituel* (II, 4, 2) du baptême des adultes s'en sert comme antienne du psaume préparatoire : « Effundam super vos... »

La fin de l'ancien Testament a vu se multiplier les rites de purification spirituelle par immersion dans l'eau. Mais le « baptême dans l'eau » de Jean-Baptiste n'opère pas encore la synthèse des aspects divers entrevus prophétiquement par Ézéchiel (cf art. Eau, § 3 L'eau signe sacré, col. 19-25). Celui du Christ et de l'Église sera « baptême dans l'Esprit et dans l'eau » (cf *Mt.* 3, 11; *Jean* 1, 33; 3, 5; *Actes* 1, 5; 11, 16; etc). De ce baptême découlent à la fois la purification intérieure et la plénitude spirituelle pour l'Église. Cette

plénitude tire sa source de la vie de Dieu : les fidèles ne donneront à Dieu un sacrifice valable que s'ils sont « de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata », selon le mot de saint Cyprien (*De oratione dominica* 23, PL 4, 536a). A cette plénitude s'agrège chaque fidèle par et dans le baptême du Christ, accompli au nom des trois Personnes de la Trinité, rite qui suppose et confère en même temps la foi en elles (DS, t. 4, col. 22 et 24).

L'origine du symbole dit des apôtres est intimement liée à la triple profession de foi baptismale, ancienne « forme » (cf *Tradition apostolique* II, 21, trad. B. Botte, coll. Sources chrétiennes 11, Paris, 1946, p. 50-51) encore permise par le Rituel et suivie des trois immersions qui constituaient l'acte sacramentel (mode autorisé, *Rituel*, II 1, 10).

B. Capelle, *Le symbole romain au second siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 39, 1927, p. 33-45. — A. Chavasse, *Du peuple de Dieu à l'Église du Christ*, dans *La Maison-Dieu* 32, 1952, p. 40-52. — J. Schmitt, *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique*, *ibidem*, p. 53-73.

C'est dans cette ligne biblique que doit se comprendre la bénédiction des fonts baptismaux au cours de la veillée pascale. Elle interprète les mots *et spiritus Dei ferebatur super aquas* comme regardant l'Esprit Saint, qui a donné dès ce moment aux eaux leur *virtus sanctificationis*. L'eau devient le « sein » dans lequel l'Église enfante à la grâce (DS, t. 4, col. 23).

La triple immersion du cierge pascal dans les fonts, l'insufflation des eaux et l'infusion du chrême accentuent le lien entre l'Esprit et l'eau : « Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti. Totamque hujus aquae substantiam regenerandi foecundet effectu ». La préface affirme ailleurs que la purification baptismale n'est pas le fait de cette eau consacrée par elle-même, mais de l'Esprit Saint : « ut omnes hoc lavacro salutifero diluendi, operante in eis Spiritu sancto, perfectae purgationis indulgentiam consequantur ».

Le rite même du baptême met en relief son caractère d'ablution spirituelle, introduisant dans le peuple des croyants. La triple profession de foi en chacune des Personnes de la Trinité accompagnait jadis la triple immersion; le Rituel actuel, en dissociant profession de foi et baptême proprement dit, a conservé cependant le caractère trinitaire de l'une et de l'autre. En dehors de ces moments, le Rituel ne fait guère allusion au Saint-Esprit, sinon au cours des exorcismes : « Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclito » (II, 2, 3 et 12 pour le baptême des enfants; II, ch. 4, n. 8, 19, 25, 27, 33 et 37, pour celui des adultes). De semblables formules, assez fréquentes dans les exorcismes, quels qu'ils soient, et même en de simples bénédictions, montrent que le catéchumène a entrepris un combat contre Satan dont la victoire est attribuée volontiers à la Trinité et plus spécialement au Saint-Esprit.

La grâce baptismale fait du baptisé le *templum Dei vivi*. Il est habité par l'Esprit (*Rituel*, II, 2, 12). Il a reçu le *spiritus adoptionis* (cf *Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 5-6), ainsi que l'indique l'oraison qui ouvre la bénédiction des eaux baptismales (elle se lit dans le Gélasien ancien, I, 44, éd. H. A. Wilson, Oxford, 1894, p. 84) :

« Omnipotens sempiterne Deus, adesto magnae pietatis tuae mysteriis, adesto sacramentis : et ad recreandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit, *Spiritum adoptionis* emitte; ut quod nostrae humilitatis gerendum est ministerio, virtutis tuae impleatur effectu ».

L'oraison de la messe de la veillée pascale, venant après la bénédiction des fonts et le baptême des catéchumènes, adresse à Dieu cette prière, qui fait écho à la précédente : « Deus.., conserva in nova familiae tuae progenie adoptionis Spiritum, quem dedisti : ut corpore et mente renovati, puram tibi exhibeant servitutem ».

En résumé, le baptême fait du fidèle « le temple du Dieu vivant ». Il lui donne l' « Esprit d'adoption ». Le lien mystérieux qui existe en ce rite, entre l'eau et l'Esprit, est celui que suggèrent le récit de la création du monde et, avec plus de précision, l'oracle d'Ézéchiel (36). Mais ce n'est plus un rite de purification seulement, comme celui de Jean. Il est lié au don de l'Esprit et à celui de la foi, et en même temps à la confession trinitaire de la foi.

Sur le baptême, voir B. Botte, *L'interprétation des textes baptismaux*, dans *La Maison-Dieu* 32, 1952, p. 18-39. — *Le baptême chrétien*, fiches publiées par l'abbaye du Mont-César, Louvain, 1953. — B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, Fribourg-en-Brisgau, 1956. — J. Guillet, *Baptême et Esprit*, dans *Lumière et vie* 26, 1956, p. 85-104. — J. Lécuyer, *La prière consécratoire des eaux*, dans *La Maison-Dieu* 49, 1957, p. 71-95. — J. Gaillard, art. Eau, DS, t. 4, col. 8-29.

2° **La confirmation**, selon une tradition représentée par de nombreux Pères de l'Église, est liée à l'onction prophétique du Christ par l'Esprit, lors de son baptême dans le Jourdain (cf *Luc* 3, 21-22; *Mt.* 3, 13-17; *Marc* 1, 9-11).

« Il semble qu'il faille admettre, dans la vie terrestre de Jésus, deux onctions sacerdotales, comme aussi deux naissances; dès le début, Jésus est prêtre, il en a les sentiments... Mais il y a une deuxième naissance, et aussi une deuxième onction sacerdotale : naissance à la vie publique, onction donnée visiblement par la descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe, tandis que la première s'était opérée invisiblement au sein de Marie » (J. Lécuyer, *Mystère de la Pentecôte et apostolicité de la mission de l'Église*, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre*, coll. Lex orandi 22, Paris, 1957, p. 193-194; cf A.-G. Martimort, *La confirmation*, dans *Communion solennelle et profession de foi*, coll. Lex orandi 14, Paris, 1952, p. 159-201).

A ces deux onctions du Christ correspondent les deux onctions du disciple : celle du baptême et celle de la confirmation. Cette dernière lui donne, — comme la seconde onction donnait au Christ —, de devenir témoin, « martyr », prophète, héraut de la bonne Nouvelle. Cet aspect est mis en relief dans les premiers chapitres des *Actes* (1, 8; 1, 21-23; 4, 33; 5, 32, etc), si bien que saint Pierre voit dans l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte l'accomplissement de la prophétie de Joël (3, 1-5; *Actes* 2, 17-21), laissant entrevoir une universalité extraordinaire du don de la « prophétie ». Ce qui se réalisa d'ailleurs (cf 8, 14-17; 10, 44-47; 11, 15; 15, 8-9; 19, 6, etc).

Il en résulte que « le sacrement de confirmation est celui qui nous donne l'Esprit Saint pour faire de nous des témoins du Christ devant les hommes et nous fortifier dans cette mission jusqu'au martyre » (A.-G. Martimort, *loco cit.*, p. 188). Saint Thomas disait : « ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio » (*Somme théologique*, 3, q. 72 a.5 ad 2). Si le don du Saint-Esprit n'est pas spécifique de la confirmation, celle-ci donne l'Esprit en vue d'une mission précise qui fait du chrétien un prophète de la parole de Dieu. La confirmation peut ainsi être considérée légitimement comme une certaine participation nouvelle au sacerdoce du Christ dans sa mission prophétique.

Sur la confirmation et sa place par rapport au baptême, voir L. Bouyer, *La signification de la confirmation*, VSS 29, 1952, p. 162-179 (elle est l'achèvement de l'initiation chrétienne

sans plus); A.-G. Martimort, *art. cité*, et P. Anciaux dans *Christo signati* (Louvain, 1954) y voient au contraire le sacrement de l'âge chrétien adulte, et donc du témoignage. L. S. Thornton, *Confirmation. Its Place in the baptismal Mystery*, Westminster, 1954, compare sa relation au baptême à celle qui relie la Pentecôte à Pâques et tend à restreindre le baptême à un rite purificateur préalable au don de l'Esprit; c'est s'inspirer de G. Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, Westminster, 1946. Voir encore P.-Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 38, 1954, p. 637-657.

La bénédiction du chrême s'accomplit au cours d'une « messe chrismale » spéciale, le jeudi saint, dans les cathédrales (on la lit dans le Gélasien ancien). La préface propre, qui était sans doute autrefois celle de la bénédiction du chrême, ne met pas de rapport formel entre l' « onction » qui donnera le chrême aux fidèles et l'Esprit Saint. Le lien est plus net dans la bénédiction du chrême à la fin du canon. L'exorcisme initial s'adresse au chrême et prie pour qu'il soit délivré de tout « phantasma Satanae.., ut flas omnibus qui ex te unguendi sunt, in adoptionem filiorum, per Spiritum Sanctum ». La préface consécratoire qui fait suite (restaurée en 1955 à peu près dans sa teneur primitive), parle de l'onction de l'Esprit Saint qui eut lieu lors du baptême du Christ. Cette onction devient maintenant, par le *chrisma salutis*, celle des fidèles *renati ex aqua et Spiritu Sancto*. Par elle, ils sont *aeternae vitae participes et coelestis gratiae... consortes*. Cette onction est aussi celle dont furent oints les *sacerdotes, reges, prophetae et martyres*.

L'usage premier du chrême est donc de servir à cette onction, à la fois sacerdotale, royale et prophétique. C'est par extension que d'autres rites de consécration ont adopté des onctions avec le chrême.

Sur cette bénédiction, voir J. Rogues, *La préface consécratoire du chrême*, dans *La Maison-Dieu* 49, 1957, p. 35-49. — Sur la *missa chrismalis*, voir L. Bouyer, *Le jeudi de la Cène*, *ibidem*, 45, 1956, p. 50-59.

Il est à remarquer que le Rituel de la confirmation se sert de formules très générales : on prie pour que le fidèle devienne *templum gloriae suae* [du Saint-Esprit] et qu'il reçoive les sept dons, — ce qui ne caractérise pas la confirmation telle que la laissent définir la Bible, les Pères et la consécration du chrême.

3. **Liturgie qui accompagne la croissance de l'Église.** — Cette croissance est assurée par une double génération : celle que sanctifie le mariage et celle qui crée la hiérarchie des successeurs des apôtres.

1° Le Rituel du **mariage** ne comporte pas de mention expresse de l'Esprit Saint, sinon pour la bénédiction de l'anneau, qui, comme toutes les bénédictions, se fait *In nomine Patris*, etc.

Même carence dans la bénédiction nuptiale. La *Benedictio mulieris praegnantis* est un peu plus explicite : on y rappelle, dans l'oraison *Domine Deus omnium Creator, fortis et terribilis*, que c'est *manu Spiritus tui* que Dieu a « sanctifié nos pères » (dans l'ancien Testament); que c'est par l'Esprit Saint que le corps et l'âme de Marie ont été dignes de devenir l'*habitaculum* du Christ; que c'est lui qui a « rempli » Jean-Baptiste dès le sein maternel et l'y a fait tressaillir. Ce sont là des évocations de certaines maternités célèbres dans la Bible, mais nullement l'attribution d'un rôle quelconque de l'Esprit Saint dans la maternité actuelle (*Rituel*, VIII, 5). Celle-ci serait plutôt attribuée au « Fils de Marie », selon la *Benedictio mulieris post partum* : « Ingredere in templum Dei, adora Filium beatae Mariae Virginis, qui tibi fœcunditatem tribuit prolis » (VIII, 6, 2).

2° **L'ordre.** — Les antécédents bibliques de la confirmation éclairent ceux de l'ordre. « Il est possible de rattacher au mystère de la Pentecôte et à celui de l'onction du Christ au Jourdain, à la fois, et sans les confondre, le sacrement de la confirmation, et celui de l'ordre dans son degré supérieur, l'épiscopat » (J. Lécuyer, *Mystère de la Pentecôte.., loco cit.*, p. 198).

Le rituel des ordinations, au Pontifical, fait de brèves allusions à l'Esprit Saint à propos des ordres inférieurs et du sous-diaconat : pour que le clerc tonsuré possède les vertus de son nouvel état, que l'exorciste combatte efficacement le démon et que le sous-diacre reçoive les sept dons. — Les mentions de l'Esprit Saint sont beaucoup plus formelles au cours des préfaces qui, avec l'imposition des mains, constituent le rite essentiel de l'ordination des diacres et des prêtres, et de la consécration des évêques. Il est frappant que la demande de l'Esprit y est chaque fois mise en relation avec les exigences de sainteté personnelle, de force et de fidélité dans l'accomplissement du ministère qui leur est confié.

Pour le diacre : « Accipe Spiritum Sanctum, ad robur, et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus : in nomine Domini. Emitte in eum, quaesumus Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur. Abundet in eo totius forma virtutis ».

Pour le prêtre : « ...Innova in visceribus ejus Spiritum sanctitatis : ut acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineat, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet ».

Le *Veni Creator* a été introduit avant l'onction des mains et la tradition des instruments, à une époque où cette dernière était considérée comme le rite essentiel. Semblable invocation se voit fréquemment en des circonstances similaires (sacre des évêques, des rois, etc). La dernière imposition des mains, accompagnée des mots : « Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseris peccata, remittuntur eis; et quorum retinueris, retenta sunt », n'apparaît pas avant le 13e siècle et reflète cette même idée que l'Esprit Saint est à l'origine des pouvoirs sacerdotaux de la hiérarchie.

Au sacre épiscopal, la mention de l'Esprit Saint est claire, lorsque, avant la préface, a lieu l'imposition en silence du livre des évangiles *super cervicem et scapulas*; après quoi les évêques co-consécrateurs disent *Accipe Spiritum Sanctum* en touchant l'élu des deux mains. Ce rite, d'après des témoins anciens, semble bien indiquer la puissance de l'Évangile qui doit pénétrer l'évêque en même temps qu'il reçoit l'Esprit. L'onction du chrême sur la tête est celle de l'Esprit : « ut tui Spiritus virtus et interiora ejus repleat, et exteriora circumtegat »; elle donnera les vertus pastorales requises « ad regendum Ecclesiam tuam, et plebem sibi commissam ». L'accent est mis, plus exclusivement que dans les rituels d'ordination du diacre et du prêtre, sur les charges pastorales.

Voir *Études sur le sacrement de l'ordre, op. cit.*; en particulier : B. Botte, *L'ordre d'après les prières d'ordination*, p. 13-35, et *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*, p. 97-124. — F. Vandenbroucke, *Esprit Saint et structure ecclésiale selon la liturgie*, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, t. 39, 1958, p. 115-131.

Deux conclusions s'imposent : 1) Les évêques sont, par le don de l'Esprit, les successeurs des apôtres pour gouverner l'Église et l' « édifier ». Prêtres et diacres les aident et reçoivent eux aussi l'Esprit en vue de cette œuvre apostolique. Si les premiers, seuls, sont associés au sacerdoce de l'évêque, et si les autres sont des « servi-

teurs », leur tâche n'est pas uniquement cultuelle : le gouvernement pastoral et l'édification de l'Église, la prédication de la parole de Dieu, la sainteté personnelle, sont réclamés d'eux, et les préfaces consécratoires demandent le don de l'Esprit pour qu'il en soit ainsi.

2) L'examen du Rituel et du Pontifical révèle un lien très étroit entre le « don » de l'Esprit Saint et la collation des trois sacrements qui « impriment » dans l'âme un « caractère indélébile », baptême, confirmation, ordre : il rend *templum Dei vivi* le baptisé; il habilite à l'édification de l'Église le confirmé qui devient héraut de l'Évangile; il rend l'ordonné héraut lui aussi, à un titre spécial, car il lui confie des pouvoirs « d'ordre » qui, au moins dans le cas du prêtre et de l'évêque, sont irréductibles à ceux des autres fidèles. Le « caractère » de ces sacrements est compris par la liturgie comme une prise de possession par l'Esprit, inaliénable même si la grâce sanctifiante vient à faire défaut. Mais cette prise de possession est, par elle-même, un « titre exigitif » orientant vers l'amitié divine de la grâce celui qui déjà est temple de l'Esprit Saint, héraut de l'Évangile et ministre hiérarchique du Christ et de l'Église, l'orientant en un mot vers la sainteté chrétienne de son état.

4. **Liturgie et vie chrétienne quotidienne.** — 1° La liturgie de l'**eucharistie** et le Rituel de la **pénitence** n'ont aucune mention caractéristique de l'Esprit Saint.

La liturgie orientale comporte une formule d'invocation à l'Esprit Saint pour que soit opérée la transsubstantiation; d'après certains historiens il y aurait des traces d'épiclèse semblable dans la prière *Supplices* du canon romain, ce qui est difficile à établir. Certains ont vu dans le geste d'étendre la main vers le pénitent, en prononçant les paroles de l'absolution, un vestige possible d'une invocation d'épiclèse.

B. Botte, *L'ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au moyen âge*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 1, 1929, p. 285-308. — C. Vagaggini, *op. cit.*, p. 190-191.

2° **Les oraisons du missel**, en revanche, offrent une doctrine très complète sur les « dons » qu'apporte à l'homme, dans sa vie quotidienne, la présence de l'Esprit.

Le principal de ces dons est l'amour : « Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde, ut, quos uno pane coelesti (ou sacramentis paschalibus) satiasti, tua facias pietate concordes » (postcommunion du vendredi après les Cendres, de la veillée pascale, de Pâques et du lundi de Pâques; Orationes diversae 9, pro concordia). Ou encore : « Deus qui caritatis dona per gratiam Sancti Spiritus tuorum fidelium cordibus infudisti... » (Orationes diversae 30, pro devotis amicis; cf 29, ad postulandam caritatem, postcommunion).

L'Esprit Saint est aussi l'auteur de la ferveur spirituelle : Deus innocentiae restitutor et amator, dirige ad te tuorum corda servorum : ut spiritus tui fervore concepto, et in fide inveniantur stabiles, et in opere efficaces » (oraison super populum, mercredi de la 2e semaine de carême). Il nous brûle du feu que le Christ a répandu sur la terre et veut voir se répandre (cf *Luc* 12, 49) : « Illo nos igne, quaesumus, Domine, Spiritus Sanctus inflammet : quem Dominus noster Jesus Christus misit in terram, et voluit vehementer accendi » (2e oraison du samedi des quatre-temps de Pentecôte; cf secrète du vendredi). On peut en rapprocher la *sobria profusio Spiritus* dont parle une hymne ambrosienne du bréviaire (laudes du lundi, en été).

L'Esprit donne la grâce « cogitandi quae recta sunt... et agendi » (oraison du 8e dimanche après la Pentecôte); une *virtus* qui purifie le cœur et protège des adversités (oraison du mardi de Pentecôte); l'illumination et la connaissance du Christ (3e et 5e oraisons de la bénédiction des cierges, 2 février; Orationes diversae 29, ad postulandam caritatem, postcommunion); l'*illustratio* (Pentecôte; vigile de la Pentecôte, oraison et secrète); la sagesse : « Mentibus nostris quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum benignus infunde : cujus et sapientia conditi sumus, et providentia gubernamur » (1e oraison du samedi des quatre-temps de Pentecôte; cf commun des souverains Pontifes, 3 juillet, oraison); la vraie componction (3e oraison de la bénédiction des Cendres; Orationes diversae 21, pro petitione lacrimarum, postcommunion); la pureté : « Ure igne Sancti Spiritus renes nostros, et cor nostrum, Domine... » (Orationes diversae 26, ad postulandam continentiam; litanies des saints).

Nous lui devons d'ailleurs, de façon beaucoup plus profonde, l'origine même de ses dons, qui est la grâce : « Multiplica, quaesumus Domine, in Ecclesia tua spiritum gratiae, quem dedisti... » (postcommunion du commun des souverains Pontifes; déjà partiellement dans le Léonien, *éd. citée*, p. 128, n. 1002). Il est l'auteur de l'adoption divine (cf *Rom.* 8, 15; oraison, S. Jérôme Émilien, 20 juillet; *supra*, col. 1287, à propos du baptême). Marie a été l'*habitaculum* de l'Esprit (oraison de la Présentation, 21 novembre; du Cœur Immaculé, 22 août). Nous le sommes aussi par sa grâce, et il faut prier pour résister aux tentations qui souilleraient cette présence : « ... libera corda nostra de malarum tentationibus cogitationum; ut Sancti Spiritus dignum fieri habitaculum mereamur » (Orationes diversae 25, ad repellendas malas cogitationes; messe votive ad postulandam gratiam Spiritus Sancti, secrète). Son *infusio* est purifiante : « purifica per infusionem Sancti Spiritus cogitationes cordis nostri... » (messe ad postulandam gratiam Spiritus Sancti, oraison); ou encore : « Sancti Spiritus, Domine, corda nostra mundet infusio : et sui roris intima aspersione fœcundet » (vigile de la Pentecôte, Pentecôte, jeudi de la Pentecôte, messe votive du Saint-Esprit).

La doctrine qui se dégage de ces textes, particulièrement significatifs dans l'octave de la Pentecôte, rejoint, en une langue qui n'a pas la précision de la théologie, les principales vérités qu'enseignent la Bible et le dogme : l'inhabitation de l'Esprit et ses dons, — qui ne se réduisent nullement aux « sept dons » entrés dans la spéculation théologique sur la base d'*Isaïe* 11, 2 (selon le texte de la Vulgate). Ces « dons », la liturgie les met en lumière et leur attache au moins autant d'importance qu'à l'inhabitation de l'Esprit dans l'âme ou à son action dans l'Église. Parmi ces dons, noter la place de premier plan de l'amour, de l'intelligence, de la force et de la pureté.

L'examen de ces oraisons, telles qu'elles sont données dans le missel et en plus d'un cas au cours de l'office divin, doit tenir compte du fait que, pour la liturgie romaine, l'Esprit, depuis la Pentecôte, ne supplante nullement le Christ dans son œuvre de médiation. Celui-ci reste toujours médiateur entre nous et Dieu : toutes les oraisons s'adressent au Père *per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus*. Si les dons de la grâce et des vertus sont volontiers attribués à l'Esprit Saint, le Christ en reste cependant l'auteur, en tant qu'il envoie ce même Esprit et accorde ses dons par lui.

Pour la doctrine de l'Esprit Saint dans les oraisons du missel, on peut s'aider de Pl. Bruylants, *Les oraisons du missel romain. Texte et histoire*, t. 1, Louvain, 1952, p. 273.

3° **Les sacramentaux** jouent un rôle important dans la vie quotidienne du fidèle. La place que leur Rituel attribue à l'Esprit Saint n'est pas toujours explicite. Leur allure générale peut se résumer de la manière suivante.

1) Les trois Personnes de la Trinité sont régulièrement invoquées dans les *bénédictions* et *aspersions*.

Parfois la bénédiction est faite *virtute Spiritus Sancti* ou sous une forme équivalente. En des circonstances plus solennelles, le *Veni Creator* est chanté (bénédiction et pose de la première pierre d'une église, dédicace, érection du chemin de la croix, etc). Le Saint-Esprit est invoqué au début du synode. La *benedictio sollemnior domus scholaris* (*Rituel*, IX, 6, 7) commence par des oraisons dont les deux premières sont adressées au Saint-Esprit : *Deus qui corda fidelium* et *Deus cui omne cor patet*, en raison du but de l'établissement béni. Cf DS, t. 4, col. 25-26.

La *praesentia sancti Spiritus* est liée aussi à l'aspersion de l'eau bénite; jointe à la prière, son action est comparable à celle des exorcismes (dernière oraison de la bénédiction de l'eau bénite; *Rituel*, IX, 2, 3).

2) Les *exorcismes* se font en général au nom des trois Personnes de la Trinité. Parfois, ils adjurent le démon de faire place à l'Esprit Saint; ainsi aux exorcismes avant le baptême. Les exorcismes sur les possédés (*Rituel*, XII) contiennent des adjurations au démon, au nom de l'Esprit Saint, mais aussi au nom des autres Personnes (vg XII, 2, 4). Sur la lutte contre le démon dans la liturgie, voir C. Vagaggini, *op. cit.*, p. 332-339.

3) Un don spécial de l'Esprit septiforme est attaché au *cadre du culte eucharistique* : voir à ce propos le Rituel de la dédicace de l'église (préface, *Pontifical*, 2e p., de la consécration de l'autel (verset *Veni Sancte Spiritus* et oraison *Descendat quaesumus; ibidem*), et de la cloche, bénite pour qu'elle invite les fidèles *ad praemium* (oraison *Deus qui per beatum Moysen*; *Rituel*, IX, 9, 11).

4) *Bénédiction de personnes.* Une oraison solennelle adressée au Saint-Esprit se trouve, après d'autres adressées au Père et au Christ, dans le rite simple de la bénédiction d'un abbé (*Pontifical*, 1e p.).

La préface de la *Benedictio auctoritate apostolica* commence par les mots : « affluentem Spiritum tuae benedictionis super hunc famulum tuum, nobis orantibus, propitius infunde ». Il en est de même dans la profession monastique, où une oraison au Saint-Esprit suit deux autres adressées au Père et au Christ : c'était sans doute l'usage de Cluny (voir H. Frank, *Untersuchungen zur Geschichte der benediktinischen Professliturgie im frühen Mittelalter*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, t. 63, 1951, p. 131, note 145). On demande dans ces oraisons, pour l'abbé et le moine, la grâce d'une sainteté conforme à la dignité et aux responsabilités de leur état.

On demande aussi à l'Esprit Saint les vertus de la vierge consacrée, au cours de la préface consécratoire (*Pontifical*, 1e p.; déjà présente avec des variantes dans les sacramentaires). L'anneau des vierges est le *signaculum Spiritus Sancti*; sa tradition, avec cette formule, se voit au 10e siècle dans le pontifical romano-germanique de Mayence.

M. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae Alemannicae*, t. 2, Saint Blaise, 1779, p. 97. — P. de Puniet, *Le Pontifical romain*, t. 2, Paris-Louvain, p. 143-178. — R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris, 1954, surtout p. 349-362 et 206.

En somme, ces formules révèlent une certaine carence de doctrine ferme. Un certain opportunisme ou un certain hasard fait que l'Esprit Saint est tantôt oublié, tantôt invoqué. On le prie volontiers, quand le rite revêt une plus grande solennité, quand il s'agit de lutter contre le démon ou quand on attend de l'Esprit un don spécial.

4° Le **Rituel des fins dernières** met souvent en opposition les acteurs du combat entre Satan et l'Esprit Saint. Toutefois, l'*ordo ministrandi extremam unctionem* est très sobre sur l'Esprit.

Une seule allusion attribue à sa grâce la guérison éventuelle du malade : « Cura, quaesumus, Redemptor noster, gratia Sancti Spiritus languores istius infirmi... » (oraison *Domine Deus qui per Apostolum tuum Jacobum*; VI, 2, 12). Le chapitre (4) *De visitatione et cura infirmorum* est muet sur l'Esprit Saint. La bénédiction apostolique *in articulo mortis* (6) n'est pas plus expressive. L'*Ordo commendationis animae* (7) est à peine plus explicite : cette *commendatio*, surtout exprimée dans l'oraison *Proficiscere* (n. 4), est faite au nom de chacune des trois Personnes; c'est l'unique allusion notable. Il est fait mention cependant de la foi du mourant dans les trois Personnes, — on songe au triple *credo* du baptême : cette foi est de nature à compenser ses péchés (oraison *Commendamus*).

L'intercession des anges, des saints et de Marie, est très souvent alléguée, et surtout l'aide du Christ; l'Esprit Saint, qui est depuis la Pentecôte notre « Paraclet », l'Assistant, n'est pas évoqué.

5. **Liturgie, vie trinitaire et louange ecclésiale.** — L'activité attribuée à l'Esprit Saint se découvre dans la manière dont la liturgie parle aux hommes de la vie rédemptrice du Christ et dont elle entoure les étapes et les circonstances de leur vie chrétienne. On a dit que cette manière respecte la médiation du Christ. Il faut ajouter une autre constatation : l'activité attribuée par la liturgie à l'Esprit respecte le dogme de l'unité des Personnes de la Trinité dans leur action *ad extra*. La liturgie affirme cette unité en d'innombrables circonstances, ne serait-ce que par les doxologies des hymnes et surtout par le *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* qui achève presque tous les psaumes de l'office divin.

Cette forme de la doxologie trinitaire accentue l'égalité des trois Personnes mieux que la forme plus ancienne *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*. Le *Gloria Patri* n'a été introduit sans doute qu'au 5e siècle et on peut y voir le souci de réagir contre tout reproche de trithéisme. Voir P. Blanchard, *La correspondance apocryphe du Pape Damase et de S. Jérôme sur le psautier et le chant de l'Alleluia*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 63, 1949, p. 376-388.

1° L'unité trinitaire et la consubstantialité des Personnes sont surtout affirmées dans la liturgie de la **fête de la sainte Trinité.** Cette fête ne se présente pas, ainsi que celles du temporal, dans son fond le plus authentique, comme celle d'un « événement » rédempteur. La dévotion à la Trinité est cependant fort ancienne; ainsi une hymne comme le *Te Deum*, œuvre probable de Nicétas de Rémésiana (début 5e siècle), comporte une partie nettement trinitaire.

Une dévotion plus explicite paraît d'origine franque, à l'époque carolingienne. On en a comme indice, parmi d'autres, les opuscules d'Alcuin *De fide sanctae et individuae Trinitatis* (PL 101, 11-58), *De Trinitate ad Fredegisum quaestiones 28* (57-64). On doit à Alcuin une messe de la Trinité, qui est à peu près celle du missel de Pie V, toujours en usage. On peut suivre la diffusion de cette messe votive pour le dimanche dans de nombreux livres liturgiques jusqu'au 11e siècle; et, à partir du 10e, celle d'une fête, introduite à Liège par l'évêque Étienne

(903-920), dotée de la messe et d'un office propre qui fut retouché par-ci par-là avant d'entrer dans le bréviaire de Pie v. Rome, avec plusieurs liturgistes, avaient fait des réserves sur la diffusion de cette fête, mais Jean xxii l'adopta pour toute l'Église en 1332. Excellent résumé des sources et des travaux par A-P. Frutaz, art. *Trinità*, § 6 Liturgia, EC, t. 12, 1954, col. 541-544.

La préface de cette fête, reprise tous les dimanches *per annum*, insiste sur la consubstantialité des Personnes : « in unius Trinitate substantiae... sine differentia discretionis sentimus... » Cette préface se lit déjà au 7e siècle dans le sacramentaire gélasien avec *sine differentia et discretione* (au moins selon le ms Zürich Rheinau 30), ce qui exprime encore mieux l'unité.

On peut y joindre les affirmations des symboles dont la liturgie de la messe et de l'office se sert : le *Symbolum apostolicum* (Denzinger, 2), le symbole de Nicée-Constantinople (Denzinger, 54 et 86; utilisé à la messe romaine depuis le 11e siècle et en dehors de Rome depuis le 8e siècle) et celui dit de saint Athanase ou *Quicumque* :

« Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas... Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus... Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens » (Denzinger, 39).

Le *Quicumque* etait récité à prime le dimanche dès le 9e siècle; œuvre possible de Vincent de Lérins ou née dans son entourage. Cf J. Madoz, *Un tratado desconocido de san Vicente de Lérins*, dans *Gregorianum*, t. 21, 1940, p. 75-94; éd. des *Excerpta Vincentii Lirinensis*, Madrid, 1940.

2° Dans l'**ordinaire de la messe**, la mention de l'Esprit Saint est relativement rare. Elle apparaît fugitivement dans le *Gloria in excelsis* : « Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus : Jesu Christe, cum Sancto Spiritu : in gloria Dei Patris ». On sait que le texte du *Codex alexandrinus* omet la mention du Saint-Esprit à la fin, mais la situe au milieu, après *Jesu Christe*, de manière à rendre christologique toute la seconde partie. La forme en usage aujourd'hui a accentué l'unité trinitaire. Sur les formes anciennes de ce texte, voir B. Botte et Ch. Morhmann, *L'Ordinaire de la Messe*, Paris-Louvain, 1953, p. 64.

Le *canon* de la messe romaine s'achève par une doxologie nettement trinitaire : « Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria ».

La formule *in unitate Spiritus Sancti*, exclusivement latine, ne paraît pas avant 420 et se présente sous une forme assez différente dans la tradition milanaise (B. Botte, *Le canon de la messe romaine, Édition critique*, Louvain, 1935, p. 22 et 69); elle provient peut-être d'une église d'Italie et a voulu affirmer l'union intime des Personnes, peut-être pour répondre à l'accusation de trithéisme. Elle apporte ainsi une certaine précision à la formule plus ancienne des doxologies *cum Spiritu Sancto* (voir Botte-Mohrmann, *op. cit.*, p. 133-139, à propos de discussions récentes tendant à donner à cette formule une portée ecclésiologique).

Les affirmations de l'unité trinitaire des Personnes divines peuvent s'illustrer encore par les nombreuses formules, déjà citées, du Rituel des sacrements et des sacramentaux, qui ne dissocient pas l'Esprit des autres Personnes. Cependant en un grand nombre de cas, la liturgie y « approprie » une action particulière à l'Esprit Saint; pour cela elle s'appuie toujours, non sur la nature des relations d'origine et les propriétés personnelles de l'Esprit Saint, mais sur les effets de son action dans l'Église et dans la vie du chrétien. C'est ce qui rend difficile d'établir une doctrine de la place de l'Esprit dans la vie trinitaire à partir des textes liturgiques.

Enfin, les textes où l'unité trinitaire se trouve le mieux soulignée par la liturgie, — *Gloria in excelsis*, finale du canon, fête de la Trinité, *Gloria Patri* des psaumes —, sont ceux où l'atmosphère de louange est le plus en évidence. La vie chrétienne est destinée à s'achever dans la louange de la Trinité, et ici-bas déjà, selon l'esprit de la liturgie, la louange n'en dissocie pas les Personnes. Beaucoup de textes s'expliquent comme si la liturgie voyait la Trinité dans son unité, là où elle porte les regards de sa contemplation ou de sa louange vers la Trinité; mais comme si, par ailleurs, elle accentuait le rôle propre des Personnes, — médiation du Verbe incarné, action de l'Esprit dans la croissance de l'Église et la vie du chrétien —, lorsqu'elle considère ce que la Bible et la tradition enseignent sur l'œuvre rédemptrice et salvatrice de Dieu dans l'humanité.

François Vandenbroucke.

IV. L'ESPRIT SAINT AME DE L'ÉGLISE

La doctrine du Saint-Esprit âme de l'Église est contenue implicitement dans l'Écriture (vg 1 *Cor.* 12, 11-13; *Éph.* 2, 22; 4, 3); les Pères en grand nombre, et surtout saint Augustin, l'ont exposée d'une façon plus ou moins explicite; beaucoup de théologiens l'ont enseignée, sans toutefois l'amener à son plein développement; elle est énoncée en propres termes dans les encycliques de Léon xiii, *Divinum illud* (9 mai 1897), et de Pie xii, *Mystici Corporis* (29 juin 1943).

En plus de cette image de l'Esprit âme de l'Église, on a aussi employé celle de cœur du corps mystique. Cette dernière a été utilisée par saint Thomas (*De veritate* q. 29 a. 4 ad 7; *Summa theologica* 3a q. 8 a. 1 ad 3). Cependant le docteur angélique emploie ou insinue beaucoup plus souvent l'image de l'âme de l'Église (vg *In* iii *Sent.* 13 q. 2 a. 2 qu. 3 sol. 2; *De symbolo apostolorum*, De Ecclesia; *De veritate* q. 29 a. 4c; *Summa theologica* 2a 2ae q. 183 a. 2; *In Evang. Joannis*, c. 1, lect. 10, n. 1; *In epist. ad Romanos*, c. 8, lect. 2; *In Col.*, c. 1, lect. 5). L'image de l'âme l'emporte de beaucoup sur celle du cœur, d'autant que seul le Verbe, et non l'Esprit, s'est fait corporellement semblable à nous.

L'Église, organisme surnaturel, peut être considérée de deux façons, ou constituant une seule personne mystique avec le Christ qui est sa Tête, ou épouse du Christ, formant une personne mystique distincte du Christ. Dans l'un ou l'autre cas, nos affirmations garderont presque toujours la même valeur.

L'image du Saint-Esprit, âme de l'Église, doit être comprise en conformité avec l'analogie de la foi. En conséquence 1) l'union réalisée par cette « âme » n'est jamais substantielle, mais se situe dans l'ordre accidentel; 2) toute opération du Saint-Esprit en l'Église dans l'ordre des causes efficientes est toujours une action commune aux trois personnes divines (voir *infra*, § v).

Nous considérerons ici le Saint-Esprit comme habitant dans l'Église-société et non en chaque âme particulière : l'Esprit informe, unit, vivifie cet organisme fondé par le Christ, formé de nombreux membres homogènes et hétérogènes, — l'Église ou le Corps mystique du Christ —, et que l'Esprit rend capable d'établir d'une façon permanente l'œuvre de salut que le Christ nous acquit.

1. **L'Esprit du Christ.** — Cet Esprit, qui informe l'organisme de l'Église, est appelé l'Esprit du Christ, pour plusieurs raisons : 1° il habite en son absolue plénitude en la seule humanité du Christ; 2° il a manifesté et comme rendu visible la messianité du Christ; 3° c'est le Christ qui a demandé pour nous l'Esprit; il nous l'a mérité par l'effusion de son sang et nous l'a envoyé d'une manière visible; 4° il ne cesse de l'infuser à l'Église, et 5° lui-même s'offre à Dieu par l'Esprit (*Hébr.* 9, 14); 6° c'est par l'Esprit que l'Église est unie au Christ, rendue conforme à lui pour pouvoir continuer comme Christ mystique son œuvre salvifique, et 7°, tenant la place du Christ, il donne toujours témoignage de lui et assiste l'Église, au point que des Pères disent qu'il est vicaire du Christ. Aussi comprenons-nous aisément pourquoi saint Paul (*Rom.* 8, 9-10) emploie équivalemment *Christ* et *Esprit du Christ.*

2. **Quand l'Esprit a-t-il été infusé à l'Église?** — L'Esprit du Christ, considéré comme le principe dernier de toutes les grâces, dons et charismes, a été donné à l'Église une fois pour toutes et demeurera en elle jusqu'à la consommation des siècles. Cependant, l'Esprit est accordé à l'Église chaque fois qu'elle reçoit un don particulier, comme il est dit en *Jean* 20, 23, ou lorsque, par exemple, un concile œcuménique se réunit sous l'assistance du Saint-Esprit.

L'Église a reçu pour la première fois l'Esprit, lorsqu'elle succéda à la synagogue, à l'heure même où le Christ expirant, le voile du temple se déchira : l'Esprit s'est alors retiré de l'ancienne alliance pour venir habiter dans la nouvelle, comme le déclare saint Augustin (*De peccato originali* 25, 29, PL 44, 400). Le fait de la naissance de l'Église sur la croix a été affirmé par de nombreux papes depuis saint Hormisdas jusqu'à Pie XII (textes dans S. Tromp, Commentaire de *Mystici Corporis*, 3e éd., 1958, p. 100-104) et par quantité d'écrits patristiques. L'Écriture tout d'abord, et spécialement saint Paul (*Éph.* 2, 15), nous enseigne que le Christ, mourant sur la croix, a réuni en lui-même, en un seul corps, gentils et juifs, pour en faire un seul homme nouveau, qui est le Christ mystique. Cette création nouvelle comporte l'effusion du Saint-Esprit. En effet, 1° d'après l'enseignement de saint Paul une nouvelle création ne peut se produire que par la grâce de l'Esprit; 2° le Christ élevé en croix attire tout à lui, *Jean* 12, 32; et c'est par la grâce de l'Esprit que le Christ attire (cf S. Thomas, *In Evang. Joannis*, c. 12, lect.5, n. 8); 3° c'est sur la croix, d'après les Pères, que se fiancèrent le Christ et l'Église, fiançailles qui supposent une dot; 4° le Christ mort, naît l'Église céleste, qui comporte dans la vision la plénitude absolue de l'Esprit (*Luc* 23, 43; *Summa theolog.* 3a q. 52 a. 4 ad 3) et en conséquence l'effusion de l'Esprit dans l'Église terrestre, puisqu'elle est nécessaire à l'établissement de l'Église céleste.

Boniface IX (*Ab origine mundi*, 7 octobre 1391), Calliste III (*Summus Pontifex*, 1er janvier 1456), Pie II (*Triumphans Pastor*, 22 avril 1459), Innocent XI (*Triumphans Pastor*, 3 octobre 1678) et Pie XII, pour montrer que l'Église a été fondée par la communication du Saint-Esprit, enseignent que le Christ, par le sacrifice de la croix, l'a fondée, consacrée et établie éternellement dispensatrice de la grâce. Or il ne peut y avoir de consécration sans la grâce du Saint-Esprit (cf Pie XII, enc. *Mediator Dei*, AAS, t. 39, 1947, p. 527).

Au jour de la Pentecôte, l'Église n'a pas reçu la première communication du Saint-Esprit, mais une communication spéciale, elle a été enrichie des dons et des charismes particuliers indispensables à sa manifestation et à la prédication dans le monde entier. Des charismes miraculeux lui étaient plus immédiatement nécessaires, car elle ne pouvait présenter encore le miracle de son unité, de son expansion, de sa stabilité et de sa fécondité, qui sont aujourd'hui un motif de perpétuelle crédibilité et un témoignage irréfragable de sa divine légation (Denzinger, 1794).

Il en est de l'effusion du Saint-Esprit à la croix par rapport à celle de la Pentecôte, comme il en est du baptême par rapport à la confirmation. Bien que conféré au baptême, l'Esprit l'est cependant d'une façon spéciale à la confirmation, — *ad robur*. L'Église peut également être comparée avec celui qui est sa Tête. En sa conception, le Christ reçut la plénitude de l'onction du Saint-Esprit; mais au début de sa prédication, Jésus vit descendre sur lui l'Esprit sous la forme d'une colombe, pour signifier que dès lors le Messie commencerait à se manifester par tous les charismes miraculeux (*Luc* 3, 22). On comprend qu'on dise parfois que l'Église est née à la Pentecôte, car, conçue et vivante à la croix, c'est au jour de la Pentecôte qu'elle est sortie pour ainsi dire du sein où elle était cachée pour apparaître à la lumière.

3. **L'Esprit Saint principe d'unité.** — L'Esprit du Christ, principe intérieur d'unité, rend l'Église distincte de toute autre société parfaite. De même, en effet, qu'une seule et même âme se trouve dans le corps et tout entière en chaque organe, de même l'Esprit Saint est tout entier dans l'Église et en chacun de ses membres, sans toutefois contracter d'union substantielle ou hypostatique. En plus de cette union physique, quoique accidentelle, l'Esprit réalise l'union morale de tout le corps mystique par des grâces créées de foi, d'espérance et de concorde, qui maintiennent « l'unité de l'Esprit par le lien de la paix » (*Éph.* 4, 3-5). A ces dons (que certains, dans une terminologie moins heureuse, aimeraient appeler l'âme créée de l'Église) s'opposent essentiellement l'hérésie et le schisme.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans des discussions théologiques sur l'explication de cette union physique mais accidentelle. Signalons seulement deux explications opposées. Dans la première, cette union a pour seul fondement l'opération par laquelle le Saint-Esprit produit dans l'Église ces dons surnaturels; dans l'autre (qui a nos préférences), le Saint-Esprit s'unit avec l'Église personnellement dans une union d'amour : et cet amour exige que l'Église, comme Épouse du Christ et Mère des fidèles, soit ornée de tous les dons, qui répondent à sa dignité céleste.

4. **L'Esprit Saint principe d'accroissement.** — L'Esprit du Christ est un principe intérieur d'accroissement, auquel, à l'extérieur, correspond la prédication. Si par la prédication les hommes sont en quelque façon mangés et ingérés dans le corps (image réaliste, que les Pères emploient en se reportant à la vision de saint Pierre, *Actes* 10, 13; 11, 7), l'Esprit Saint est celui qui assimile au corps mystique cette nourriture que la prédication lui présente. L'Esprit non seulement est principe « informateur », mais par son action il assimile et réunit au corps ce qui n'est pas encore informé. L'influx de l'Esprit Saint, âme de l'Église, s'étend ainsi hors de l'Église, non en « informant », mais pour assi-

miler. C'est ce que dit, en d'autres termes, saint Augustin, *Enarr. in ps.* 85, 15, PL 37, 1092, lorsqu'il distingue : conduire *dans le Christ*, deducere in Christo, et amener *au Christ*, perducere ad Christum.

5. **Le Saint-Esprit principe de vie.** — Il n'est pas de vrai membre de l'Église qui ne soit en quelque façon sous l'influx vital de l'Esprit Saint. Les membres totalement morts sont ceux-là seuls qui avec la foi surnaturelle ont tout perdu. Saint Augustin a raison de dire cependant (cf S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 2e éd., p. 135 svv) que dans le corps du Christ la grâce est ce qu'est la *santé* dans le corps humain, mais là où la santé fait défaut toute vie n'est pas éteinte. En réalité, même dans les membres privés de la charité, l'Esprit Saint est encore présent par les vertus théologales de foi et d'espérance (cf Denzinger, 808 et 838), comme il opère aussi en eux par les mouvements de pénitence et les autres aspirations au salut. Notons bien que, par analogie avec le corps humain, l'Esprit Saint peut agir, dans le corps mystique, par l'entremise d'organes surnaturellement sains ou malades, et même morts, comme par des instruments empruntés d'ailleurs. Un prêtre apostat peut consacrer, un juif peut baptiser; dans le corps humain, sous l'influx de l'âme, des résultats peuvent être obtenus avec un bras artificiel ou une plume.

6. **Organes du corps mystique et dons correspondants de l'Esprit Saint.** — Il s'agit ici de ces dons, qui ne sont pas ordonnés tout d'abord au bien de celui qui les reçoit, mais visent l'accroissement en quantité et en qualité du corps entier, ou encore de ces activités qui procèdent des diverses parties du corps suivant leurs fonctions divergentes en vue du bien commun.

Pour prévenir tout malentendu, comprenons bien que le corps mystique est un organisme social, ce qui est dire plus qu'organisme juridique. L'Église, il est vrai, possède une solide structure juridique, mais celle-ci ne suffit pas à caractériser son aspect social. Les seules institutions juridiques ne définissent pas totalement un État; il en est d'autres, d'ordre administratif, providentiel et culturel. Aux divers organes et aux diverses fonctions sociales de l'Église correspondent des dons et des charismes de l'Esprit Saint.

1° *Organes hiérarchiques*, ou ceux du magistère, du gouvernement et du ministère. — Les sept dons *(pneumata)* de l'Esprit Saint et plusieurs charismes pauliniens leur sont destinés. Ordinairement on voit dans les sept dons des grâces accordées pour le bien de celui qui les reçoit plutôt que des charismes ordonnés au bien de l'Église entière. Cependant, dans le texte bien connu d'*Isaïe* 11, 3, ces *pneumata* sont donnés avant tout au Messie en vue du gouvernement du royaume messianique, pour qu'il règne en justice, équité et douceur. Le concile de Trente déclare, dans sa session 21, qu'il est « un synode instruit par l'Esprit Saint, qui est l'Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de piété » (Denzinger, 930). Également, des Pères de l'Église considèrent les sept dons comme des charismes; cf aussi Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. 1, c. 10, éd. J. Fèvre, *Opera omnia*, t. 5, Paris, Vivès, 1873, p. 522-524. Ajoutons que les dons s'expliquent facilement comme des charismes. Au magistère correspond la science, qui fait apprendre ce qui est contenu dans le dépôt de la foi; l'intelligence, qui rend fructueuse la pénétration des mystères (Denzinger, 1796); la sagesse, qui fait voir toutes choses dans la lumière de l'éternité. Au gouvernement correspond le conseil qui permet une application prudente des principes, la force qui soutient dans les travaux du gouvernement et ses fatigues, la crainte de Dieu qui fait mépriser le respect humain, et la piété qui rend miséricordieux.-Au ministère du culte et à l'administration des sacrements convient la piété, qui est affection filiale à l'égard de Dieu, et rend médiateurs entre Dieu et les fidèles.

Aux diverses fonctions de la hiérarchie répondent aussi certains charismes pauliniens. Pour le ministère du prêtre, rappelons le charisme de l'imposition des mains (1 *Tim.* 4, 14 et 2 *Tim.* 1, 6). Ajoutons « la parole de science » et « de sagesse » (sermo scientiae, sapientiae) et le charisme de gouvernement (gubernationes) (1 *Cor.* 12, 8 et 28), ceux d'administration, d'exhortation et d'enseignement (*Rom.* 12). Aussi n'est-il pas étonnant que des Pères rapprochent les dons d'Isaïe et les charismes de saint Paul (vg Tertullien, *Adversus Marcionem* 5, 8, PL 2, 490a; *Commentaires* de Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret et de Procope sur *Isaïe* 11, 1-3).

2° Comme elles sont intimement liées aux précédentes, les fonctions ecclésiastiques de ceux qui sont chargés de la prédication, du soin des âmes, de la formation du clergé, profitent également des charismes pauliniens. Il en est de même de ceux qui s'adonnent aux études sacrées pour le bien de l'Église. L'Apôtre ne réserve nullement tous ces dons à la hiérarchie.

3° Il y a également des charismes appropriés à *l'état conjugal*, qui sert à l'accroissement du nombre des fidèles et pourvoit à l'éducation chrétienne, comme à *l'état religieux*, sous les diverses formes qu'il revêt pour exercer les œuvres de miséricorde spirituelle et temporelle, sans quoi la prédication de l'Évangile serait condamnée à la stérilité. Saint Paul (1 *Cor.* 7, 7) appelle charismes divins et le mariage et la continence (voir aussi S. Augustin, *Sermo* 267, 4, PL 38, 1231).

4° *L'action catholique* permet aux laïcs de collaborer avec la hiérarchie pour promouvoir le royaume de Dieu. Participant ainsi, à leur manière, à l'apostolat, les laïcs ont part également à leur manière, aux dons promis à la hiérarchie pour réaliser cet apostolat.

5° Il existe des emplois d'ordre séculier, — comme enseignants, infirmiers, médecins, juges, magistrats, etc —, qui requièrent, pour être exercés dans un esprit chrétien, une vocation spéciale de Dieu. Ceux qui y sont appelés peuvent, eux aussi, escompter des charismes particuliers. Ces emplois, en effet, contribuent efficacement au bien du corps mystique tout entier : « si c'est l'exhortation, en exhortant; si c'est l'aumône, sans arrière-pensée; si c'est le commandement, dans la sollicitude; si c'est la miséricorde, dans la joie » (*Rom.* 12, 7-8). Voir aussi l'allocution de Pie XII aux professeurs catholiques, 4 novembre 1945, dans *Osservatore Romano*, 5-6 novembre; trad. franç. dans *Documentation catholique*, t. 43, 1946, col. 129-135.

6° L'Esprit Saint, enfin, suivant les temps, agit dans l'Église par des charismes extraordinaires et miraculeux. Ceux-ci, nous l'avons dit, furent particulièrement nécessaires au début de l'Église. En plus de la présence de la Vierge, mère de Dieu, mentionnons les apôtres, admirables « porteurs de charismes », les auteurs

inspirés des Livres saints, sans oublier le miracle même de la Pentecôte. On peut aussi se référer à 1 *Cor.* 12, 9-11, où il est question du charisme des miracles, du don de guérison, du pouvoir des miracles, du discernement des esprits, de l'interprétation des langues. Jamais ces charismes n'ont manqué à l'Église; toujours il y eut des prêtres, des docteurs, des fondateurs d'ordres, des laïcs, véritables thaumaturges doués de lumières célestes; ainsi en fut-il après le concile de Trente. Des chrétiens très souvent étrangers à la hiérarchie, gratifiés de charismes, ont exercé fréquemment une influence décisive sur la vie de l'Église. Signalons même des localités privilégiées, « à miracles », comme Lourdes et Fatima.

« Et tout cela, comme il est dit en 1 *Cor.* 12, 11, c'est le seul et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier, comme il l'entend ». Ces *pneumata* et charismes, par ailleurs, sont conférés « selon que le Christ a mesuré ses dons » (*Éph.* 4, 7), selon le jeu régulier de chacune des parties (4, 16), pour que le corps mystique ne cesse de s'édifier et de croître en qualité et quantité à la gloire de la Trinité et en vue du salut des âmes.

L'encyclique *Mystici Corporis* résume ainsi tout ce que nous venons d'exposer.

« C'est à cet Esprit du Christ, comme à un principe invisible, qu'il faut attribuer que toutes les parties du corps soient reliées, aussi bien entre elles qu'avec leur noble Tête, puisqu'il réside tout entier dans la Tête, tout entier dans le corps, tout entier dans chacun de ses membres; et selon leurs diverses fonctions et obligations, selon le degré plus ou moins parfait de santé spirituelle dont ils jouissent, il varie sa manière d'être présent et de prêter son assistance. C'est lui qui, en insufflant la vie surnaturelle dans toutes les parties du corps, doit être considéré comme le principe de toute action vitale et vraiment salutaire. C'est lui qui, tout en étant présent en personne dans tous les membres et en y exerçant son action divine, agit pourtant dans les membres inférieurs par le ministère des membres supérieurs; c'est lui enfin qui, donnant chaque jour à son Église, sous le souffle de la grâce, de nouveaux accroissements, refuse cependant d'habiter avec sa grâce sanctifiante dans les membres totalement coupés du corps. Notre docte et immortel prédécesseur Léon XIII, dans sa lettre encyclique *Divinum illud*, exprime cette présence et cette opération de l'Esprit de Jésus-Christ par ces paroles concises et nerveuses : « Qu'il suffise d'affirmer que, si le Christ est la Tête de l'Église, le Saint-Esprit en est l'âme » (AAS, t. 35, 1943, p. 219-220; trad. officielle).

Il n'y a aucune difficulté à appeler âme de l'Église les grâces, dons, charismes, vertus de l'Esprit Saint pris dans leur ensemble, comme on le fait dans le *Catéchisme* de Pie X; mais parler de deux âmes de l'Église, l'une créée, l'autre incréée, mène à des confusions et détruit l'idée grandiose de saint Paul : « un corps et un esprit ». Dire que l'âme de l'Église n'est pas autre chose que la grâce sanctifiante conduirait à de graves confusions.

Voir DS, art. CHARISMES, CORPS MYSTIQUE, DONS DU SAINT-ESPRIT, avec la bibliographie. Consulter les commentaires des épîtres de saint Paul aux Romains, aux Corinthiens (1), aux Éphésiens.

Pour la doctrine de l'Église et la tradition patristique, cf S. Tromp, *Litterae encyclicae de Mystico Jesu Christi Corpore*, 3e éd., Rome, 1958, qui comporte de nombreux documents; et *De Spiritu Sancto anima corporis mystici* : t. 1 *Patres graeci*, 2e éd., Rome, 1948; t. 2 *Patres latini*, 2e éd., Rome, 1952.

J. Moehler, *Die Einheit in der Kirche*, Tubingue, 1825; trad. A. de Lilienfeld, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, coll. Unam Sanctam 2, Paris, 1938. — M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 6 *Gnadenlehre*, 3e éd. par H. Schauf, Fribourg-en-Brisgau, 1957. — H. Manning, *The temporal Mission of the Holy Ghost*, Londres, 1865; trad. K. Mac Carthy, *La mission de l'Esprit Saint dans les âmes*, Paris, 1887. — M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. 2 *De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante*, 3e éd., Paris, 1928. — K. Eschweiler, *J. A. Moehlers Kirchenbegriff*, Braunsberg, 1930.

S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, dans *Gregorianum*, t. 13, 1932, p. 489-527; *Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio*, Rome, 1937; 2e éd., 1946. — H. Schauf, *Die Einwohnung des Hl. Geistes*, Fribourg-en-Brisgau, 1941. — J. Goyevaarts, *De anima Corporis mystici*, dans *Collectanea mechliniensia*, t. 15, 1945, p. 272-279. — J. M. Cirarda, *La asistencia del Espíritu Santo a la Santa Madre Iglesia*, dans *Revista española de Teología*, t. 7, 1947, p. 47-78. — E. Vauthier, *Le Saint-Esprit principe d'unité de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 5, 1948, p. 175-196; t. 6, 1949, p. 57-80. — J. Beumer, *Der Heilige Geist, die Seele der Kirche*, dans *Theologie und Glaube*, t. 39, 1949, p. 249-267.

J. Pollet, art. *Charisme*, dans *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 956-959. — J. Brosch, *Charismen und Aemter in der Urkirche*, Bonn, 1951. — Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. 2, Paris, 1951. — M.-L. Guérard des Lauriers, *Le Saint-Esprit, âme de l'Église*, Monastère de la Croix, 1952. — Y.-M. Congar, *Le Saint-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 36, 1952, p. 613-625; t. 37, 1953, p. 24-48. — H. Stirnimann, *Die Kirche und der Geist Christi*, dans *Divus Thomas*, t. 31, Fribourg, 1953, p. 3-17. — T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. 2, 2e éd., Rome, 1954. — K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 160, 1956-1957, p. 161-186. — M. Versiani dos Anjos, *De Spiritu Sancto, anima Corporis mystici*, Brésil, 1957. — A. Piolanti, *Il Mistero della Comunione dei Santi*, Rome, 1957, p. 434-455. — F. Malmberg, *Eén Lichaam en één Geest*, Utrecht, 1958. — S. Tromp, *SS. Cor Jesu et Ecclesia, Corpus et Sponsa Salvatoris*, dans *Cor Jesu*, t. 1, Rome, 1958, p. 243-267; *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. 3 *De Spiritu Sancto anima*, Rome, 1960.

Sébastien TROMP.

V. L'ACTION DU SAINT-ESPRIT DANS LES AMES

Après l'investigation sur la place du Saint-Esprit dans la vie spirituelle, selon l'Écriture, les Pères et la liturgie, présentons une synthèse sur l'action de l'Esprit. A l'esquisse précédente sur l'Esprit Saint âme de l'Église (§ IV), ajoutons quelques développements sur le rôle de l'Esprit dans l'âme du chrétien. Sans détailler tous les problèmes que pose la présence ou l'habitation du Saint-Esprit, nous nous appuierons sur les enseignements des théologiens pour expliquer cette habitation et pour en décrire les effets spirituels.

1. Missions et habitation des personnes divines, spécialement de l'Esprit, dans l'âme. — 2. Effets de l'habitation du Saint-Esprit.

Bibliographie générale. Léon XIII, encycl. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897, 2e p. : mission invisible de l'Esprit dans les âmes; ASS, t. 29, 1897, p. 644-658; dans *Lettres Apostoliques* de Léon XIII, t. 5, Paris, s d, p. 151-165; trad. dans *Le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle*, dans Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1944, p. 59-66. — Une section de la 2e partie de l'encycl. *Mystici corporis* (29 juin 1943) de Pie XII traite de l'union au Christ par l'inhabitation du Saint-Esprit, AAS, t. 35, 1943, p. 225 svv. — Voir le travail synthétique de A. Michel, art. *Trinité* (Missions et habitation des Personnes), DTC, t. 15, 1950, col. 1830-1855.

1. Missions et habitation des Personnes divines, spécialement de l'Esprit Saint, dans l'âme.

— Un rappel de la tradition théologique répondra sommairement (voir art. GRACE et INHABITATION DIVINE) aux questions qui se posent ici : quelles Personnes divines sont l'objet d'une mission et le sujet

de l'habitation en l'âme? Quel est le mode de cette mission, de cette habitation? Le Saint-Esprit y est-il présent d'une manière particulière? Les *missions* des Personnes de la Trinité sont en général exposées par les théologiens à partir de saint Thomas, 1 *Sent.* dist. 14-18; surtout *Somme théologique*, 1ª q. 43 (traduction et commentaire de H.-F. Dondaine, *La Trinité*, t. 2, coll. Revue des Jeunes, Paris, 1950, p. 266-304, 383-454).

1° Notions sommaires. — Comme dans la vie trinitaire toute l'influence d'une Personne se réduit à la procession d'origine, on doit exclure que le Père, principe sans principe, puisse être envoyé. La mission est donc propre au Fils et à l'Esprit. Cependant toute œuvre *ad extra* est commune, puisque les trois Personnes l'ont sanctionnée (cf notamment 11e concile de Tolède en 675; 4e concile de Latran en 1215; le *Decretum pro jacobitis* du concile de Florence en 1441; Denzinger, 284, 428 et 704). C'est ce qui explique certaines hésitations de théologiens, à propos des missions propres à telle ou telle Personne divine, et notamment à propos d'une habitation subséquente de l'Esprit Saint dans l'âme.

Ces missions sont dites visibles, si la Personne envoyée acquiert un mode « visible » d'être, de présence ou d'activité (incarnation, envoi de l'Esprit à la Pentecôte sous forme de langues de feu). Elles sont invisibles, s'il s'agit d'effets intérieurs (habitation dans l'âme, cf *Jean* 14, 23; illumination, révélation, inspiration, justification, expérience mystique, etc).

Les théologiens, en s'appuyant sur l'Écriture, distinguent trois ou quatre missions visibles du Saint-Esprit, « purement représentatives » (P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, 2e éd., Rome, 1953, n. 466-467): envoi visible de l'Esprit lors du baptême du Christ sous la forme d'une colombe (*Mt.* 3, 16; *Marc* 1, 10; *Luc* 3, 22); peut-être, selon l'opinion de certains théologiens, à la Transfiguration sous la forme d'une nuée lumineuse (*Mt*, 17, 5 ; *Marc* 9, 6; *Luc* 9, 34-35; 2 *Pierre* 1, 17; Galtier, n. 467); après la résurrection, lorsque l'Esprit fut donné aux apôtres par un souffle sensible (*Jean* 20, 22); enfin à la Pentecôte sous la forme de langues de feu (*Actes* 2, 3-4), à quoi on peut rattacher la prédication miraculeusement efficace des apôtres et les manifestations charismatiques de l'Église à ses débuts.

Parmi les missions invisibles du Saint-Esprit la principale est la sanctification des âmes. On a dit, à propos du Saint-Esprit dans l'Écriture, à propos du baptême et de la confirmation, comment elle était pressentie par l'ancien Testament et accomplie dans le nouveau (col. 1286). L'ensemble des textes montre que l'Esprit est l'auteur propre et immédiat de la sainteté, sans cependant exclure le Père et le Fils. Les Pères de l'Église ont repris et expliqué cette donnée scripturaire (vg DTC, t. 15, col. 1835-1839; DS, *supra*, § 11); la liturgie, elle aussi, accentue parfois le rôle de l'Esprit, comme dans le cas des sacrements « à caractère ».

Saint Thomas (q. 43 a.3) explique que le mode nouveau de présence de la Personne divine envoyée invisiblement ne peut exister « qu'en raison de la grâce sanctifiante, *secundum solam gratiam gratum facientem* » : la présence des Personnes divines n'a, en effet, de mode « nouveau », par rapport à la présence créatrice « par essence, puissance et présence », que par la grâce sanctifiante, comme, dit-il, « le commerce spirituel de la connaissance et de l'amour est nouveau par rapport au lien métaphysique qui rattache l'effet à sa cause » (Dondaine, *op. cit.*, p. 432). Seule la créature raisonnable peut être le terme d'une telle mission, car en elle seule « on dit que Dieu existe comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant, *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante* ». De la sorte, Dieu habite en elle « comme dans son temple ». Il n'y a pas d'autre *ratio* de cette vérité que la grâce sanctifiante, don dans lequel « c'est le Saint-Esprit que l'on possède et qui habite en l'homme ».

Cette mission ne peut être celle du Père (a. 4), mais elle convient au Fils et à l'Esprit (a. 5). La Trinité certes habite dans l'âme par la grâce sanctifiante (*Jean* 14, 23 : *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*). Mais seuls le Fils et l'Esprit sont « envoyés ». On comprend dès lors qu'en bénéficient uniquement les hommes qui participent à la grâce et dans lesquels se réalise « un certain caractère de nouveauté dans l'œuvre de la grâce, *innovatio quaedam per gratiam* » (a. 6). En un sens, toutes les missions sont à attribuer au Saint-Esprit, à titre de dons, car l'Esprit, « en tant qu'Amour, a le caractère de premier Don »; « par appropriation » on attribue au Fils les dons « qui ont trait à l'intellect » (a. 5 ad 1). Les missions du Fils et de l'Esprit se confondent *in radice gratiae*, mais se distinguent par leurs effets de grâce, la mission du Verbe se terminant à « l'illumination de l'intellectus » et celle de l'Esprit à « l'embrasement de l'affection » (a. 5 ad 3).

Il n'y a pas de définition formelle du magistère touchant les missions divines. Quelques indices cependant sont à glaner dans les déclarations conciliaires. Selon le 11e concile de Tolède, « le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils, comme le Fils l'est par le Père » (Denzinger, 277); le décret *pro armenis* affirme que, dans le confirmation, le Saint-Esprit est donné *ad robur* comme aux apôtres à la Pentecôte (Denzinger, 697); le concile de Trente dit que le Fils a été « envoyé » par le Père pour notre rédemption (Denzinger, 794) et que le Saint-Esprit est donné par l'ordination (Denzinger, 964).

2° L'habitation des Personnes divines dans le juste. — La mission invisible aboutit à une présence selon un mode qui dépasse celui de la présence créatrice ordinaire. Cette présence particulière par la grâce est une vérité de foi, appuyée sur des témoignages scripturaires et traditionnels. Le mode de cette « habitation » soulève des controverses, que nous ne faisons qu'esquisser. Les solutions proposées doivent tenir compte de deux éléments : la grâce créée, inhérente à l'âme et cause de la justification (cf concile de Trente; Denzinger, 799); la présence des Personnes divines.

Certaines solutions ont négligé l'un ou l'autre de ces éléments. Pierre Lombard *identifie l'Esprit Saint et le don de la charité* et considère que la présence de ce don établit une différence radicale avec celui qui ne l'a pas (dans lequel cependant l'Esprit est présent, comme en toute créature). Il concède que l'Esprit peut être donné « plus ou moins » et il semble entrevoir que ces degrés n'ont de possibilité d'exister que par leurs effets (dons créés) : magis vel minus datur vel habetur; sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur (1 *Sent.* d. 17 c. 5, t. 1, Quaracchi, 1916, p. 111). Saint Thomas a réagi contre cette explication trop simple. La *Somme théologique* ne conçoit pas cette présence sans la grâce sanctifiante (1ª q. 43 a. 3). A l'opposé, on ne peut davantage accepter les solutions qui négligent la présence des Personnes divines au profit de la seule grâce créée.

D'autres théologiens ont cherché à établir une *présence substantielle des Personnes divines*. Il ne peut être question, sous peine de panthéisme, de faire de l'Esprit le principe formel et unique de la sanctification du juste; il ne peut davantage être question de négliger une certaine présence des Personnes divines. Cette présence n'est pas, à prendre dans leur teneur les textes de l'Écriture, une simple « présence par les effets ». La tradition autorise à parler de « divinisation » par la grâce (art. DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1370-1459; saint Thomas la conçoit en s'éclairant de la notion de « participation », col. 1426-1432).

La notion de « présence substantielle » a semblé à plusieurs théologiens rendre compte de ces données scripturaires et traditionnelles. Ils en ont proposé diverses explications. Saint Thomas la considère comme réalisée « par voie de connaissance et d'amour » (1ª q. 43 a. 3).

Cette manière de voir a été reprise dans ses lignes générales par Fr. Suarez, *De Trinitate*, lib. XII, c. 5, n. 10-13, éd. Vivès, t. 1, Paris, 1856, p. 810-811 (exposé dans P. Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes*, 2e éd., Rome, 1950, p. 153), par J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. 1, Paris, 1897, liv. 4, ch. 5 L'union par les actes de l'âme, p. 252-269, et B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1937, ch. 4, p. 137 svv.

On saisit toutefois avec peine comment cette exigence d'amour produit effectivement et nécessairement une « présence » nouvelle, même si l'un des termes de la relation est Dieu. Aussi Jean de Saint-Thomas s'est-il orienté dans une autre voie : la connaissance et l'amour ne sont pas causes d'une nouvelle présence divine; celle-ci est cause de celles-là. Les justes ont la perception de cette présence, grâce à la foi, à la charité, aux dons du Saint-Esprit (surtout la sagesse). Sans que ce soit déjà la vision, c'est une présence « objective », comme expérimentale, qui est la perception vécue de la présence substantielle de la grâce (*Cursus theologicus*, 1ª q. 43 disp. 17 a. 3 n. 11-20, éd. Vivès, t. 4, Paris, 1884, p. 472-481; cf A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris, 1927, p. 6-87; M. Cuervo, *La inhabitación de las divinas Personas en toda alma en gracia según Juan de Sto. Tomás*, dans *La Ciencia tomista*, t. 69, 1945, p. 114-220).

Les auteurs mystiques se sont engagés spontanément dans cette voie (vg A. Poulain, *Les grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, ch. 4-6), quoiqu'ils sachent la différence entre l'union « expérimentale » de la contemplation et celle qui est commune aux justes. Précisément ce double mode d'union constitue la principale objection qu'on peut faire à Jean de Saint-Thomas. A. Gardeil a résolu l'objection en affirmant que tout juste, même l'enfant privé de l'usage de la raison, est « capable » de la saisie expérimentale de Dieu (*op. cit.*, p. 139-141; cf S. Thomas, I *Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ad 1).

Les difficultés auxquelles se heurte la formule thomiste *sicut cognitum in cognoscente et amantem in amante*, même amendée en simple capacité d'expérience, ont orienté des théologiens vers une nouvelle explication : la présence des Personnes divines dans l'âme par le fait de la grâce, sans mettre en cause les facultés. D. Petau (suivi par Th. de Régnon) a recueilli les témoignages patristiques selon lesquels les Personnes divines sont appliquées à la substance même de l'âme et y marquent leur empreinte. La grâce ne réalise ainsi ni une union « substantielle », ni une union accidentelle. On a proposé de l'appeler union ou présence « ontologique » (P. Galtier, *L'habitation..*, p. 214). Cette présence assure à l'âme une certaine « possession » de Dieu, et en même temps elle exerce une causalité d'ordre formel et exemplaire dans l'œuvre de la justification (A. Michel, *art. cité*, col. 1850-1851).

Prolongeant cette explication, inspirée par l'Écriture, les Pères et la liturgie, des théologiens ont cherché à rendre compte de tous les textes en attribuant spécifiquement au Saint-Esprit cette présence « ontologique », cette possession, cette causalité d'ordre formel et exemplaire. Dans leur pensée, il s'agit de bien plus qu'une simple « appropriation » : les autres Personnes divines ne sont données à l'âme que parce qu'elles sont inséparables de l'Esprit, auquel la sanctification de l'âme est attribuée comme une propriété personnelle, comme au Père est attribuée la paternité et au Fils la filiation.

Il semble que ce soit la pensée de saint Bernard; cf M. Caliaro, *Lo Spirito Santo nella vita spirituale secondo S. Bernardo*, dans *Divus Thomas*, t. 51, Plaisance, 1948, p. 304-318; E. Kleineidam, *Das Wirken des Hl. Geistes in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux*, dans *Theologie und Seelsorge* (= Theologie und Glaube) t. 1, 1943, 24-35.

A l'époque moderne, les principaux noms attachés à cette conception sont ceux de Denys Petau, *Dogmata theologica. De Trinitate*, lib. VIII, c. 6, n. 5-9, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1865, p. 484 svv; cf H. Rondet, *La divinisation du chrétien. I Mystère et problèmes*, NRT, t. 71, 1949, p. 449-476; de L. Thomassin, *Dogmata theologica. De Incarnatione*, lib. VI, c. 10-11. Voir P. Galtier, *L'habitation..*, 1e p., ch. 2, p. 23-88.

Pour M.-J. Scheeben, le Saint-Esprit, « le don par excellence, le don divin, précéderait en quelque sorte en nous le don accidentel et créé, et c'est en lui, à cause de lui, que la Trinité tout entière s'établirait dans notre âme. Alors, mais alors seulement, — pour autant qu'il est possible à l'esprit d'introduire une succession dans cette opération instantanée —, s'accomplirait la transformation de notre nature par la grâce sanctifiante » (P. Galtier, *L'habitation..*, 1e éd., Paris, 1928, p. 99-100; cf M. J. Donnelly, *The Indwelling of the Holy Spirit according to M. J. Scheeben*, dans *Theological Studies*, t. 7, 1946, p. 244-280). Voir *Die Mysterien des Christentums*, § 30, Cologne, 1865; Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 141-147; trad. A. Kerkvoorde, *Les mystères du Christ*, Paris, 1948, p. 173-182.

Th. de Régnon (*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol., Paris, 1892-1898) reprend la pensée de Petau en l'élargissant quelque peu : il admet une présence substantielle des Personnes, mais chacune y joue un rôle et exerce une influence distincte : « De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés, de même chaque Personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa Personne, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque Personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois Personnes réellement distinctes de l'unique Dieu » (t. 4, p. 552-553). Ce qui est dû au Saint-Esprit, c'est son trait strictement personnel, la sainteté (discussion des opinions de Scheeben et de Régnon, dans P. Galtier, *L'habitation..*, 2e éd., p. 100-132; exposé et discussion de la thèse voisine de Mgr Waffelaert, p. 133-143). Cette conception d'un envoi et d'une habitation propre au Saint-Esprit est reprise par D. Barsotti, *Il Mistero cristiano nell'anno liturgico*, Florence, 1951, p. 241-263; trad. *Vie mystique et mystère liturgique*, coll. Lex orandi 16, Paris, 1954, 5e p., ch. 1-4.

Cette solution respecte les données scripturaires, liturgiques et patristiques sur une présence particulière de l'Esprit. En rendre compte par l'« appropriation » seule paraît, de ce fait, trop pauvre (voir sur la doctrine de l'appropriation, l'exposé de H.-F. Dondaine, *op. cit.*, p. 409-423, d'après *Somme théologique*, 1ª q. 39 a. 7-8, et ses antécédents historiques : Abélard, saint Bernard, Pierre Lombard). L'habitation « substantielle » par voie

de connaissance et d'amour paraît également trop pauvre. La solution d'une présence « ontologique » des Personnes serait la moins boiteuse et la plus solide, quitte à laisser en suspens si une habitation particulière du Saint-Esprit relève uniquement d'une « appropriation » (qui risque de n'être que verbale) ou d'une présence ontologique particulière. Ne serait-ce pas, d'ailleurs, la manière de voir de Léon XIII (*Divinum illud munus*, trad. citée, p. 155-157; trad. *Le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle*, p. 62) :

« Cette admirable union, appelée *inhabitation*, — qui ne diffère que par la diversité des conditions de l'état des habitants du ciel auxquels Dieu donne le bonheur en les embrassant —, est cependant produite très réellement par la présence de toute la Trinité : *Nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure* (*Jean* 14, 23). Elle est attribuée néanmoins d'une façon spéciale au Saint-Esprit. En effet, des traces de la *puissance* et de la *sagesse* divines se manifestent même chez un homme pervers; mais le juste seul participe à l'*amour*, qui est la caractéristique du Saint-Esprit. Ce qui le confirme, c'est que cet Esprit est appelé Saint, parce qu'étant le premier et le suprême Amour, il conduit les âmes à la sainteté qui, en dernière analyse, consiste dans l'amour de Dieu. C'est pourquoi l'Apôtre, appelant les justes temples de Dieu, ne les appelle pas expressément temples du Père ou du Fils, mais du Saint-Esprit : *Ne savez-vous pas que vos membres sont les temples du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu?* (1 *Cor.* 6, 19). L'abondance des biens célestes qui résultent de la présence du Saint-Esprit dans les âmes pieuses se manifeste de beaucoup de manières ».

Cette solution a été défendue par P. Galtier, *L'habitation...*, et *De SS. Trinitate in se et in nobis*, p. 293-350. Un exposé récent de la conception thomiste a été fait par L. Chambat, *Les missions des Personnes de la Sainte Trinité*, Saint-Wandrille, 1945. Voir encore M. Retailleau, *La Sainte Trinité dans les âmes justes*, Angers, 1932. — Th. J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Mundelein, Illinois, 1949. — F. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity. A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas*, Dubuque, 1955; important pour les sources du thomisme. — Sur la théologie trinitaire de S. Thomas : H.-F. Dondaine, *op. cit.* — A. Malet, *Personnes et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, coll. Bibliothèque thomiste 32, Paris, 1956. — P. Vanier, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin. Évolution du concept d'action notionnelle*, coll. Publications de l'Institut d'études médiévales 13, Montréal-Paris, 1953.

2. Effets de l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. — Parler des effets de l'Esprit, c'est parler de la grâce sanctifiante, des dons et des fruits de l'Esprit, du caractère sacramentel, de l'amour, de la foi, de la vie mystique.

1° Grâce sanctifiante, dons et fruits de l'Esprit. — On a remarqué le lien de concomitance entre le don créé de la grâce sanctifiante et l'habitation des Personnes divines, spécialement attribuée ou appropriée à l'Esprit Saint. Si l'Esprit, nous l'avons dit, ne peut être le principe unique de la sanctification, la présence divine ne se réduit cependant pas à une présence par ses seuls effets. Elle est « ontologique ». Les rapports entre habitation divine et grâce sanctifiante seront exposés à l'art. GRACE. Des dons, effets de la présence de l'Esprit, il a déjà été longuement traité à l'art. DONS DU SAINT-ESPRIT (t. 3, col. 1579-1641). Il convient de rapprocher de la doctrine des dons celle des *fruits* de l'Esprit, d'après *Gal.* 5, 22-23 : « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (A. Viard, *Le fruit de l'Esprit*, VS, t. 88, 1953, p. 451-470). Voir art. FRUITS DE L'ESPRIT.

Il semble, compte tenu des diverses données scripturaires sur les dons et les fruits de l'Esprit, comme aussi de la conception que reflètent la liturgie, les Pères et la plupart des auteurs spirituels, que l'Esprit Saint est l'auteur de « dons » qu'il serait vain d'enclore dans la liste des dons messianiques d'*Isaïe* 11, 2. Les manifestations de l'Esprit dans la vie de l'Église et dans celle des âmes sont d'une richesse qui déborde ce schème; il importe aussi de reconnaître aux « dons » une simplicité et, en quelque sorte, une unité : celle de l'amour; cf *infra*.

2° Esprit Saint et « caractère » sacramentel. — La liturgie (*supra*, col. 1283), met en relief à la fois l'action du Saint-Esprit dans l'Église et dans l'âme. Elle n'atteint qu'à travers son action historique l'être et la vie trinitaire de l'Esprit. Cette action dans l'Église est éclatante, comme le montre la liturgie de la Pentecôte; l'œuvre de l'Esprit dans l'âme se manifeste dans la liturgie des sacrements « à caractère ». Si l'habitation de l'Esprit est liée à la justification et à la présence de la grâce sanctifiante, les textes de la liturgie sacramentelle semblent étendre cette perspective et accepter une présence de l'Esprit dans le baptisé, le confirmé et l'ordonné, inaliénable comme l'est le caractère de ces sacrements. En conséquence, le fidèle en état de péché mortel perd la grâce sanctifiante, mais non une certaine présence de l'Esprit Saint, liée au caractère sacramentel.

Cette présence inaliénable est autre que l'habitation « ontologique » dont il a été question; on peut se demander ce qui l'en distingue exactement. La tradition théologique a présenté des opinions diverses sur la nature du caractère. Saint Thomas y voit une participation au sacerdoce du Christ (3ª q. 63 a. 3 et 5; q. 65 a. 3 ad 3); en même temps il met l'accent sur les pouvoirs cultuels que donne le caractère (q. 63 a. 4-5), perspective qui aboutirait à ne distinguer le caractère que par ses pouvoirs spécifiques. Une autre manière de voir se dessine chez certains théologiens du moyen âge, pour qui la spécificité du caractère est dans tel ou tel aspect du Christ auquel le fidèle est configuré : le baptême est une configuration au Christ-Tête du Corps mystique, la confirmation, au Christ Prophète et Roi, l'ordre, au Christ Prêtre de la nouvelle alliance.

Saint Thomas avait vu le lien étroit qui rattache le caractère au Christ : il en fait des *potentiae* qui unissent à son sacerdoce et habilitent aux actes du culte. Des théologiens modernes ont senti, cependant, que restreindre la notion de caractère à un pouvoir « sacré » risquerait de l'appauvrir. M.-J. Scheeben définit le caractère comme un mystère dont l'essence et la signification ne sont pas à déterminer seulement par les pouvoirs sacrés qui en résultent, mais d'après le mystère de l'Homme-Dieu, se prolongeant en celui de l'Église. Pour Scheeben le caractère « consacre » les membres du corps mystique, l'Église, en réalisant en eux un rapport au Verbe analogue à l'union hypostatique et fondé sur elle. Comme l'Esprit donne à l'Église son unité et sa fécondité, de même il « marque » de son « sceau » les âmes et les configure à des titres divers au sacerdoce du Christ :

« Dans le corps humain une seule et même âme forme les membres par sa puissance plastique en même temps qu'elle leur donne la vie. Dans le corps mystique le même Esprit imprime aux membres le sceau de leur Chef et leur apporte la vie divine de la grâce. Bien qu'en soi l'empreinte des membres soit le *caractère du Christ*, on l'appelle cependant le sceau

du Saint-Esprit, parce que c'est l'Esprit Saint qui l'imprime en nous. En réalité, c'est plutôt la grâce ou la charité qui est le sceau du Saint-Esprit, parce que c'est elle avant tout qui exprime son essence, l'ardeur de sa vie et de son amour. Mais ces deux sceaux sont tellement connexes qu'ils vont normalement ensemble et sont destinés l'un à l'autre; ils forment pour ainsi dire le sceau, l'onction *unique* du Saint-Esprit. L'impression du caractère entraîne normalement, sauf obstacle, la grâce et le Saint-Esprit lui-même, qui vient en nous avec la grâce. Le caractère est achevé par la grâce, de même que, inversement, la grâce du Saint-Esprit et le Saint-Esprit lui-même sont unis de la manière la plus solide et la plus intime à l'âme par le caractère » (*Mysterien..*, § 84, p. 487, trad. A. Kerkvoorde, *Les mystères du christianisme*, Paris, 1949, p. 594-595, ou *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, coll. Unam Sanctam 15, 2e éd. Paris, 1956, p. 136-137; cf § 29-30, p. 134-147, trad. *Les mystères..*, p. 164-182).

Sur la doctrine du caractère selon saint Thomas et Scheeben, voir É. Boularand, *Caractère sacramentel et mystère du Christ*, NRT, t. 82, 1950, p. 252-274. — L'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII, du 20 novembre 1947, déclare que le caractère sacramentel configure au Christ *comme Prêtre de la nouvelle alliance* (n. 41 et 42; AAS, t. 39, 1947, p. 539) et met cet aspect en évidence avant la députation aux actes du culte.

En résumé, on peut voir dans le caractère une participation au sacerdoce du Christ et le mettre en relation avec l'« onction de l'Esprit » sur le Christ lors de l'incarnation : l'effusion de l'Esprit, dans les disciples du Christ, aboutit à faire des baptisés le peuple de rois et de prêtres, évoqué par l'*Apocalypse* (1, 6; 5, 10; 20, 6; 22, 5), « la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple acquis » (1 *Pierre* 2, 9); puis le peuple de hérauts de la bonne Nouvelle et d'envoyés pour le salut du monde que sont les confirmés et les ordonnés à la suite de la Pentecôte. Le caractère apparaît ainsi comme une certaine prise de possession de l'âme par l'Esprit Saint, qui la fait participer au sacerdoce du Christ et lui donne diverses capacités cultuelles.

L'habitation de l'Esprit étant par ailleurs cause formelle de la grâce créée, l'« état de grâce » est l'état normal du baptisé, du confirmé ou de l'ordonné. S'il ne l'a pas, le caractère, toujours présent en lui, est une invitation permanente, un « titre exigitif » à retrouver l'amitié divine par la grâce sanctifiante. D'où les expressions de la tradition spirituelle, signifiant l'« invitation », l'« inspiration » de l'Esprit à la conversion, à l'action vertueuse, à la « docilité à sa voix »; ou, à l'inverse, dénonçant le péché qui « attriste » l'Esprit présent dans l'âme.

3° **Amour, espérance et prière.** — 1) Les témoignages de la littérature patristique, théologique et spirituelle, donnant au Saint-Esprit le nom d'*Amour* sont innombrables.

Saint Augustin a employé le premier, semble-t-il, cette appellation, qui, si elle n'est pas dans l'Écriture, est bien la conséquence logique de sa théologie trinitaire.

« D'après les saintes Écritures, il n'est pas seulement l'Esprit du Père, ni seulement l'Esprit du Fils : il est l'Esprit des deux, et par là il nous insinue la commune charité dont s'aiment entre eux le Père et le Fils. Mais, pour exercer notre intelligence, la parole divine nous donne à scruter à force de labeur des réalités qui ne tombent pas sous notre regard : il nous faut les chercher dans le secret où elles se cachent et les en tirer. L'Écriture ne nous dit donc pas : « le Saint-Esprit est la charité ». Si elle l'avait dit, la présente enquête serait bien abrégée » (*De Trinitate* XV, 17, 27, PL 42, 1080a).

Cette page a marqué la théologie et la spiritualité occidentales (vg S. Grégoire le Grand, « Ipse Spiritus Sanctus Amor est », *Hom.* 30 *in Evangelia* 1, PL 76, 1220b). Saint Thomas voit dans l'amour un nom propre du Saint-Esprit (1a q. 37 a. 1). Il découvre même dans cette propriété de l'Esprit le fondement de tous les dons, mais aussitôt réserve au Fils l'appropriation des dons intellectuels (1a q. 43 a. 5 ad 1).

Quelle que soit la valeur de ces « appropriations », l'Écriture enseigne que la présence de l'Esprit est le fruit de l'amour miséricordieux de Dieu : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (*Rom.* 5, 5). Il s'agit là de l'amour dont Dieu nous aime : « le Saint-Esprit en est un gage et, par sa présence active en nous, un témoin » (note, Bible de Jérusalem). Voir encore *Rom.* 15, 30; *Col.* 1, 8.

On peut se demander si le « don » de l'amour est à « attribuer » au Saint-Esprit seul. « Dieu est amour », dit l'Écriture (1 *Jean* 4, 8 et 16), sans restreindre cette définition à une Personne déterminée. L'« attribution » du don de l'amour à l'Esprit seul s'appuie sur des textes scripturaires comme ceux qui viennent d'être cités et a pris un essor considérable avec la théologie augustinienne. On aurait tort de croire cependant que celle-ci a exercé un monopole : on a vu au cours de l'histoire d'autres types de théologie trinitaire, notamment celle de Richard de Saint-Victor, selon laquelle les deux processions sont toutes deux des processions d'amour (cf A.-M. Ethier, *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, coll. Publications de l'Inst. d'Études médiévales 9, Paris-Ottawa, 1939).

Par ailleurs, dans la liturgie et la spiritualité, le Saint-Esprit se voit continuellement attribué un don d'« illumination », qui, dans la logique de la théologie augustinienne suivie par saint Thomas, devrait être attribué plutôt au Fils. La spéculation théologique a incontestablement entraîné ici un gauchissement ou, tout au moins, une lecture trop unilatérale des textes de l'Écriture et de la liturgie.

Il reste vrai que l'amour est la vertu par excellence du chrétien : l'amour de Dieu est le premier commandement. Celui du prochain lui est semblable; c'est le commandement nouveau, le « charisme » qui dépasse tous les autres (cf *Mt.* 22, 34-40; *Marc* 12, 28-31; *Luc* 10, 25-28; *Jean* 13, 34-35; 15, 12-17; 1 *Cor.* 13; 1 *Jean* 2, 8; 3, 12, 24; 4, 7 à 5, 4). Le principal effet de l'Esprit dans la vie du chrétien sera précisément d'accomplir ce double commandement, surtout le second : « A ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (*Jean* 13, 35). La présence de l'Esprit Saint par le caractère baptismal, — comme, à des titres plus directement apostoliques, par celui de la confirmation et de l'ordre —, dispose à vivre logiquement dans l'observation de ce double commandement. On conçoit ainsi que le premier don de l'Esprit, pour la pratique de la vie chrétienne, sera celui de cette vertu théologale, caractéristique de la loi nouvelle et résumé de la loi ancienne (cf *Rom.* 13, 8-10; *Mt.* 22, 34-40; etc).

Dans ce don de l'amour le fidèle trouve la « liberté chrétienne » exaltée par saint Paul (vg *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, 2 *Cor.* 3, 17; cf *Gal.* 4, 31; 5, 1 et 18).

Saint Thomas a bien décrit la liberté chrétienne née de l'Esprit et de l'amour : « L'Esprit Saint oriente par amour notre volonté vers le vrai bien auquel elle est naturellement orientée; aussi bien nous délivre-t-il tant de la servitude qui nous fait agir, esclaves de la passion et des suites du péché, contre l'orientation de la volonté, que de la servitude qui nous

fait agir, soumis à la loi, contre le mouvement de notre volonté, non point comme des amis mais comme des esclaves » (*Contra gentiles* IV, 22, trad. R. Bernier, Paris, 1957, p. 143).

Mais les conséquences du péché originel ne donnent pas au chrétien une liberté totale : son agir reste subordonné à des normes morales et à une autorité hiérarchiquement mandatée par le Christ dans l'Église, et de droit naturel dans la société civile, qui s'impose pour assurer le bien commun et celui des individus (cf *Rom.* 13, 1-7; *Hébr.* 13, 17, etc).

J. Lécuyer, *Pentecôte et loi nouvelle*, VS, t. 88, 1953, p. 471-490. — M.-L. Guérard des Lauriers, *La liberté spirituelle*, dans *L'Esprit Saint, auteur de la vie spirituelle*, p. 130-152. — art. Américanisme, DS, t. 1, col. 480-482, sur de dangereuses conceptions modernes de la liberté chrétienne.

La pratique de l'amour théologal a cela de caractéristique que, quel que soit son objet matériel, toujours son objet formel ou motif est Dieu. En outre, l'objet matériel premier de l'amour théologal est bien *Dieu lui-même*. Nous n'avons pas à revenir sur les problèmes historiques et spéculatifs posés par la charité envers Dieu, décrits dans art. Charité, t. 2, col. 507-691.

2) On pourrait insister sur la place de l'Esprit Saint dans la pratique de l'amour de Dieu. Des textes scripturaires montrent, en effet, un lien entre la présence de l'Esprit en nous et la *prière*. En lui, nous nous adressons à Dieu comme un Fils à son Père :

« Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba! Père! » (*Rom.* 8, 14-15). « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba! Père! Aussi n'es-tu plus esclave, mais fils; fils, et donc héritier de par Dieu » (*Gal.* 4, 6-7).

De tels textes éclairent le lien qui existe entre l'adoption divine et la prière : ce lien est l'Esprit, qui d'un côté est une réalité « ontologique » en nous et nous fait « fils »; de l'autre nous met sur les lèvres la prière même du Christ à Gethsémani : « Abba! Père! » (cf *Marc* 14, 36), et nous suggère celle que le Christ nous a enseignée, le *Pater* (sans doute commençait-il en amaréen précisément par *Abba*; cf *Mt.* 6, 9-13; *Luc* 11, 2-4).

Ces textes dévoilent quelles sont les principales orientations de la prière animée par l'Esprit Saint : la glorification de Dieu (« que ton Nom soit sanctifié »), en laquelle on peut placer tout à la fois ce que nous appelons louange, adoration et action de grâces; la reconnaissance de son domaine souverain (« que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel »); le désir de son royaume, qui confond en une même perspective eschatologique, l'espérance de l'âme cherchant Dieu et celle de l'avènement de son royaume dans le monde (« que ton Règne arrive »); l'espérance et la demande du soutien indispensable pour la vie matérielle et spirituelle (« donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien »), pour la vie dans l'amitié avec Dieu (« remets-nous nos dettes ») et avec le prochain (« comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs »), pour éviter la tentation et Satan (« et ne nous soumets pas à la tentation, mais délivre-nous du Mauvais »).

On pourrait alléguer d'innombrables témoignages de la tradition illustrant ce lien entre la présence de l'Esprit Saint dans l'âme, l'amour, l'espérance et la prière.

Saint Paul en résume la réalité : « L'Esprit vient au secours de notre faiblesse; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vœux de Dieu » (*Rom.* 8, 26-27). Le catéchisme de Trente y fait écho : *Spiritus Sanctus nostrorum orationum auctor est* (4e p., c. 7, n. 5).

Parmi les témoignages littéraires les plus célèbres, retenons l'interprétation donnée à la *Queste del Saint Graal* par É. Gilson (*Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 59-91; cf A. Pauphilet, *Études sur la Queste del Saint Graal attribuée à Gautier Map*, Paris, 1921) : il s'agirait de la recherche de la grâce du Saint-Esprit, c'est-à-dire de la charité et, au sommet, de l'union mystique; on a proposé d'autres interprétations de la *Queste* : en particulier celle qui y voit le désir de l'Époux ou qui lui donne une portée mariale.

3) *L'amour du prochain* peut aussi être considéré dans cette perspective. Rappelons la séquence de la Pentecôte (*supra*, col. 1286), qui fait demander à l'Esprit la perfection des vertus. Celles-ci ne regardent pas uniquement les rapports avec Dieu, mais surtout les rapports avec autrui. La charité envers le prochain est le meilleur test révélant la réalité de la charité envers Dieu (cf 1 *Jean* 4, 20). Le *Pater* nous fait prier pour le pardon des offenses. La charité étant le *vinculum perfectionis* (*Col.* 3, 14), la *plenitudo legis* (*Rom.* 13, 10) et le « don » qu'on peut attribuer par excellence à l'Esprit Saint, il est aisé de conclure que la pratique de la charité fraternelle et celle de toutes les autres vertus qui ont pour objet le prochain, sont informées par ce don. Cette charité est essentiellement une attitude oblative jusqu'au sacrifice de la vie (cf *Jean* 15, 13). Ce sacrifice ne peut se contenter d'être un souhait velléitaire : l'exemple du Christ, qui lui a donné une portée rédemptrice, atteste qu'il doit pouvoir être effectif.

Le sacrifice de soi par amour devient ainsi, dans son état le plus haut, un « martyre » : don de la vie en même temps que « témoignage » rendu au commandement d'amour du Christ et, de façon plus générale, à la vérité de la bonne Nouvelle. La liturgie, s'inspirant de nombreux textes néotestamentaires, des *Actes* en particulier, suivie par le magistère et la théologie, considère ce « martyre » comme possible, et même comme la grâce sacramentelle propre de la confirmation et de l'ordre : le fidèle et le clerc reçoivent la force d'En-Haut pour être témoins, hérauts, prédicateurs, « apôtres », en d'autres mots, pour mener la vie « apostolique », où amour et espérance du royaume de Dieu sont confondus dans une même perspective oblative. Comme dans le cas du Christ, le « témoignage » du chrétien sera avant tout celui de sa charité (cf art. Don de soi, t. 3, col. 1567-1573).

4) L'amour théologal inclut l'*amour de soi*. Cet amour n'atteint sa plus haute qualité que s'il est *propter Deum* (cf surtout S. Bernard, *De diligendo Deo* 10, PL 182, 990-992). A ce sommet, l'amour de soi ne peut faire obstacle à l'amour de Dieu et du prochain (voir une solution heureuse à cet antagonisme éventuel dans l'art. Charité, t. 2, col. 661-691). L'amour chrétien de soi se porte vers le « temple du Saint-Esprit » qu'est l'homme, corps et âme, par l'initiation chrétienne. « L'amour de soi dans le Christ », qui est l'amour de « l'image de Dieu réalisée en nous par la grâce », devient, situé dans la perspective de l'action de l'Esprit, l'amour de l'Esprit Saint présent dans l'âme; et cet amour répond au don d'amour que cet Esprit nous fait en nous rendant par sa présence « fils de Dieu », « héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ ».

L'Esprit Saint habitant dans l'âme unifie en quelque sorte les « objets matériels » qui s'offrent à son amour :

en lui, l'amour se porte à la fois vers Dieu, car il nous aide à remonter à lui et à crier « Abba! Père! »; vers le prochain, car le dynamisme de sa présence entraîne l'âme vers tous les hommes qui sont ou peuvent être « temples de l'Esprit Saint » et objet de son œuvre sanctificatrice dans l'amour; et enfin vers elle-même, « temples de l'Esprit Saint ». En l'Esprit, les vertus théologales d'amour et d'espérance trouvent l'unité de leur dynamisme surnaturel, de leur objet formel et même de leur objet matériel.

Cette doctrine nous fait mieux comprendre les conséquences ascétiques de la présence de l'Esprit. Se portant vers le « temple de l'Esprit Saint », l'amour de soi est exigence de pureté : « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? » « Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? » (1 *Cor.* 6, 15 et 19). Cette réalité invite les prédicateurs à agir comme de véritables « coopérateurs de Dieu », dans le respect de leurs auditeurs : « Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est vous » (1 *Cor.* 3, 16-17). Il faut aussi se garder de toute « idolâtrie » : « Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles? Or, c'est nous qui le sommes, le temple du Dieu vivant » (2 *Cor.* 6, 16). Ces deux derniers textes peuvent se comprendre collectivement de l'église de Corinthe; on voit cependant quelles exigences de pureté, d'authenticité apostolique et d'oubli des « idoles » impose l'habitation de l'Esprit ou de Dieu. C'est à peine dépasser la pensée de saint Paul que d'y voir le fondement de tout progrès spirituel.

En résumé, l'habitation du Saint-Esprit est le fondement ontologique du don de l'amour. Celui-ci unifie la vie chrétienne : amour et espérance, prière, amour de Dieu, des autres et de soi, progrès, vie ascétique et labeur apostolique. La « vie dans l'Esprit » est l'épanouissement simultané de tous ces aspects de la vie spirituelle.

A. Gardeil, *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Paris, 1934. — M.-J. Gerlaud, *L'Esprit Saint, âme de la vie chrétienne*, dans *Le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle*, p. 84-93. — E. Leen, *The Holy Ghost and its work in souls*, Londres, 1937; trad. J. Péghaire, *La Pentecôte continue*, Paris-Montréal, 1952. — M.-H. Lavocat, *L'Esprit d'Amour. Essai de synthèse de la doctrine catholique sur le Saint-Esprit.* I *L'activité du Saint-Esprit*, Paris, 1950. — D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique*, 5e p., ch. 5-15, p. 264-337.

4° Lumière de foi. — L'examen des textes bibliques, notamment à propos du baptême et de la confirmation, puis des textes liturgiques, a montré que la tradition de l'Église n'a pas hésité à attribuer à l'Esprit un don d'« illumination » de l'intelligence. Parmi les charismes rapportés au Saint-Esprit un certain nombre regardent notre compréhension des mystères chrétiens et leur transmission : parole de sagesse, parole de science, foi (« gnosis »), prophétie, discernement des esprits, interprétation des langues (1 *Cor.* 12, 8-10), enseignement, exhortation (*Rom.* 12, 6-8). La liste classique des dons (*Isaïe* 11, 2) en offre un certain nombre de type « intellectuel » : sagesse, intelligence, conseil, science (voir l'ouvrage du protestant Th. Preiss, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Neuchâtel-Paris, 1946). La liturgie invoque l'Esprit Saint dans les circonstances où une « lumière » est requise, son « inspiration » nécessaire, où il s'agit de discerner l'Esprit de lumière de l'esprit des ténèbres, de « diriger » le prochain qui cherche (cf art. Direction spirituelle, t. 3, col. 1003-1214, surtout 1183-1185; Discernement des esprits, col. 1222-1291).

Il n'y a pas à considérer seulement les cas où un fidèle attend du Saint-Esprit la lumière pour diriger ou pour discerner quel « esprit » guide son prochain. Il peut réclamer la lumière pour lui-même. Il faut apprendre à se guider avec le secours divin normal, quitte à recourir à un directeur compétent dans les cas particuliers. Demeure le risque de se fier témérairement à son inspiration, en suivant, inconsciemment ou non, soit l'égoïsme, l'esprit du monde, la concupiscence, soit ses propres complexes, ses transferts, ses insatisfactions (voir les règles du Discernement, t. 3, col. 1266-1275; art. Illuminisme). Théoriquement au moins, on peut y pallier par la docilité aux inspirations de l'Esprit (art. Docilité au Saint-Esprit, t. 3, col. 1471-1497). On retiendra que la docilité à l'Esprit est pratiquement identifiée à celle vis-à-vis de l'Église (col. 1482), que ses pierres de touche sont la charité, l'humilité (ainsi la *Règle* de saint Benoît, col. 1486; saint Thomas, col. 1489), le détachement des vues personnelles, des plaisirs et des passions, le silence et la solitude intérieure (saint Jean de la Croix, col. 1491).

5° Vie mystique. — La vie mystique est, selon une tradition très constante, au moins depuis le moyen âge, un fruit du don de sagesse; les dons de science et d'intelligence lui sont parfois liés : cf art. Dons (12e-13e siècles, DS, t. 3, col. 1591-1593; Ruysbroeck, col. 1598; Denys le chartreux, col. 1599-1600; François d'Osuna, col. 1602; saint Thomas, col. 1628; voir aussi P.-Th. Dehau, *Les dons du Saint-Esprit et la contemplation*, dans *Le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle*, p. 94-107).

A ces témoignages, qui reflètent une doctrine assez générale, quoique relativement tardive, on peut joindre ce qui a été dit de Jean de Saint-Thomas, suivi par A. Gardeil, accordant aux justes une certaine perception expérimentale au moins potentielle de la présence de Dieu dans l'âme (cf col. 1632). Pour nombre d'auteurs mystiques l'expérience de Dieu n'est autre que celle de sa présence dans l'âme ou, plus précisément, de la présence en elle de l'Esprit Saint (vg H. Paissac, *Le Saint-Esprit dans la doctrine de sainte Catherine de Sienne*, dans *Le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle*, p. 108-121). Il ne faudrait pas généraliser sans prudence; sainte Thérèse d'Avila, parlant de la présence de Dieu et des exigences de cette réalité pour la vie d'oraison, ne semble songer qu'au Christ, et non à l'Esprit; saint Jean de la Croix est plus explicite (cf DS, t. 3, col. 1602-1603).

L'intuition fondamentale de Jean de Saint-Thomas est exacte : la présence ontologique des Personnes divines, et plus spécialement de l'Esprit, ne peut échapper à une perception, au moins *in potentia*. Cette perception est-elle le résultat d'un « don » spécial? Sans doute, mais au même titre que toute faveur qui n'est pas requise strictement par l'intervention ordinaire de la Providence. Ce « don » forme-t-il une entité identifiable, « isolable », distincte? La tradition ne s'est pas prononcée; toute réponse affirmative a la valeur des spéculations qui l'appuient.

Tout au plus accordera-t-on une mention spéciale au don de « sagesse », en vertu d'une tradition relativement récente : « Le don qu'il faut considérer comme le don propre et le principe immédiat de la vie mystique,

c'est le don de sagesse. Il nous donne de goûter et de voir la vérité surnaturelle en Dieu même. Étant donné qu'il repose sur notre parenté de nature avec le divin, il augmente avec la charité » (A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936, p. 200; tr. *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1939, p. 205). Les dons du Saint-Esprit prédisposent aux motions de l'Esprit et sont indispensables au salut.

On sera plus conforme, semble-t-il, aux données scripturaires en situant l'expérience mystique dans la ligne du don par excellence de l'Esprit Saint : l'amour. « Vita contemplativa, dit saint Thomas, dicitur manere ratione caritatis in qua habet et principium et finem » (2a 2ae q. 180 a. 8 ad 1). Cette perspective situe l'expérience mystique dans le développement ordinaire du dynamisme de la grâce, et plus spécialement de la vertu théologale de charité, sans que cette expérience s'accompagne nécessairement de phénomènes irréductibles aux lois de la psychologie humaine normale.

L'homme perçoit mieux, « goûte » la présence de Dieu, qu'il connaissait déjà par la foi; l'aide de la grâce, l' « inspiration » de l'Esprit ont aidé ses facultés dans leur exercice. S'il lui arrive de « sentir », d' « expérimenter » la présence de l'Esprit Saint, d' « éprouver » l'amour de Dieu pour lui et de lui pour Dieu, on pourra discuter pour déterminer dans quelle mesure cela relève d'un « don » particulier; mais on sera prudent pour attribuer à cette « expérience » un caractère supranormal ou miraculeux : il existe de nombreuses analogies, dans leur mécanisme psychologique, entre l'expérience du divin et des expériences humaines normales; on sait aussi ce que l'expérience mystique doit parfois à la « psychologie des profondeurs ».

L'expérience mystique n'est pas réductible d'ailleurs à la seule expérience de l'amour divin. Elle peut coïncider avec une « perception » meilleure, plus aiguë, de l'objet de la foi, en rapport avec les dons intellectuels de l'Esprit Saint (cf 1 *Cor.* 12, 8-11). La « lumière de foi » prend en elle un caractère d'intensité qui donne à celui qui la reçoit un sentiment de passivité tel que le dynamisme normal de sa vie lui paraît dépassé. En fait, comme dans l'examen du dynamisme de l'amour dans la vie mystique, l' « expérience » de la foi n'est pas nécessairement irréductible à celle de tout autre acte intellectuel : le mécanisme naturel de celui-ci n'est détruit ni par la foi ni par l'expérience mystique (au moins dans ses formes non miraculeuses); mais la grâce, ou plutôt l'inspiration de l'Esprit Saint, aide le dynamisme psychologique normal de l'intelligence à mieux percevoir la vérité de la Parole de Dieu et, finalement, à acquiescer à celle-ci comme telle. Il est exceptionnel que cette « inspiration » fournisse à l'intelligence des vérités qu'elle ne possédait pas. Le témoignage de nombreux convertis éclaire ce qui se passe en l'âme du « mystique » qui, aidé par les « dons » de l'Esprit, expérimente le contenu de la Parole de Dieu et découvre sa Présence dans l'amour.

Par ce côté intellectuel, on comprend les affirmations de nombreux auteurs, pour qui l'expérience mystique n'est pas un simple état d'âme sans autre réalité que sa propre sensation; elle possède un contenu, lequel ne peut que subir l'empreinte de son objet, la Trinité, et celle de ses soutiens sacramentels, surtout l'eucharistie : la mystique chrétienne est trinitaire et sacramentelle (cf A. Stolz, *Theologie der Mystik*, p. 241-244; trad. fr., p. 250-253; D. Barsotti, *Il Mistero*.., trad. fr., *Vie mystique*.., 5e p., ch. 7 : Mystique de la Trinité) Voir art. EXPÉRIENCE SPIRITUELLE.

3. **Dévotion au Saint-Esprit.** — 1° *Faits.* — La dévotion à l'Esprit s'est généralisée au cours des siècles, mais surtout dans l'élite chrétienne, les masses populaires préférant les « dévotions » au Christ, à Marie ou aux saints. Les *manifestations* de cette dévotion sont cependant multiples. Un ensemble de témoignages a été recueilli dans l'art. DONS (*Les dons dans la vie des saints*, t. 3, col. 1635-1641). On a souligné en particulier la place de la dévotion au 17e siècle (col. 1604-1610).

1) *Ordres et Confréries.* Un certain nombre de *confréries du Saint-Esprit* sont nées dès le 13e siècle, en liaison avec l'« ordre hospitalier du Saint-Esprit ». Les plus connues sont l'archiconfrérie *Santo Spirito in Sassia* (éteinte), puis celles de Londres, de Vienne, de Knechtsteden et de Hollande. La fondation de ces dernières s'échelonnent entre le 18e et le début du 20e siècle.

Des *ordres du Saint-Esprit* sont nés, dont l' « ordre hospitalier du Saint-Esprit », association de laïcs formée à Montpellier à la fin du 12e siècle et approuvée par Innocent III en 1204; un autre fut fondé à Coutances en 1209. P. Brune, *Histoire de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit*, Paris, 1892; P. Hélyot, *Dictionnaire des Ordres religieux*, t. 2, Paris, 1849, col. 202-222. On a vu aussi des *chanoines réguliers du Saint-Esprit* et des *chevaliers du Saint-Esprit*, fondés au 16e siècle par Henri III de France, aujourd'hui disparus (Hélyot, t. 2, col. 184-202).

Plusieurs *congrégations* religieuses ont été mises sous le vocable du Saint-Esprit. La « Compagnie du Saint-Esprit » subsiste sous le nom de « Frères de Saint-Gabriel »; les « Missionnaires ou Pères du Saint-Esprit », fondés en 1703 par C. Poullart des Places à Paris, fusionnèrent en 1848 avec la « congrégation du Cœur de Marie » fondée par F.-M.-P. Libermann. Plusieurs congrégations féminines sont mises sous le vocable du Saint-Esprit (Saint-Brieuc, Bretagne; Farschweiler, près de Metz; Marienhof, près de Coblence; etc). Voir H. C. Wendlandt, art. *Geist (Heiliger)*, LTK, t. 4, 1932, col. 352-354.

2) *Iconographie.* Du 10e siècle au 16e, la Trinité a été représentée sous la forme de trois personnes humaines identiques, ce qui s'inspire de la vision des trois jeunes hommes par Abraham à Mambré (*Gen.* 18, 2). La représentation séparée du Saint-Esprit sous une forme humaine a été interdite par Benoît XIV (lettre à l'évêque d'Augsbourg, 1er octobre 1745), comme insolite et sans fondement suffisant. Cette défense a été renouvelée par le Saint-Office le 16 mars 1928 (AAS, t. 20, 1928, p. 103; cf DS, t. 3, col. 792-793). Les représentations du Saint-Esprit sont symboliques et s'inspirent de l'Écriture; la colombe est la représentation la plus ancienne et la plus généralisée. Dans le cas de représentations de la Trinité, cette colombe plane au-dessus des deux figures humaines représentant le Père et le Fils; ce dernier type de représentation trinitaire s'est développé surtout à partir du 16e siècle. Parfois aussi on voit l'Esprit représenté sous la forme de langues de feu, pour illustrer la scène de la Pentecôte.

A. Fabre, *L'iconographie de la Pentecôte*, dans *Gazette des beaux-arts*, 1923, t. 2, p. 33-42. — K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1928, p. 221-239. — H. Küches, *Der Hl. Geist in der Kunst*, 1923. — F. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Fribourg-en-Brisgau, 1930.

2° Le *fondement* de la dévotion est exposé dans l'encyclique *Divinum illud munus*. Léon XIII, après avoir rappelé la place de l'Esprit dans la vie trinitaire et dans nos âmes, exhorte d'abord les fidèles à mieux *connaître* le Saint-Esprit :

Beaucoup ne connaissent pas cet Esprit; ils le nomment souvent dans leurs exercices de piété, mais avec une foi très peu éclairée. En conséquence, que les prédicateurs et tous

ceux qui ont charge d'âmes se souviennent que leur incombe le devoir de transmettre avec zèle et en détail tout ce qui concerne le Saint-Esprit, en écartant toutefois les controverses... Il importe plutôt de rappeler clairement les bienfaits sans nombre qui ne cessent de découler sur nous de cette source divine; ainsi, ils dissiperont entièrement l'erreur et l'ignorance indignes des *fils de lumière*.

Le pape invite ensuite les fidèles à mieux *aimer* l'Esprit Saint : non seulement « parce qu'il est Dieu », mais

on doit aussi l'aimer parce qu'il est l'Amour premier, substantiel, éternel, et rien n'est plus aimable que l'amour; on doit l'aimer d'autant plus qu'il nous a comblés de plus grands bienfaits qui témoignent de sa munificence et appellent notre gratitude. Cet amour... nous excitera à acquérir chaque jour une connaissance plus complète de l'Esprit Saint... et il nous accordera ses dons célestes en abondance... Il faut veiller à ce que cet amour ne se borne pas à une aride connaissance ni à un hommage purement extérieur; qu'il soit, au contraire, prompt à agir et surtout qu'il évite le péché, qui offense particulièrement le Saint-Esprit. En effet, tout ce que nous sommes, nous le sommes par la bonté divine, qui est attribuée spécialement au Saint-Esprit.

L'amour de l'Esprit Saint doit aboutir à la sainteté :

Puisque l'Esprit Saint habite en nous ainsi qu'en un temple, il faut rappeler le précepte de l'Apôtre : *Ne contristez pas l'Esprit de Dieu dont vous portez le signe* (*Éph.* 4, 30). Il ne suffit pas d'éviter le mal, mais le chrétien doit briller de l'éclat de toutes les vertus, afin de plaire à un hôte si grand et si bienfaisant; au premier rang, doivent se trouver la pureté et la sainteté, qualités qui conviennent à un temple.

Enfin, Léon XIII invite à *prier* l'Esprit Saint :

Il n'est personne qui n'ait le plus grand besoin de son aide et de son secours. Comme nous sommes tous dépourvus de sagesse et de force, accablés par les épreuves, portés au mal, nous devons tous chercher un refuge auprès de celui qui est la source éternelle de la lumière, de la force, de la consolation, de la sainteté. C'est à lui surtout qu'il faut demander ce bien indispensable aux hommes, la rémission des péchés : « le propre de l'Esprit Saint est d'être le don du Père et du Fils; la rémission des péchés se fait par l'Esprit Saint, en tant que Dieu » (*Somme théologique*, 3ª q. 3 a. 8 ad 3). C'est de cet Esprit que la liturgie dit expressément : *il est la rémission de tous les péchés* (Missel romain, mardi après la Pentecôte). Comment faut-il le prier? L'Église nous l'enseigne très clairement, elle qui le supplie et l'adjure par les noms les plus doux : *Venez, Père des pauvres...* Elle le conjure de louer, de purifier, de baigner nos esprits et nos cœurs... Enfin, il faut lui demander assidûment et avec confiance de nous éclairer de plus en plus, de nous brûler des feux de son amour...

C. Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, Maredsous, 1914, 1ª p., ch. 6; *Le Christ dans ses mystères*, 1919, ch. 17; *Consécration à la Sainte Trinité*, 1946, 3ª p.; *Le Christ idéal du prêtre*, 1951, ch. 16. — Mgr M. Landrieux, *Le divin méconnu*, Paris, 1921. — J. Rutché, *L'élite et la dévotion au Saint-Esprit*, Gembloux, 1926; *Le Saint-Esprit et l'éducation*, Paris, 1928; *L'apostolat et la dévotion au Saint-Esprit*, Paris, 1929. — A. Gardeil, *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Paris, 1934. — V. Dillard, *Au Dieu inconnu*, Paris, 1938. — L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1950, 1ª p., ch. 5. — A. Riaud, *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Paris, 1953. — E. Flicoteaux, *Le rayonnement de la Pentecôte*, coll. L'esprit liturgique 7, Paris, 1954. — B. Welte, *Vom Geist des Christentums*, Francfort, 1955; trad. R. Tandonnet, *L'Esprit, vie des chrétiens*, coll. Orans christianus, Paris, 1959. — Y. Arsène-Henry, *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit*, Paris, 1957, notamment textes liturgiques et textes du magistère. — Gaspard Lefebvre, *L'Esprit de Dieu dans la sainte liturgie*, Paris, 1958. — L.-M. Martinez, *El Espiritu Santo*, I *La Verdadera Devoción al Espíritu Santo*, Mexico; *Le Saint-Esprit*, I *La vraie dévotion au Saint-Esprit*, Paris, 1958. — J. Galot, *L'Esprit d'amour*, coll. Museum lessianum, Paris-Bruges, 1959. — DS, art. Docilité au Saint-Esprit, t. 3, col. 1494-1497.

François Vandenbroucke.

VI. LE SAINT-ESPRIT DANS LES ÉGLISES SÉPARÉES

1) Toutes les nuances qui caractérisent la vie de la foi selon la Réforme concordent en ceci qu'elles rejettent la médiation *essentielle* de l'Église dans l'obtention du salut. Ce point de départ, fondamental et subconscient, entraîna par voie de conséquence une nouvelle conception de la justification, de la sanctification et de l'incarnation, et donc de l'œuvre du Saint-Esprit.

2) Le lien qui unit l'œuvre du Saint-Esprit à la révélation de Dieu en Jésus-Christ représente pour le protestant, en raison de son rejet de l'autorité de l'Église, le lien qui l'unit à la Parole écrite de Dieu. Les fidèles des Églises protestantes tiennent fermement à ce lien et y trouvent un critère objectif pour discerner, dans une certaine mesure, la conduite individuelle de l'Esprit des tromperies du démon ou de la volonté pécheresse.

3) Dès ses origines ou à peu près, la Réforme se dressa contre les sectes aussi violemment que contre l' « Église de Rome ». Aussi convient-il de réserver aux sectes un chapitre particulier.

Une *secte chrétienne* protestante est une communauté qui, contrairement à toute Église, n'entend pas s'enraciner dans la doctrine et la vie de l'Église des premiers siècles, ne reconnaît ni fonctions ecclésiastiques, ni confessions de foi, ni sacrements (sauf habituellement le baptême comme signe symbolique), mais se fonde uniquement sur la conduite individuelle et intérieure de l'Esprit Saint et sur l'Écriture, pour autant qu'elle concorde avec celle-là. Une *Église chrétienne* est une communauté qui prétend être enracinée dans la doctrine et la vie de l'Église des premiers siècles et reconnaît des fonctions ecclésiastiques, des confessions de foi plus ou moins normatives de la foi et des sacrements (au moins le baptême et l'eucharistie).

4) Les doctrines de Luther et de Calvin sont fondamentales pour connaître la place du Saint-Esprit dans la théologie et la spiritualité des Églises protestantes. D'autant qu'aujourd'hui la théologie protestante réfléchit de plus en plus sur la pensée des réformateurs, sans souhaiter un pur et simple « retour au passé ».

5) Les modifications survenues dans les doctrines luthériennes et calvinistes au cours de leur histoire présentent un tel parallélisme qu'il paraît possible de les exposer ensemble. Dans le dernier demi-siècle, aussi bien dans les Églises luthériennes que dans celles de type plus ou moins calviniste, le mouvement oecuménique donna un nouvel accent à la théologie et à la spiritualité en fonction de l'action du Saint-Esprit.

1. *L'action du Saint-Esprit chez Luther.* — 2. *Chez Calvin.* — 3. *Évolution dans le luthéranisme, le calvinisme et le mouvement oecuménique,* — 4. *les sectes.*

1. Doctrine et spiritualité de Luther.[1] — Luther a toujours accepté et propagé de manière orthodoxe la doctrine de la Trinité; il parle de la création comme de l'œuvre de la Trinité, au sein de laquelle la conservation de la création dans l'amour a été attribuée au Saint-Esprit; il reconnaît que l'être personnel de l'Esprit est fondé dans l'être propre et éternel de Dieu, mais il en a lié exclusivement la connaissance

que nous en avons à sa fonction dans l'œuvre de la rédemption (WA, t. 7, p. 218).

1° Action du Saint-Esprit dans les âmes. — 1) Comme arrière-plan au travail du Saint-Esprit dans les âmes, il y a la corruption irrémédiable de l'homme par le péché. La *concupiscentia* (comprise comme le détournement de la volonté désormais contraire à Dieu, par un *impetus naturalis*) est invincible; aussi, après le péché originel toute action humaine est, par elle-même, péché. Luther marque nettement le parallèle entre l'activité créatrice et l'activité rédemptrice du Saint-Esprit. Dans les deux cas, il s'agirait d'une « œuvre à partir de rien ».

Dans l'activité rédemptrice, l'Esprit n'est pas seulement à l'œuvre par sa force créatrice, mais il est d'une manière spéciale présent dans l'homme à justifier et crée en lui une vie nouvelle. En toute rigueur, on ne peut pas dire qu'il éveille les morts à la vie : le pécheur reste pécheur. Rien dans le vieil homme n'est vraiment utilisable pour former l'homme nouveau, l'homme pneumatique, l'homme glorifié en espérance. L'Esprit rend présent dans le pécheur, par son activité créatrice, le Christ, c'est-à-dire le *Deus absconditus in carne* (WA, t. 4, p. 6 et 94). Il accomplit cette tâche par les instruments ou les signes que constituent la parole et les sacrements; il met le pécheur en possession, dans la foi, de cette « révélation dans l'obscurité ». Bien que Luther enseigne l'union absolue de l'œuvre du Saint-Esprit aux signes *certains* de la promesse du salut, ceux-ci n'agissent jamais *ex opere operato*, mais *ubi et quando visum est Deo* (WA, t. 18, p. 139, 602, 781; t. 14, p. 681). Cette réserve s'explique par l'accent mis par Luther sur la souveraineté de l'Esprit à l'égard de ces signes.

Cette présence du Christ est et reste toujours une présence *dans la foi*. C'est-à-dire que l'Esprit ne nous unit pas à la nature humaine divinisée du Christ de telle manière que quelque chose de la vie divine nous deviendrait propre. Luther liait le concept d'union au Christ dans la foi à sa doctrine de l'imputation extérieure, persuadé que l'homme justifié possède la certitude absolue, — de par sa conviction de foi que le Christ vivant en lui lui est véritablement uni dans la foi —, que la justice du Christ peut être appelée sa justice. Pour cet homme, la « justice de Dieu » cesse d'être la sainteté de Dieu exigeant le parfait accomplissement de la loi et donnant la mort, mais devient la *gratia* ou *favor Dei*, la bienveillance de Dieu, pour lui offrir l'Agapè, l'amour incarné dans le Christ, réellement uni à lui dans la foi et qui recouvre de sa justice sa propre injustice (WA, t. 56, p. 280). C'est le point central « de la découverte libératrice » de Luther : « Justus ex fide vivit » (*Rom.* 1, 17).

2) Cependant, cette conception d'une certaine union au Christ, conduisant par l'activité du Saint-Esprit à une « assimilation au Christ » (WA, t. 20, p. 646; t. 40, 1, p. 650), ne mène en aucune façon Luther jusqu'à une mystique du Christ, dans laquelle on rechercherait une *unio mystica cum Christo*. Sans doute, le jeune Luther est influencé par les mystiques allemands du moyen âge (Tauler et la *Theologia Deutsch*) et par saint Bernard. Il emploie la terminologie de la mystique nuptiale, lorsqu'il parle de l'union de l'âme avec le Christ, mais il reste étranger à une *unio mystica* ontologique. Il rejette une *imitatio Christi*, qui suggèrerait une activité *propre* issue d'une union ontologique avec le Christ (WA, t. 40, 1, p. 546; t. 5, p. 128). Il la remplace par la *conformitas cum Christo* que seul l'Esprit accomplit *per fidem Christi* (c'est-à-dire la justice du Christ, qui, dans la foi, est accordée comme *donum* à l'homme justifié; WA, t. 56, p. 360; t. 10, 1, p. 49; t. 40, 1, p. 290).

De ce *per fidem Christi*, de cette union à la justice du Christ dans la foi seule, Luther se sert comme d'une arme contre l'*unio mystica*. La justice du Christ nous est bien imputée, elle recouvre notre injustice, mais elle reste toujours *justitia aliena*, la justice étrangère, qui nous est intimement unie mais n'est point devenue nôtre : il n'y a aucune élévation et, sur le plan divin, aucune activité laissée à la nature de l'homme racheté, tout au plus y a-t-il une présence protectrice et enveloppante.

3) L'homme justifié est mis *chaque fois* en contact avec le Christ, mort et ressuscité pour lui personnellement, par l'Esprit Saint qui habite en lui; ainsi est-il chaque fois provoqué à une réponse personnelle : la réponse première de la *foi* pleine de confiance, et de l'*espérance* portant sur l' « homme nouveau » qu'il est en promesse; en même temps, par la *fides Christi*, — l'amour du Christ qui se donne et est saisi dans la foi —, l'Esprit le pousse à l'amour de Dieu, qui s'exprime dans des actes d'*amour gratuit* du prochain (Luther insiste ici sur le travail professionnel). Ces actes sont des *actes salutaires* dans la mesure où ils sont actes de l'Esprit, *péchés*, dans la mesure où ils sont actes de l'homme. Le justifié est *simul justus et peccator*. Ainsi s'éclaire le travail de l'Esprit dans notre *sanctification*. Pour Luther, le combat entre l'homme nouveau et le vieil homme n'est pas un combat entre l'homme participant ontologiquement à la grâce du Christ et la « chair » révoltée, mais un combat entre le Christ réellement présent dans la foi et l'homme concret qui, tout entier, est pécheur, et de façon irréparable. Souvent Luther présente ce combat comme une lutte entre le Christ et le diable, à qui « enfourchera la bête de somme ».

La sanctification ne peut donc signifier le progrès de la *propre* justice du justifié, car rien ne lui est devenu propre (WA, t. 8, p. 92). Le justifié ne peut que recommencer sans cesse : sans cesse briser, à travers le désespoir, son état de péché et saisir dans la foi la justice étrangère du Christ. Aussi, la vie de prière est fondée chez Luther sur la justification : c'est une œuvre de la foi (WA, t. 56, p. 263; cf t. 40, 1, p. 536).

4) La sanctification, selon Luther, n'est jamais un fait qu'on peut constater. Il est radicalement impossible de savoir si on se trouve en état de tiédeur ou d'abandon spirituel. Ceci tient au caractère paradoxal des moyens de salut utilisés par Dieu. Le « Dieu caché » révèle sa colère dans la loi réclamant une obéissance parfaite (son *opus alienum*), mais il cache son *opus proprium* : le don de la grâce dans le Christ. Luther éclaire ce paradoxe : il est nécessaire au pécheur d'avoir une conscience profonde de son péché, avant que celle de son rachat puisse pénétrer en lui. Le Saint-Esprit intervient ici comme *Consolator*, pour nous aider chaque fois à nous arracher, à travers le désespoir, à notre état de pécheur et à nous confier au Christ.

5) Enfin, l'Esprit est pour Luther *Illuminator* de l'intelligence : son « témoignage interne » individuel nous fait discerner la « lettre » de l'Écriture (l'expression de la loi de Dieu, telle que tout homme « charnel » peut la percevoir) de l' « esprit » (le message qui délivre du « légalisme » par l'acceptation pleinement

confiante de la justice que nous offre le Christ). Sans ce *testimonium internum*, donc sans la possession de l'Esprit, on ne peut rien apprendre de l'Écriture, message évangélique (WA, t. 7, p. 546). C'est ce qui permet de comprendre les affirmations de Luther selon lesquelles des illettrés qui possèdent l'Esprit portent sur le sens de l'Écriture un jugement plus exact que le pape dans toute sa science (WA, t. 11, p. 123; déjà t. 2, p. 509). Luther estimait que sa mission était de faire connaître la situation immédiate et personnelle de l'individu à l'égard de Dieu et de l'Esprit, sans passer par la médiation de l'Église.

L'œuvre du Saint-Esprit dans les âmes a dans la théologie de Luther une place bien plus grande que celle de son activité dans l'Église considérée comme un tout. Cette doctrine a marqué le protestantisme.

2° **L'Esprit Saint et l'Église.** — L'Église est nommée par Luther la mère des croyants, dans la mesure où, par sa prédication, elle porte à travers les temps le Verbe de Dieu et « engendre et nourrit par ce Verbe » les croyants. Mais c'est le Saint-Esprit « qui révèle le Verbe de Dieu, éclaire et enflamme les cœurs des hommes pour qu'ils le comprennent, le reçoivent, y adhèrent et y demeurent » (art. 3 du symbole; WA, t. 30, 1, p. 188). Ce langage caractérise Luther : les signes extérieurs de la foi (la prédication, l'administration des sacrements) doivent précéder l'œuvre intérieure de l'Esprit; la foi doit suivre (cf aussi les articles de Schmalkalde; WA, t. 50, p. 245). La prédication de l'Église, pas plus que l'Écriture et les sacrements, n'*est*, par elle-même, la révélation; elle ne le *devient* que par l'action actuelle de l'Esprit dans la prédication et dans le *cœur* des auditeurs (WA, t. 14, p. 681).

Ainsi l'Église en annonçant l'Évangile est indissolublement unie au Saint-Esprit. Mais elle n'est que le lieu où l'Esprit rend présente l'œuvre rédemptrice du Christ par la prédication et les sacrements (cf WA, t. 31, 2, p. 450). Hors de l'Église, pas de sanctification (WA, t. 30, 1, p. 93), mais aussi : là où est à l'œuvre l'Esprit, là est l'Église (p. 92). L'Esprit se crée ainsi l'Église comme le nécessaire présupposé de son activité ultérieure en chaque fidèle; l'Église doit donc moins recevoir le nom d'institution que celui de « peuple de Dieu », constamment appelé à l'unité par l'Esprit Saint (p. 190). Nous n'avons pas affaire ici à une doctrine individualiste du salut personnel, car chaque fidèle, dans l'accomplissement de la tâche du Saint-Esprit, — sanctifier l'humanité en rendant présente l'œuvre rédemptrice du Christ —, est assumé comme un membre de ce « peuple de Dieu » : encore que le fidèle ne puisse y prendre part de façon fructueuse par une activité qui lui serait propre. Finalement, c'est l'Esprit qui accomplit seul toute l'œuvre du salut. Luther parle de *cooperatio* (WA, t. 18, p. 754), mais celle-ci consiste à rendre disponible la « larve » *(sic)*, ou la forme dans laquelle l'Esprit révèle et voile à la fois son œuvre en ce monde : la « larve » est passive au point de vue de l'effet surnaturel, et même, de soi, elle ne peut que voiler. Ceci, selon Luther, vaut aussi bien dans le cas de l'Église que dans celui de tout fidèle.

Du même coup, l'Église se voit refuser toute influence salvifique qui lui soit propre. Les signes sont nécessaires dans leur rôle de voile, car la rencontre du *Deus nudus* entraînerait la mort. Dans leur fonction révélante, ils restent entièrement dépendants de l'emprise actuelle de l'Esprit : ils ne sont pas lumineux et transparents, embrasés par l'action de l'Esprit; c'est l'Esprit qui, où et quand il veut, rayonne sa lumière à travers leur obscurité permanente. Ainsi, d'après Luther, la souveraineté de Dieu resterait sauve : il se révèle *comme* il le veut dans ces signes librement choisis, *où et quand* il le veut, à travers ces signes qui par eux-mêmes ne peuvent être que des voiles. La voie qui conduirait vers Dieu se trouve, précisément à cause de la révélation par les signes, radicalement fermée. L'homme n'est pas maître, par ces signes, d'accéder à Dieu.

C'est de cette manière que Luther a cherché, après 1525, à assurer sa doctrine contre deux adversaires : d'une part contre les « Schwärmer », les « libertins », qui, rejetant l'Écriture et les sacrements, pensaient se fonder uniquement sur le témoignage de l'Esprit en chacun, d'autre part contre les catholiques qui enseignaient, en matière de salut, la médiation essentielle de l'Église et en faisaient ainsi la maîtresse des signes au détriment de la souveraineté de Dieu.

Dans ces conditions, on comprend que Luther mette fortement en valeur l'aspect eschatologique de l'Église. Elle est le peuple de Dieu, que l'action actuelle du Saint-Esprit suscite et assemble, par la prédication et les sacrements. Les membres de ce peuple acquièrent dans la foi le pardon des péchés, et l'Esprit prépare en eux la résurrection de la chair et la vie éternelle. L'Église, peuple de Dieu en marche, jouit de la présence du Christ par l'Esprit, mais elle reste entièrement pécheresse et ne partagera pas, avant le dernier jour, la sainteté définitive du Christ.

Aussi n'y a-t-il aucune place chez Luther pour l'Église « corps mystique du Christ ». Si nous trouvons chez le jeune Luther quelque notion d'une Église hiérarchiquement ordonnée en tant que corps mystique du Christ, peu après 1517, cette notion deviendra la communauté invisible et spirituelle des saints (WA, t. 17, 1, p. 194). L'Église, épouse du Christ, a une place moindre encore que l'Église, corps mystique du Christ. Le personnalisme du salut, propre à Luther, et son dédain pour l'unité organisée de l'Église le conduisent à appliquer aux fidèles pris individuellement les textes concernant l'Église épouse du Christ. Parce que la sainteté ne peut jamais, sur terre, devenir *en propre* celle de l'Église, celle-ci ne peut être considérée comme l'épouse distincte du Christ et lui répondant dans l'amour. Si l'Église ne participe pas au plérôme du Christ, si le Christ, tête et corps, exclut même l'autonomie dépendante du corps du Christ, on ne peut plus parler d'une réalité pneumatique en face du Christ. La seule place qui reste pour une mystique nuptiale réside dans l'abandon personnel et confiant de chaque fidèle à la Personne du Christ. On en trouve de beaux exemples dans quelques cantiques de Luther, encore chantés aujourd'hui.

Enfin, si l'Église, malgré son unité interne, n'est pas une réalité pneumatique en face du Christ, on ne peut pas non plus appeler l'Esprit Saint l' « âme » qui unit et vivifie dans l'unité le corps visible et invisible de l'Église. L'action unifiante de l'Esprit ne vaut essentiellement que pour l'Église invisible. Elle est une par la participation commune au seul Christ, en qui tous croient. Ceci peut s'accorder avec un état de division extérieure. Le rejet de la médiation essentielle de l'Église, joint aux autres facteurs indiqués, conduisit Luther à opposer la « communauté des croyants », une et invisible, aux multiples Églises visibles, l'homme « intérieur » à l'homme « extérieur », le juste au pécheur, le témoi-

gnage intérieur de l'Esprit à son témoignage extérieur, la loi à l'Évangile. Il n'y a pas là une vraie synthèse, mais une paradoxale implication de tous ces éléments. Calvin offre cette synthèse, mais sa doctrine emprunte presque toutes ses idées fondamentales à Luther.

2. **Doctrine et spiritualité de Calvin.** — Calvin, comme Luther, a toujours accepté et propagé de manière orthodoxe la doctrine de la Trinité. Il convient de le défendre sur ce point, car, dès la première édition de ses *Institutiones religionis christianae*, on l'accusa d'arianisme. Si Calvin aime désigner le Saint-Esprit comme la *virtus Dei* et s'il emploie de préférence au mot *personne* les expressions de *proprietas* ou d'*hypostasis*, il présente dans ses *Institutiones* de 1559 une doctrine trinitaire plus élaborée (I, 13) et orthodoxe. Aussi bien, a-t-il toujours mis au premier plan le rôle du Saint-Esprit : dans la création et la conservation du cosmos, dans le gouvernement du genre humain, dans le rôle de guide et de protecteur de l'Église du Christ (cf *Opera*, t. 8, col. 349). En tout cela, l'Esprit apparaît comme la « force de Dieu » qui réalise le dessein de la création et de la rédemption. Le rejet des subtilités de la scolastique décadente l'incite à se méfier des considérations sur la Personne du Saint-Esprit considérée en elle-même, bien qu'il accepte cette conception de la pensée chrétienne primitive en accord avec les données de l'Écriture.

Avant d'étudier l'action particulière de l'Esprit, bornons-nous à cette remarque sur son action générale : que l'homme soit resté homme après la chute, qu'il soit encore capable de grandes réalisations artistiques ou scientifiques, n'est pas pour Calvin la conséquence de sa nature, mais doit être attribué à l'emprise salvifique de Dieu, qui soutient l'homme (*Institutiones* II, 2, 17). Cette emprise constitue l'action générale du Saint-Esprit dans l'humanité déchue, — sauvant la volonté et l'intelligence, suscitant des actes relativement bons, vrais et beaux —, bien que tout cela demeure « entre parenthèses », les parenthèses du péché. La même chose s'applique au bien relatif atteint dans la société : lois humaines, aptitudes au gouvernement, dispositions professionnelles en général, ce sont là des dons de l'Esprit, par lesquels l'humanité, dans la profondeur de sa chute, est maintenue en certaines limites (*Opera*, t. 33, col. 599; aussi *Institutiones* IV, 20, 8). De l'Écriture, on ne peut certainement pas faire dériver cette conception, mais, chez Calvin, elle est une conséquence de sa doctrine sur la corruption générale.

1° Action du Saint-Esprit dans les âmes. — Calvin, plus que Luther, met en haut relief la fonction de l'Église dans l'œuvre rédemptrice; aussi pourrait-on croire que chez lui l'action du Saint-Esprit dans l'Église a le pas sur l'action de l'Esprit dans le fidèle. En fait, d'après Calvin, l'action de l'Esprit dans l'acquisition du salut ne s'exerce pas d'abord et principalement sur la communauté, et aussi immédiatement, mais en second lieu, sur le croyant. L'action de l'Esprit a pour fin première le croyant, indépendamment de la communauté; le *testimonium Spiritus Sancti* est strictement individuel. Ce *testimonium* à la fois atteste la vérité de l'Écriture (*Opera*, t. 1, col. 295-296) et donne à l'âme une certitude parfaite, intérieure et personnelle, de la promesse divine; cette certitude est fondée sur la fidélité absolue de Dieu à sa promesse. Le *testimonium* crée donc en moi la certitude de mon salut éternel; elle a pour garant la promesse de Dieu, dont témoigne l'Écriture et que l'Esprit scelle en mon cœur (*Institutiones* I, 9, 3). Calvin parle en outre d'une union, commençant sur terre, avec le Christ par le Saint-Esprit, et il pouvait écrire, à propos de l'action particulière de l'Esprit : « Huc summa redit, Spiritum Sanctum vinculum esse quo nos sibi efficaciter devincit Christus » (III, 1, 1). Mais il n'accepte pas de lien ontologique avec le Christ, car il rejette tout changement ontologique dans l'homme gracié. Dieu, il est vrai, se rend présent, d'une façon nouvelle, dans le justifié, mais on ne peut admettre d'effet créé qui transformerait l'homme intérieurement. Ce n'est qu'*en vertu de la promesse* (*Opera*, t. 55, col. 71-72) que l'homme atteint l'union véritable avec Dieu. Cette promesse est fondée immédiatement sur la prédestination éternelle de Dieu. Dans ce *testimonium Spiritus Sancti* actuel qui concerne le bon plaisir de Dieu sur moi maintenant, je saisis immédiatement la décision éternelle et immuable de Dieu sur ma prédestination. En effet, la promesse scellée actuellement par l'Esprit dans le cœur de l'homme est fixée une fois pour toutes et aucune infidélité ne peut l'anéantir. Le *testimonium*, strictement individuel, est donc fondé sur la prédestination radicalement individuelle.

Calvin saisira progressivement que ce *testimonium* n'est qu'un aspect de l'action particulière de l'Esprit, qui a pour tâche d'appliquer aux fidèles le salut mérité par le Christ (*Institutiones* III, 1, 3-4). Il ne s'agit pas uniquement ici de la justification qui accompagne la première attestation de la promesse divine au moment de l'accueil de la foi. Calvin connaît aussi la *sanctification* progressive, dans laquelle l'homme grâcié peut expérimenter de plus en plus profondément l'action de la grâce de l'Esprit (*Opera*, t. 51, col. 155; t. 8, col. 483). Ainsi, le *testimonium* rentre-t-il dans la « maîtrise de l'Esprit », qui va jusqu'à englober la sanctification et l'action générale sur le cosmos et l'humanité. S'il n'attribuait pas un si grand rôle à l'Esprit, Calvin craindrait de léser l'activité exclusive de Dieu. Dieu réalise seul, dans une liberté totale, chaque détail de son plan créateur et rédempteur, même lorsqu'il utilise des « instruments » ou exige de ses créatures raisonnables une libre obéissance. Cette doctrine de la « maîtrise » implique que l'activité du Saint-Esprit agit avec une liberté absolue. L'Esprit est totalement indépendant des moyens qu'il emploie. « Vray est, dit Calvin dans un de ses sermons, que la grâce de Dieu n'est point attachée, et la vertu de son Esprit n'est point enclose ni aux sacrements, ni à toutes choses externes, qu'il ne puisse besongner, quand il y luy plaira, sans nul moyen » (*Opera*, t. 8, col. 414). On pourrait entendre par là que l'Esprit peut directement sauver l'homme en dehors des moyens prescrits par Dieu, lorsqu'il n'y a point faute de l'homme. On peut y voir affirmer encore que ces moyens n'ont aucune efficacité si l'Esprit n'agit par eux. Calvin va plus loin cependant : l'Esprit est libre, car il peut priver de leur efficacité des moyens prescrits par Dieu, et faire encourir la damnation à l'homme qui se croit sauvé, à supposer que sa damnation soit décrétée (*Institutiones* III, 2, 11, et 24, 8). Sa *praedestinatio ad damnationem*, en dépit des actes de l'homme, le contraignait à une conclusion qui ne tenait plus compte de la parole ni des sacrements (III, 21, 7).

* La vie spirituelle du calviniste est principalement déterminée par cette activité du Saint-Esprit, que nous venons d'ébaucher. A côté de la conscience de la corruption foncière de l'homme,

on trouve cette confiance inébranlable en la promesse reçue dans la foi et scellée dans le cœur par l'Esprit. Il n'est pas rare que de cette promesse naissent une vie de vertus en reconnaissance du salut et une obéissance au Seigneur de l'alliance. D'où la solidité et la virilité de la piété calviniste. Mais demeure la question angoissante : suis-je sûr d'avoir accepté réellement le Christ dans la foi? Ne serais-je pas déjà marqué par l'empreinte de la damnation? L'histoire de la piété et de la théologie calvinistes revient toujours sur les signes de la prédestination et prouve qu'il est difficile de faire taire cette réflexion angoissante.

2° Action du Saint-Esprit dans l'Église. — 1) Le Saint-Esprit agit dans l'Église exclusivement en envoyé du Fils fait homme. Calvin distingue nettement l'activité générale de l'Esprit dans le cosmos et l'humanité, et son activité particulière dans l'œuvre rédemptrice, donc dans l'Église et dans le croyant. La deuxième mission, pour les seuls élus et pour la seule Église invisible des élus (le Christ n'est mort que pour eux), est effectuée par Jésus-Christ médiateur. Le Fils de Dieu fait homme est pour Calvin uniquement le médiateur, qui réconcilie les prédestinés avec Dieu et qui envoie l'Esprit pour leur appliquer complètement, mais à eux seuls, les fruits de cette œuvre médiatrice. En rétrécissant le but de l'incarnation, il élargit du même coup le rôle de l'Esprit (tout en parlant d'ailleurs d'une manière orthodoxe du rôle de l'Esprit dans l'incarnation; *Opera*, t. 2, col. 356).

En conséquence, il restreint la fonction du Christ glorifié. Il n'y a pas entre le Christ glorifié et l'Église visible et invisible cette « intériorité personnelle réciproque » du Christ total « Tête et membres » par laquelle se constitue l'Église, avec comme principe d'union incréé l'Esprit, qui est son « âme ». Mais le Christ glorifié demeure localement au ciel, l'Église visible et invisible des pécheurs demeure sur terre. Calvin accentue cette distance, parce qu'il se représente le corps glorifié du Christ comme assujetti aux lois du temps qui précède sa glorification (*Opera*, t. 9, col. 169; *Institutiones* IV, 17, 12). Ne saisissant pas les propriétés du corps pneumatique du Christ, il maintient que, jusqu'à la seconde venue du Christ, sa présence corporelle sur terre est exclue (d'où la seule présence virtuelle dans l'eucharistie). La distance entre le Christ glorifié, localement au ciel, et l'humanité pécheresse sur terre n'est franchie que par l'Esprit. Celui-ci forme l'Église invisible des prédestinés en les faisant participer aux mérites du Christ; l'Église visible a une fonction intermédiaire sans instrumentalité surnaturelle; pour les réprouvés, appartenant ou non à l'Église, il n'a reçu aucune mission propre.

Quand l'Église catholique et Calvin parlent de la présence du Christ glorifié *virtute Spiritus Sancti*, c'est dans un sens tout différent. Pour la première, il s'agit du lien ontologique d'unité que réalise l'Esprit entre le Christ glorifié et l'Église, en sorte que c'est le corps pneumatique du Christ qui œuvre dans l'Église *virtute Spiritus Sancti*. Pour Calvin, il s'agit d'une présence, auprès des prédestinés, de la « force du corps glorifié » du Christ, que réalise la force de l'Esprit; par cette présence, le Christ exerce son hégémonie sur l'Église. Un lien ontologique entre ce corps glorifié et les élus, qui sont l'Église, ne se réalise pas (*Institutiones* II, 15, 3; *Opera*, t. 45, col. 568; t. 15, col. 723).

Au sujet de l'eucharistie, Calvin parle en général d'une présence, *gratia Spiritus Sancti* ou *virtute et gratia Spiritus Sancti* (*Institutiones* IV, 17, 26; *Opera*, t. 45, col. 695; t. 47, col. 364-365); il ignore tout autre genre de présence. Entre l'ascension et la parousie il ne peut y avoir qu'une *repraesentatio Christi*, que réalise l'Esprit. Calvin n'a pas vu que la résurrection signifie la fin des temps anciens et commence manifestement les nouveaux par l'ascension : temps nouveaux où la nature humaine demeure essentiellement la même, mais manifeste cependant d'une manière glorieuse les effets de son élévation, en germe dès l'incarnation.

2) Calvin s'oppose néanmoins énergiquement à une *exclusive* activité de l'Esprit. Pour lui, comme pour Luther, l'Église est « la mère des croyants » (*Institutiones* IV, 1, 4; *Opera*, t. 5, col. 394); il songe et à l'Église invisible (*universus electorum numerus*, *Opera*, t. 1, col. 72), et à la visible. L'Église visible et invisible n'est pourtant « mère » que dans la mesure où l'Esprit exerce *en elle* son activité propre. L'Église n'exerce pas sur la génération de l'homme nouveau une causalité surnaturelle : Dieu seul la produit (*Opera*, t. 6, col. 254). La Providence, dans sa souveraine liberté, a établi une connexion extrinsèque entre les œuvres de l'homme (c'est-à-dire de l'Église) et la force de l'Esprit. Calvin défend ce lien contre les « libertins », qui voudraient dissocier radicalement l'activité particulière de l'Esprit et le rôle de l'Église (*Institutiones* IV, 1, 5; *Opera*, t. 45, col. 349). L'action de l'Esprit, pour Calvin, est liée en premier lieu à la Parole de l'Écriture, en second lieu à la Parole divine prêchée par l'Église (*Institutiones* IV, 1, 4). L'importance de ces liens est fondée principalement sur le fait que la *vocatio externa* de la Parole divine s'adresse à tous et que la *vocatio interna*, que fait entendre « le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint », scelle personnellement le salut des élus. « La vocation extérieure » et « la vocation intérieure » s'impliquent mutuellement. Se détacher de celle-ci pour ne s'appuyer que sur celle-là, c'est méconnaître l'économie du rachat. Ce rapport des deux « vocations » fonde également, dans leur unité intérieure, la distinction radicale de l'Église visible et de l'Église invisible.

Calvin défend encore, contre les « libertins », que l'activité de l'Esprit est liée à l'administration des sacrements, mais ce lien est aussi arbitraire et extrinsèque : là où l'Évangile est prêché dans sa pureté et les sacrements administrés comme il convient, là est l'action de l'Esprit, et donc la véritable Église. Il ne s'ensuit pas que l'Esprit travaille en *tous* ceux à qui est adressée cette prédication et qui reçoivent ces sacrements. Dans la véritable Église visible il faut distinguer l'Église invisible (le *numerus electorum* connu de Dieu seul), en laquelle s'exerce seule l'action régénératrice de l'Esprit. En d'autres termes, ni dans cette prédication de l'Évangile, ni dans cette administration des sacrements, l'Église n'exerce une influence directement salutaire.

3) Calvin fait plus grande place que Luther à l'Église visible. Il distingue toutefois « l'esprit d'adoption », qui réalise la nouvelle naissance, et « l'esprit des charismes », qui donne aux représentants de l'Église les charismes nécessaires (*Opera*, t. 47, col. 438-440). « L'adoption » confère le sacerdoce universel; il n'y a pas de sacerdoce particulier. L'Esprit ne conduit l'Église que par les charismes. De ce fait, la prédication de l'Église a bien quelque autorité, mais Calvin n'admet pas une direction immédiate, infaillible, des chefs de la communauté comme tels par le Saint-Esprit (*Institutiones* IV, 8, 10). Un concile peut se tromper, c'est, affirme-t-il, le cas de nombreux conciles (IV, 9, 11). La présomption toutefois joue en faveur de l'Église dans l'interprétation exacte de l'Écriture. En consé-

quence, Calvin exige le respect de la doctrine de l'Église (IV, 9, 8; 9, 2 et 13). En définitive, la décision n'en revient pas moins au croyant, qui, dans sa prière, juge suivant le témoignage individuel de l'Esprit (IV, 9, 12). Les restrictions apportées à l'indépendance du *testimonium Spiritus Sancti* individuel ne signifient donc pas un changement essentiel.

4) Il en est de même de la doctrine du *corps mystique*.

Calvin enseigne bien que, dès que l'homme croit, il se trouve « implanté dans le Christ », dans « le corps du Christ » (*Opera*, t. 48, col. 314). Mais, lorsqu'il traite de l'unité du Christ avec l'Église, par exemple dans son commentaire de *Éph.* 5, 28-30, il explique : cette communauté avec le Christ « se fait en la vertu de son S. Esprit, et non pas en la substance de son corps. Voilà donc Jésus-Christ qui est faict vray homme, et qui a pris une mesme nature humaine que la nostre : mais cela n'est point de nature que nous sommes sa chair et ses os : car nous ne sommes point descendus de luy, quant à sa propre substance : mais c'est de sa vertu divine » (*Opera*, t. 51, col. 768).

Seule la *force* de l'humanité glorifiée du Christ nous est rendue présente par l'Esprit, à nous et à toute l'Église, mais il n'y a pas de lien ontologique avec le corps pneumatique personnel du Christ. En d'autres termes, le plérôme du Christ n'appartient pas à l'Église : l'Église comme corps mystique n'a pas de réalité pneumatique personnelle, distincte, dans son unité intime, du Christ lui-même. Dès lors, il n'y a pas d'Église définitivement *sainte*, participant à la sainteté définitive du Christ, pas de prêtres participant au sacerdoce du Christ, pas d'autorité ecclésiale infaillible. L'Église n'est pas non plus l'épouse du Christ, si l'épouse doit participer à la sainteté de son Époux. L'Esprit engendre l'Église par l'adoption et la dirige par les charismes, mais il ne peut être son « âme », car l'Église ne possède pas de réalité pneumatique propre. Le Royaume du Fils de Dieu fait homme se termine au jugement : la fonction de médiateur est terminée et la sainte Humanité du Christ n'a pas de fonction dans l'éternité (t. 49, col. 549). Mais l'activité de l'Esprit demeure toujours en nous (t. 23, col. 9-10). Dans la synthèse de Calvin, cette « maîtrise de l'Esprit » est son apport théologique le plus original; cette doctrine aux écoutes de l'Esprit et de l'Écriture a marqué la spiritualité calviniste. Cet élargissement de la fonction du Saint-Esprit dans l'œuvre rédemptrice est cependant réalisé aux dépens de l'humanité du Christ, et donc de l'Église.

3. **Évolution de la doctrine pneumatologique** (*luthéranisme, calvinisme, œcuménisme*). — 1° La pneumatologie de Calvin correspond à sa christologie (de type antiochien). Celle-ci accentue plus ou moins exclusivement la distinction de l'activité propre à chaque nature, l'Esprit Saint en étant le « trait d'union ». La christologie de Luther est plutôt de type johannique (alexandrin), où l'unité d'action des deux natures en fonction de l'union hypostatique est accentuée (ce que ne nie pas l'autre tendance) et souligne moins l'activité de l'Esprit. Ces distinctions se retrouvent dans l'interprétation de toute l'œuvre rédemptrice. Elles demeurent plus ou moins vives, à travers l'évolution du luthéranisme et du calvinisme. La divergence atteignit son point culminant dans l'*extra calvinisticum*. Ce mot, lancé au 17e siècle par les luthériens, désigne la doctrine calviniste selon laquelle le Verbe, après l'incarnation, indépendamment de l'humanité du Christ, demeure activement présent dans la création et dans l'humanité. Les luthériens y opposaient leur doctrine de l'ubiquité du corps glorifié du Christ.

2° Divergences et controverses eurent leur contrecoup sur la vie spirituelle. Les *piétistes*, au 18e siècle notamment, mirent l'accent, aussi bien dans leur ascèse que dans leur mystique, sur la conduite personnelle de l'Esprit Saint, sans saisir toujours le rapport permanent entre « le témoignage interne » et « le témoignage externe » de l'Esprit, que sont la Parole et les sacrements. Ils essayèrent cependant de maintenir l'orthodoxie des relations entre l'Esprit et le Christ, et par là ils se détachaient des « libertins », pour qui la lumière intérieure de l'Esprit était tout.

3° Pas plus les protestants traditionnels que les piétistes ne furent en mesure d'arrêter la vague *rationaliste* du 18e siècle. L'activité du Christ fut alors conçue comme totalement séparée de celle de l'Esprit : le Christ devint uniquement un exemple moral (quoi qu'il en fût de sa représentation symbolique ou mystique) et l'Esprit ne fut guère qu'une « force divine », que dédaignait de plus en plus « l'esprit illuminé de l'homme ». Autrement dit, le *testimonium internum* de l'Esprit Saint et le *testimonium externum* sont totalement séparés, et le « témoignage interne » se trouve toujours davantage identifié avec l'intelligence humaine. L'idéalisme du 19e siècle approfondit bien la notion de l'Esprit, mais l'*Allgeist* impersonnel de Hegel restait loin de la troisième Personne de la Trinité. Il n'y avait plus aucun lien entre l'activité de l'Esprit et la révélation historique.

Frédéric Schleiermacher (1768-1834) essaiera de démontrer que l'expérience religieuse, inattaquable par la raison humaine, était l'objet de la véritable théologie. Pour lui, chaque Église est une expression caractéristique de l'esprit chrétien; lequel représente l'esprit humain dans son expérience religieuse la plus élevée. Mais rien ne reste de la personnalité divine du Saint-Esprit (voir F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, t. 1, Berlin, 1821, § 15-19). Dans chaque chrétien se réalise une certaine « incarnation de Dieu » par le « Saint-Esprit ». Cette « incarnation » consiste dans la prise de conscience de sa dépendance absolue de Dieu, et l'incarnation du Christ est « l'efficacité continuelle de la conscience de sa divinité, qui en lui était un véritable *être-Dieu* » (§ 94). D'où le plaidoyer de Schleiermacher pour une *Geist-Christologie*, qui remplace la doctrine des deux natures définie au concile de Chalcédoine.

Une *Vermittlungstheologie* se développera plus tard pour réconcilier foi et raison, mais souvent en abandonnant la doctrine trinitaire. Albert Ritschl (1822-1889) donna à cette tendance une nette orientation : les anciennes formulations dogmatiques n'auraient qu'une valeur historique, à respecter certes, mais sans force contraignante pour la génération actuelle. Cette opinion fut notamment celle d'Adolphe von Harnack en Allemagne et d'Auguste Sabatier en France. Un certain renouveau, non sans lien avec le piétisme, réagit contre cet amenuisement de la révélation par le rationalisme radical ou mitigé : le *Réveil* du 19e siècle, qui, de Genève, se répandit en Suisse, en France, en Allemagne et aux Pays-Bas. Ce piétisme, assez souvent mêlé d'éléments mystiques, insistait avec force sur la conduite personnelle de l'Esprit Saint, encore qu'il n'y mît pas l'accent antidogmatique qui caractérisait ordinairement les piétistes des 17e et 18e siècles.

4° La victoire sur le rationalisme revient, au moins en Europe, et encore pas radicalement, à la *théologie dialectique*, qui s'en prend d'ailleurs aussi violemment à la tendance mystico-piétiste qu'à la théologie libérale (cf E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tubingue, 1924). A la place de la théologie libérale immanentiste, apparaît chez Karl *Barth*, le grand prophète de cette nouvelle doctrine, la théologie du Dieu transcendant, qui, dans l'œuvre de la rédemption, maintient la distance qualitative infinie qui sépare Dieu de la créature, malgré l'*exinanitio* du Fils de Dieu fait homme et l'*exaltatio* qui en fut la conséquence. Dans cette théologie, la doctrine traditionnelle sur la Trinité se trouve remise en honneur, — l'Esprit redevient la troisième Personne —, encore que K. Barth préfère parler de « manière d'être » plutôt que de « personne ».

Rudolf *Bultmann*, le théologien dialectique, diffère de K. Barth sur ce point et incline à prolonger la théologie libérale; le Saint-Esprit est le nom qu'il donne au moment transcendant dans la connaissance que l'homme prend de lui-même. Sa théologie s'efforce de contribuer à cette nouvelle compréhension de soi par la démythologisation : la purification du message évangélique kérygmatique par rapport aux éléments humains qui y sont mêlés, pour rendre ainsi présent à l'homme moderne le Christ de la foi, — un « Christ de la foi » qui cesse d'être Dieu et Messie.

K. Barth développa très tôt une pneumatologie fondée sur 2 *Cor.* 3, 17, compris comme l'expression de la souveraineté de l'Esprit Saint, c'est-à-dire de sa domination personnelle sur la création et l'humanité. Le vieil homme, dit le jeune Barth, avec ses actions et ses tendances, doit être jeté sous le jugement accablant de Dieu pour que l'homme nouveau, en qui habite l'Esprit, vive par pure grâce et fasse ainsi apparaître l'absolue souveraineté de l'Esprit. Cependant, le point central de cette théologie se déplace peu à peu de l'homme à racheter, placé sous le jugement divin, vers le Christ, déjà jugé et glorifié. Dans le Christ Jésus, Dieu a réconcilié le monde avec lui. Cette ouverture de Dieu dans le Christ est *crue* dans l'Esprit Saint.

K. Barth insiste de plus en plus sur le fait que l'œuvre de la rédemption est déjà réalisée dans le Christ (Barth réserve le mot « rédemption » pour l'achèvement de l'œuvre rédemptrice après le jugement dernier et emploie ici en réalité le terme de « réconciliation objective »). Cette œuvre était déjà établie de toute éternité dans la libre décision concernant le Christ préexistant, de sorte que sa théologie en acquiert un caractère christologique excessif. La rédemption subjective (ce que Barth appelle la « réconciliation subjective ») n'est autre chose que « connaître, reconnaître et confesser » l'acte salutaire de Dieu, déjà réalisé dans le Christ, *en qui* nous sommes déjà l'« homme nouveau » (*Die kirchliche Dogmatik*, t. 4, 1e p., p. 839). L'Esprit Saint, habitant dans l'homme justifié, ne cause que cette connaissance, reconnaissance et confession.

5° L'apparition du « Mouvement œcuménique » parmi les chrétiens non-catholiques a amené, dans la pneumatologie protestante, quelques glissements symptomatiques. Si l'on tient compte du fait que le « Mouvement », surtout depuis le congrès d'Amsterdam en 1948, est devenu presque exclusivement l'expression du protestantisme mondial, — en dépit de la participation des « orthodoxes » orientaux —, on peut caractériser comme suit cette « pneumatologie oecuménique » :

1) L'aspiration vers l'unité a mis au premier plan l'action du Saint-Esprit *dans l'Église* considérée comme le corps du Christ, à l'encontre des interprétations individualistes du protestantisme du 19e siècle.

2) L'influence de l' « actualisme » barthien a conduit de nombreux théologiens oecuméniques à concevoir cette action de l'Esprit comme un « événement », formant à tout moment les croyants à la communauté unique du Christ dans le Saint-Esprit, qui s'accompagne de la négation plus ou moins radicale d'une participation continue au Christ glorifié, — œuvre de l'Esprit —, par l'Église et son autorité. L'apostolicité de l'Église est comprise simplement comme l'impulsion missionnaire universelle, produite par l'Esprit et suscitée sans cesse : il arrive que l'être de l'Église soit identifié à cette apostolicité dynamique. W. A. Visser't Hooft (entre autres dans *Le renouveau de l'Église*) peut être considéré comme le représentant de cette pneumatologie « actuelle ».

3) Une autre tendance insiste sur l'action du Saint-Esprit dans les fonctions et les sacrements et accorde ainsi un intérêt particulier à l'élément institutionnel dans l'Église.

L'apostolicité de l'Église reste l'impulsion missionnaire toujours actuelle, mais est liée à la continuité dans la fonction ecclésiastique. Elle tâche cependant, en s'appuyant sur l'impulsion actuelle du Saint-Esprit, de surmonter les différences de dénomination par l'*intercommunio* et même par la réunion institutionnelle d'Églises dont les conceptions en matière de fonctions ecclésiastiques sont fort différentes. Représente cette tendance Leslie Newbigin, entre autres dans *The House-hold of God*.

4) A l'extrême gauche, un groupe d'Églises, qui se rapprochent des sectes, montre très peu de compréhension pour l'édification du corps du Christ par l'Esprit Saint et reste assez souvent attaché à la théologie libérale. A l'extrême droite, l'International League for apostolic Faith and Order représente les tendances « haute Église » à l'intérieur du Conseil mondial des Églises et estime nécessaire l'épiscopat, institué par le Christ et transmis par la succession apostolique et soumis, comme autorité, à la conduite de l'Esprit Saint.

5) A travers ces tendances et les Églises du Conseil mondial une *spiritualité oecuménique* se développe. On peut la caractériser comme une spiritualité de la nostalgie de l'unité perdue, ou même, surtout dans les « jeunes Églises », comme une spiritualité qui cherche à édifier une nouvelle unité, don de l'Esprit Saint. Non par indifférentisme libéral, mais par reconnaissance de l'œuvre de l'Esprit dans les autres Églises, chacune doit chercher à enrichir son bien propre par celui qu'accomplit l'Esprit Saint dans les autres. D'où des activités communes, des conversations interconfessionnelles, une prière commune et l'*intercommunio*.

4. **Doctrine et spiritualité des sectes.** — Dans les « sectes » chrétiennes protestantes, telles que nous les avons définies (col. 1318), l'« activité du Saint-Esprit dans l'Église » ne signifie plus rien; seule demeure l'activité dans le croyant. Cependant « secte » et « Église » sont en relation l'une avec l'autre. Bon gré mal gré, chaque secte se meut comme un satellite autour de l'Église dont elle s'est séparée ou à l'ombre de laquelle elle est née. On peut ainsi parler phénoménologiquement de secte catholique, orthodoxe ou protestante.

Les sectes catholiques sont rares et peu développées; les protestantes sont nombreuses et souvent fort importantes. Cette différence s'explique. La Réforme défend avec vigueur le lien entre le témoignage extérieur et le témoignage intérieur du Saint-Esprit, mais ne le fonde pas dans l'essence même de ces témoignages, comme le fait l'Église catholique. Aussi, le caractère arbitraire de ce lien trouve-t-il le protestantisme beaucoup plus démuni contre les scissions.

L'*haeresis* (le « choix » qui puise dans la plénitude de la révélation de Dieu) est propre à toute Église protestante, mais elle est poussée par les sectes protestantes jusqu'à l'exclusivité d'un ou de plusieurs éléments de la révélation. Ce choix est d'ailleurs souvent déterminé par la perte supposée de ce ou de ces éléments dans l'Église contre laquelle on se dresse. Il constitue dès lors un appel à la conscience de cette Église. Les sectes protestantes s'efforcent le plus souvent de corriger l'*haeresis* de leur Église-mère par l'*haeresis* contraire; dans cette mesure, elles manifestent parfois un rapprochement vers certains points de la doctrine catholique. Ces sectes se heurtent souvent à la *sola fide* et à la *sola gratia* comprises selon l'interprétation protestante. Prisonnières d'une exégèse protestante, elles ne voient pas d'autre justification de leur critique qu'un appel à une « révélation particulière ». Ainsi, la *sola Scriptura* est également sacrifiée et l'activité du Saint-Esprit plus ou moins radicalement dissociée de son lien avec la Parole et le sacrement.

Nous pouvons résumer de la sorte les lignes maîtresses de la pneumatologie des sectes :

1) Le Saint-Esprit est en général accepté comme la troisième Personne de la Trinité. Dans beaucoup de sectes, la notion de Trinité est cependant très estompée et même quelquefois entièrement sacrifiée (ainsi chez les témoins de Jéhovah et la secte adventiste des « amis de l'homme »).

2) La fonction de l'Esprit dans la rédemption ne consiste plus à rendre le Christ présent, comme chez les réformateurs, mais en l' « illumination intérieure » du fidèle ou en la réalisation de son « union mystique » avec l'Esprit ou avec Dieu. Le rôle du Christ glorifié dans l'œuvre rédemptrice est plus ou moins radicalement laissé à l'arrière-plan.

3) Le rejet de toute autorité d'Église et, par l'acceptation d'une « révélation particulière », le rejet assez fréquent de l'autorité absolue de l'Écriture amènent les sectes à accentuer *l'expérience de la conduite individuelle du Saint-Esprit.* Le nom des disciples de George Fox (1624-1691), les trembleurs (quakers), exprime ce caractère émotionnel, qui est en général le propre de la spiritualité des sectes.

La « révélation particulière » d'un ou de plusieurs « prophètes » a souvent été considérée comme un complément de la Bible; parfois, elle ne servit qu'à expliciter avec autorité son « sens profond ». Là où fait défaut le contrôle objectif du témoignage intérieur de l'Esprit, la voie est ouverte aux interprétations les plus extravagantes. Ainsi, au temps de la Réforme, chez les anabaptistes. Par contre, les mennonites, qui rejetaient aussi radicalement toute autorité d'Église, montrèrent une piété intérieure sereine. Les sectes modernes comme les adventistes, les témoins de Jéhovah et tous les millénaristes, après avoir manifesté de pareilles extravagances, reviennent progressivement à une expérience plus paisible de l'Esprit.

4) Là où l'essentiel est d'écouter le Saint-Esprit en soi, le culte est réduit à l'extrême. Les offices se bornent parfois à des réunions en silence complet, l'attention étant toute concentrée sur la « lumière intérieure », ou bien elles alternent avec d'autres où un assistant, au hasard, exprime son illumination prophétique personnelle. Tels sont les types de réunions des quakers, des woodbrookers. Dans d'autres sectes, l'activité des fidèles s'explicite par les chants et la profession de foi communautaire, qui alternent aussi avec les témoignages personnels, souvent après réception de charismes particuliers.

5) L'attention à l'Écriture, au sacrement et à la fonction, est pour ainsi dire remplacée par l'attention aux charismes particuliers du Saint-Esprit, dans la mesure où ils peuvent être donnés indépendamment de la fonction (dons de prophétie, des langues et de guérison). Les sectes pensent ainsi avoir remis en honneur une réalité chrétienne oubliée depuis les temps apostoliques. Chez les pentecôtistes, plus particulièrement dans les sectes de guérison (Christian Science, et autres) que l'on peut à peine dire encore protestantes, le don de guérison occupe une place prépondérante. Leurs offices de guérison ont très souvent un caractère trop suggestif et trop contraignant pour ne pas laisser place au doute.

6) Ces sectes mettent l'accent sur le caractère eschatologique de l'activité du Saint-Esprit. Cette activité est communément considérée comme la préparation de la fin très prochaine. En fait, l'Écriture envisage toujours l'œuvre de l'Esprit dans une perspective eschatologique (vg *Actes* 2, 17; *Éph.* 4, 30; *Apoc.* 2, 7-8; 22, 17).

Beaucoup de sectes cherchent à préciser davantage l'heure de cette fin et font fréquemment appel à des révélations particulières du Saint-Esprit, où ce jour aurait été annoncé. En outre, la prédiction symbolique de l'Écriture concernant le royaume millénaire donna lieu, en certaines sectes, à des spéculations sur un royaume paradisiaque, qui s'instaurerait sur terre à partir d'un jour révélé à leur prophète (par exemple, chez les adventistes et sous une forme plus grossière chez les témoins de Jéhovah).

Une action du Saint-Esprit dans les Églises protestantes et dans beaucoup de sectes est une réalité. En fait, des incompréhensions et des faiblesses humaines obscurcissent cette œuvre et empêchent le plein rayonnement du rôle de l'Esprit : faire l'unité dans le Christ. « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous nous avons été baptisés pour ne former qu'un seul corps, juifs ou grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 *Cor.* 12, 13). Le protestant a été baptisé en un seul Esprit; il est appelé à entrer dans l'unique corps du Christ. L'action de l'Esprit dans ces Églises et dans ces sectes ne peut qu'attirer vers la véritable unité en l'Église du Christ.

1. *Luther.* — Les œuvres de Luther sont citées d'après l'édition de Weimar, *Martin Luthers Werke*, 1883 svv.

W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim jungen Luther*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 29-98. — Y.-M.-J. Congar, *Pensée ecclésiologique de Luther*, dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, coll. Unam Sanctam, 20, Paris, 1950, p. 377-428. — K.-D. Schmidt, *Luthers Lehre vom Heiligen Geist*, dans *Schrift und Bekenntnis*, Festschrift S. Schöffel, Berlin, 1950, p. 145 svv. — R. Prenter, *Spiritus Creator. Studien zur Luthers Theologie*, Munich, 1954 (excellent exposé de la pneumatologie de Luther).

2. *Calvin.* — Les œuvres de Calvin sont citées d'après l'édition du *Corpus reformatorum*, Brunswick, 1863 svv; la tomaison est celle des œuvres de Calvin. Les *Institutiones christianae*

religionis sont citées d'après l'édition de 1559, t. 2 des *Opera*.

J. Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit*, Paris, 1893. — Ch. Lelièvre, *« La maîtrise de l'Esprit ». Essai critique sur le principe fondamental de la théologie de Calvin*, Cahors, 1901. — Th. Preiss, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante 13, Neuchâtel-Paris, 1946. — E. Grin, *Quelques aspects de la pensée de Calvin sur le Saint-Esprit et leurs enseignements pour nous*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 3, 1947. — F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, p. 175-220. — W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes bei Calvin*, Goettingen, 1957 (excellent). — J. Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin. Essai sur l'humanisme du réformateur français*, Paris, 1959.

3. *Évolution.* — M. Kähler, *Das schriftgemässe Bekenntnis zum Geiste Christi*, dans *Dogmatische Zeitfragen*, t. 1, Leipzig, 1898, p. 137 svv (excellent). — K. et H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, cahier complémentaire 1 à *Zwischen den Zeiten*, Munster, 1930; controverse sur l'idéalisme et le nouveau protestantisme. — P. Ménégoz, *Le problème de la prière. Principe d'une révision de la méthode théologique*, 2e éd., Strasbourg-Paris, 1932. — E. Brunner, *Vom Werk des Heiligen Geistes*, 2e éd., Tubingue, 1935. — R. Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église*, coll. Cahiers théol. de l'act. prot. 23-24, Neuchâtel-Paris, 1949. — K. Barth, *La prière d'après les catéchismes de la Réformation*, coll. Cahiers théol. de l'act. prot. 26, Neuchâtel-Paris, 1949; *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1, 1e p., 5e éd., Zurich, 1947, § 12; t. 4, 1e p., 1951, § 62; 2e p., 1955, § 67. — L. Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*, Londres, 1956. — W.-A. Visser't Hooft, *Le renouveau de l'Église*, Genève, 1956. — Leslie Newbigin, *The Household of God. Lectures on the nature of the Church*, 2e éd., Londres 1957. — J.-J. von Allmen, *Le Saint-Esprit et le culte*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1959, p. 12-27.

4. *Sectes.* — G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours*, Paris, 1950. — E.-V. Hoff, *L'Église et les sectes*, 1951. — R. A. Knox (catholique), *Enthusiasm. A chapter in the history of religion, with special reference to the* XVII *and* XVIII *centuries*, Oxford, 1951. — M. Colinon, (catholique), *Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui*, Paris, 1953; *Le phénomène des sectes au 20e siècle*, Paris, 1959. — M.-B. Lavaud (catholique), *Sectes modernes et foi catholique*, Paris, 1954. — J. Seguy (catholique), *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, 1956. — E. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 5e éd., Stuttgart, 1958 (très complet).

Jean-L. Witte.

ESPRIT (Frères du libre). Voir Frères du libre Esprit.

ESPRITS (les deux). Voir art. Démon, t. 3 col. 160-168.

ESPRITS (Discernement des). Voir Discernement des esprits.

ESSENCE DE DIEU (vision de l'). — La vision de l'essence divine est-elle possible ici-bas? Question que les conseillers spirituels ne sont sans doute pas anxieux de voir résoudre. Ceux-là mêmes des théologiens qui donnent une réponse affirmative s'empressent d'ajouter que la vision est réservée à une zone absolument privilégiée de la vie de l'esprit, où plus rien ne subsiste de l'initiative humaine. Non seulement le contemplatif n'a le droit ni de la désirer ni de l'espérer, Dieu ne l'ayant point promise, mais il n'a pas à la rechercher et, le ferait-il, son effort serait vain : point de méthode ni directe ni indirecte pour la lui obtenir, ne fût-ce que l'espace d'un éclair. Que si d'aventure il la reçoit de Dieu, les règles qui, après cette faveur, régiront sa vie spirituelle, resteront substantiellement celles qui régissent le comportement de tous les contemplatifs.

Sans portée pratique immédiate, la question présente un intérêt théorique certain. Supposons que la vision ait été effectivement accordée à quelques privilégiés. Ne faudrait-il pas, malgré son caractère tout à fait exceptionnel, la considérer comme le sommet de la contemplation infuse et le couronnement de la vie mystique? Et dès lors, impossible pour les théoriciens de l'oraison de ne pas en tenir compte dans l'interprétation et l'intelligence de la contemplation infuse; celle-ci, à tous ses degrés, aurait à être comprise comme un acheminement plus ou moins lointain à l'intuition, possible dès ici-bas, de l'essence divine. On a dit de la contemplation qu'elle était « la foi, atteignant, dans le milieu de sa propre lumière, l'*auteur* et l'*objet* de cette illumination » (M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 9, 1919, p. 275); ainsi, la contemplation ne donnerait qu'une connaissance médiate de Dieu. Aux yeux des tenants d'une vision possible, non seulement cette définition serait trop étroite (puisque n'y pourrait rentrer la vision immédiate qu'ils reconnaissent), mais elle méconnaîtrait la note spécifique véritable de la contemplation infuse à tous ses degrés, qui est celle d'une préparation, d'une approche réelle de la vision.

La théologie chrétienne autorise-t-elle l'idée d'une vision possible? Aux termes de l'Écriture et de l'enseignement constant de l'Église, la vie présente demeure pour tout homme l'âge de la foi et de l'espérance, l'âge aussi de l'épreuve méritoire, qui ordonne efficacement au royaume, mais n'y fait pas pénétrer (2 *Cor.* 5, 7; 1 *Cor.* 13, 12). Si donc on croit pouvoir admettre la possibilité de la vision ici-bas, il faudra toujours réussir à la différencier de la vision béatifique. Il faudra aussi la considérer comme exceptionnelle, au moins en ce sens qu'on ne la tiendra pas pour normalement offerte au chrétien, fût-ce même sous des conditions restrictives difficiles à réaliser; on ne pourra admettre, en d'autres termes, que l'exercice de la contemplation, pratiqué avec l'aide de la grâce ordinaire (ou même avec l'aide d'une grâce miraculeuse, mais qui serait toujours offerte), doive infailliblement, une fois atteint un certain niveau de perfection, hausser le mystique jusqu'en face de Dieu. Car si la vision, même inférieure à la vision béatifique, devenait ainsi le terme normal de la contemplation, il serait malaisé de maintenir la vue scripturaire selon laquelle la « résidence en ce corps » demeure un « exil loin du Seigneur » (2 *Cor.* 5, 6). — 1. *Possibilité de la vision.* — 2. *Existence de la vision.*

1. **Possibilité de la vision.** — Ces précautions prises, la théologie ne condamne pas la thèse de la vision possible. C'est bien à tort que d'aucuns ont cru lire cette condamnation dans la tradition patristique et dans l'enseignement de saint Thomas. Au contraire, il est établi que saint Augustin et saint Thomas, pour ne citer que les deux plus grands, ont envisagé positivement l'éventualité de la vision. J. Maréchal en a fourni une démonstration décisive, dont nous allons reproduire les étapes majeures (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 145-189, 193-254).

1° **Saint Augustin.** — Chez saint Augustin, il est vrai, ce qu'on a appelé l'imprégnation platonicienne de sa

pensée le prédisposait à accorder aux contemplatifs chrétiens, dès la vie présente, la possibilité d'une vision de Dieu aussi prochaine et aussi parfaite que le permettaient la tradition catholique et les Écritures : selon Plotin, le νοῦς, dans l'extase et au bout de la κάθαρσις, atteint la « source même de la vie » (*Ennéades* VI, 9, 9). Toutefois, le motif qui détermina Augustin fut exclusivement chrétien et scripturaire : la vision de Dieu lui apparut possible, parce qu'il en lisait, ou croyait en lire l'existence dans l'Écriture même, chez deux voyants dont l'exemple deviendra classique après lui; chez Moïse, dont il est dit « Et gloriam Domini vidit » (*Nomb.* 12, 8), et chez saint Paul disant de lui-même qu'il fut « ravi jusqu'au troisième ciel » (2 *Cor.* 12, 2). Certes, privilège extraordinaire, hors de toute loi commune, en dépendance exclusive d'une initiative imprévisible de Dieu, mais point tellement réservé aux deux voyants mentionnés qu'Augustin n'en conçoive la possibilité chez d'autres saints : « non sit incredibile quibusdam sanctis » (*Ep.* 147, *De videndo Deo* 31, PL 33, 610c). Ni point hétérogène aux degrés précédents de la contemplation, comme s'il fallait dresser une cloison étanche entre ces cas singuliers de vision et la contemplation augustinienne; il semble bien au contraire que, pour Augustin, le cas exceptionnel s'insère dans une perspective d'ensemble qui « commence ici-bas pour s'achever dans la patrie céleste » (*In Joannis Evang.* 124, 5, PL 35, 1972-1975), de sorte que l'intuition de Dieu se place au sommet de la vie contemplative terrestre. Cependant, elle est soumise à une condition rigoureuse : elle ne s'effectue que dans l'état de ravissement, dans l'extase, dans une sorte d'arrachement divin qui suspend momentanément les actes de la vie sensible (*De Genesi ad litteram* XII, 27, 55, PL 34, 477-478). Et dans aucun cas, il n'y a, proprement, vision béatifique : entre cette vision terrestre, qui passe, et la condition durable des bienheureux après la résurrection, subsiste une différence, non pas seulement dans la durée, mais dans la plénitude actuelle de l'état béatifiant; car, si complète que soit l'extase, le corps, dans la vie présente, n'en continue pas moins à peser sur l'âme; et c'est pourquoi la vision n'apaise pas encore totalement l'inquiétude sourde du désir; au contraire, dans la vie céleste, le corps glorifié, comparable aux natures angéliques, apporte à l'esprit une aide positive à ses opérations les plus hautes et contribue par son concours à combler notre appétit de bonheur (XII, 35, 68, 483-484).

2° **Saint Thomas d'Aquin.** — C'est à saint Thomas que nous demanderons l'expression précise des caractères et des conditions de la vision possible.

1) *Nature de la vision.* — Il semble bien que saint Thomas n'ait pas toujours tenu la possibilité de la vision, même à titre d'exception (3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 2). Cependant, très tôt, et sans doute sous l'influence d'Augustin, non pas seulement la possibilité, mais le fait en est admis et régulièrement envisagé : cette faveur a été accordée à Moïse et à saint Paul (4 *Sent.* d. 49 q. 2 a. 5c et ad 4-5). Pourtant, ces deux cas n'épuisent pas les exceptions estimées possibles (*De veritate* q. 10 a. 11c; q. 12 a. 6 ad 12). Sans doute, la présomption générale prévaut contre la réalité de la vision : « Si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus » (*Somme théologique* 2ª 2ae q. 180 a. 5 ad 1). Cela signifie que l'exception doit être *démontrée*. Aucun texte n'indique que saint Thomas exige une démonstration par preuves scripturaires ou par garanties ecclésiastiques; il donne au contraire à penser que pourraient éventuellement suffire les témoignages des mystiques, du moins de ceux-là dont l'autorité morale serait incontestable, et exceptionnelle l'expérience (*Quodlibet* 1 q. 1 a. 1c). En d'autres termes, les applications particulières du privilège de la vision sont commandées par le seul bon plaisir de Dieu et ne se laissent pas, en droit, réduire à une série close.

La vision ainsi envisagée ici-bas est bien la « visio Dei per essentiam », du même ordre que la vision béatifique des élus : acte dans lequel l'essence même de Dieu investit l'intelligence finie à la manière d'une « forme intelligible », se faisant par là tout ensemble principe spécificateur immanent *(quo)* et objet de connaissance *(quod)* (*Contra gentiles* III, 51).

Cependant, cette identité du mode fondamental laisse place à des différences considérables, et non pas seulement à des différences d'intensité (comme celles qui affectent les visions des divers élus), mais à des différences essentielles.

Différences par rapport à la béatitude : ici-bas la vision ne sera jamais un *état* de béatitude, elle est un *acte* béatifiant. Jamais le contemplatif n'est habilité intérieurement à la vision par une *disposition permanente*; il y est simplement élevé transitoirement par une opération miraculeuse et comme extrinsèque, grâce à laquelle il participe à l'acte, et non pas encore au don habituel de la béatitude; en somme, d'un côté (ici-bas), participation précaire à l'acte du bonheur, et de l'autre côté (là-haut), possession stable de l'habitus béatifiant (4 *Sent.* 49 q. 2 a. 7c et ad 4; *De veritate* q. 12 a. 6; *Somme théol.* 2ª 2ae q. 175 a. 3 ad 3; a. 5c et ad 1). Sans doute, le « ravissement » qui lui vaut la possibilité de cette vision interrompt miraculeusement sa vie présente : le status viae est dépassé en quelque mesure, le voyant est *mort* à la vie sensible (*Somme théol.* 2ª 2ae q. 175 a. 4), mais cette mort relative n'enlève pas son imperfection à sa béatitude. Il faudrait, pour cela, que toute la puissance de son esprit fût captivée par l'objet divin; comment le serait-elle aussi longtemps que l'âme, assujettie à la condition terrestre du corps, demeure alourdie de matière et livrée aux vicissitudes du temps; le ravissement laisse encore agir la sollicitation sourde de multiples fonctions corporelles persistantes; l'âme n'est libérée qu'en son sommet; elle ne saurait s'abandonner tout entière à l'emprise de Dieu et donc, également, sa béatitude ne saurait être ni plénière ni saturante (*De veritate* q. 8 a. 2 ad 2).

Différence par rapport à la lumière de gloire : le « lumen gloriae », perfection finie adaptant l'intelligence créée à la vision, est, de soi, comparable aux habitus; c'est une forme inhérente et permanente. Dans la vision d'ici-bas, il est simplement le terme actuel d'une action transitive étrangère et il ne fait guère qu'effleurer l'âme, à la manière d'une passion transitoire (*De veritate* q. 13 a. 2c). D'où résulte encore une différence de durée entre les deux visions : celle d'ici-bas est, elle aussi, comme son principe, essentiellement transitoire et précaire, ce qui pourtant ne signifie pas qu'elle soit nécessairement de durée fort brève (*Somme théol.* 2ª 2ae q. 180 a. 8).

Différence, enfin, par rapport à la foi surnaturelle : tandis que la vision béatifique clôt sous tous rapports l'âge de la foi, la vision terrestre suspend la foi selon l'acte et non pas selon l'habitus (*De veritate* q. 13 a. 2

ad 5). Au reste, suspension de l'acte fort remarquable en elle-même : tandis que dans le Christ « simul viator et comprehensor », saint Thomas aperçoit la possibilité d'un dédoublement psychologique, la coexistence de l'intuition immédiate de Dieu avec les autres activités de ses facultés humaines (q. 10 a. 11 ad 3), il ne semble pas concevoir (du moins pas positivement) pour le voyant d'ici-bas d'autre activité psychologique que sa vision même; autrement dit, la vision qu'il lui concède ne s'effectue pas seulement à la fine pointe de l'esprit, elle bloque complètement les autres opérations de l'âme. Aussi la suspension de l'acte de foi est-elle absolue; la vision exclut tout exercice de la foi simultané, non pas seulement celui qui porterait sur l'objet précis de la vision, mais sur quelque objet que ce soit (q. 13 a. 3c).

Déjà éclairée par sa comparaison avec la vision béatifique, la nature de cette vision terrestre achèvera de nous apparaître par comparaison avec les degrés inférieurs de la contemplation.

A l'échelon le plus bas, la contemplation acquise, que donne déjà la grâce ordinaire de foi et l'exercice commun du don de sagesse; elle interpose entre le sujet et l'objet un triple intermédiaire : *medium sub quo*, la lumière qui éclaire l'objet; *medium quo*, la similitude intentionnelle de l'objet; *medium a quo*, le milieu dans lequel l'objet est connu : par exemple dans la connaissance rationnelle, l'effet directement perçu, d'où est inférée la cause; et, puisqu'il s'agit ici de la contemplation de Dieu, le *medium a quo* (ou *in quo*) désigne la créature, saisie formellement comme telle, c'est-à-dire dans sa dépendance de Dieu; ce qui signifie que, dans la contemplation acquise, Dieu est connu non pas seulement analogiquement, mais discursivement, comme cause d'un effet créé (*De veritate* q. 18 a. 1 ad 1; 2 *Sent.* d. 23 q. 2 a. 1c; pour ces degrés de la vie contemplative chez saint Thomas, voir J. Maréchal, *op. cit.*, p. 216-217). Connaissance surnaturelle en ce sens qu'elle est fruit de la grâce, toute naturelle en cet autre sens qu'elle ne déroge pas au type psychologique d'opération qui convient à la nature de l'esprit créé : la grâce ordinaire respecte et utilise les mécanismes naturels.

Au degré suivant, voici que nous accédons déjà à la contemplation infuse et mystique : ici, plus de *medium in quo*, plus de discours, mais outre le *medium sub quo*, qui est l'illumination surnaturelle de la grâce, il reste un *medium quo*, une similitude spirituelle, une espèce vicariante : touche divine, signe et empreinte de la sagesse de Dieu, ou de sa justice (sous forme d'un reproche) ou de sa majesté; sans doute, cette similitude est « infuse », suscitée par l'opération de Dieu même, et non par l'activité naturelle de l'esprit (d'où le nom de contemplation infuse), et sans doute encore, cette empreinte de Dieu n'est pas saisie sans que soit saisie simultanément la présence de Dieu lui-même (d'où, précisément, l'absence de *medium in quo*, l'effacement de toute inférence et de tout discours); il n'en reste pas moins que Dieu n'est connu que moyennant un terme distinct de lui; il n'y a plus simplement, si l'on veut, « idée de Dieu », représentation objective, mais il n'y a pas encore expérience directe, saisie de Dieu en lui-même. De cette contemplation infuse, saint Thomas pourrait dire, comme de la première, qu'elle est naturelle, elle aussi, dans toute la mesure où il admettrait que tous les chrétiens y sont appelés; car, alors, elle n'est pas une dérogation aux conditions de leur *état* présent, à leur statut de « viatores ».

Au-dessus d'elle, que peut-on encore concevoir, sinon justement, la visio Dei per essentiam? Ici, subsiste encore le *medium sub quo*, et c'est, dans l'espèce, la lumière de gloire, octroyée par manière de passion transitoire; mais plus de *medium in quo*, ni de *medium quo* : c'est l'essence divine elle-même qui se constitue forme intelligible de l'âme et qui par là même réalise, pour elle, la condition d'une saisie immédiate. Contemplation qui n'est plus naturelle, en aucun sens, qui est toute miraculeuse : la «visio in patria », ne dérogeant pas aux conditions de l'état *habituel* de l'être, n'est pas un miracle; saint Thomas n'hésite pas à la déclarer « naturelle » (*De veritate* q. 13 a. 1 ad 1); il en va tout autrement de la vision immédiate sur terre : ici, l'action divine, ne suscitant dans l'âme qu'une « lumière de gloire » passagère, lui refuse par là même la disposition qui la proportionnerait *habituellement* à la vision; aussi cette dernière soustrait-elle le voyant, au moins partiellement, aux conditions normales de son temps d'épreuve.

C'est une contemplation néanmoins. Saint Thomas lui applique fermement ce terme, comme aussi d'ailleurs à la vision céleste (*Somme théol.* 2ª 2ae q. 180 a. 5c; a. 8 ad 1). Et par là, comme saint Augustin, il groupe et ordonne, lui aussi, dans la perspective souveraine de la vision toutes les étapes de l'union à Dieu; la vision de Dieu est comme l'asymptote vers laquelle s'oriente l'enchaînement de tous les états mystiques; à tous les degrés, il y a recherche ardente progressive de la même fin dernière surnaturelle.

2) *Conditions de la vision.* — Sur les *conditions* prochaines, il y a d'abord à observer qu'elles ne sont pas au pouvoir du contemplatif. L'inspiration néo-platonicienne aurait suggéré au théoricien de la mystique chrétienne l'idée de chercher, dans l'achèvement de la catharsis, la préparation immédiate à l'intuition de Dieu. Saint Thomas résiste à cette tentation. A ses yeux, ne disposent prochainement à la vision ni la purification morale, ni la purification spéculative, entendant par celle-ci la suppression de tout écran cognitif, de tout voile d'analogie (symbole sensible, mais aussi, plus généralement, tout contenu positif de pensée, toute détermination objective qui ne serait pas l'essence divine). Écartés tous ces intermédiaires (« omni velamine remoto »), la disproportion subsiste encore entre l'intelligence ainsi purifiée et l'intelligibilité propre de Dieu; elle n'est levée que par le don tout à fait gratuit de la lumière de gloire (*De veritate* q. 10 a. 11 ad 7 et 9). Autrement dit, la condition prochaine de la vision reste exclusivement au pouvoir d'une faveur divine absolument libre.

Cette condition même, — la lumière de gloire —, Dieu ne la pose qu'en élevant le contemplatif à l'état du « ravissement ». Dans sa signification la plus générale, ce mot désigne l'extase, la condition de l'homme jeté hors de soi, en suite de quoi, il y a dans son activité spéculative, suspension, totale ou partielle, du jeu des facultés sensibles (sens extérieurs et, le cas échéant, imagination) et aussi, du moins quelquefois, du jeu des facultés intellectuelles. Le « raptus » ajoute à l'extase un élément de *violence*, ce mot n'ayant point une signification descriptive, mais philosophique : il désigne l'effet d'une action extérieure qui s'impose à l'inclination du patient (*Somme théol.* 2ª 2ae q. 175 a. 1c). Les causes de cet état et de l'inhibition qu'il comporte peuvent être diverses : pathologiques, médicamenteuses, oniriques; dans tous ces cas, le patient est

placé dans une condition inférieure à sa dignité humaine (*De veritate* q. 12 a. 9). Dans le cas qui nous occupe, la cause est la *virtus divina* (*Somme théol.* 2ª 2ae q. 173 a. 3c; q. 175 a. 1c); aussi faut-il parler de ce ravissement d'origine divine en termes d'élévation : il y a ici pour le contemplatif, non pas abaissement, mais exaltation au-dessus de sa valeur propre. La suspension des puissances due à cette extase divine est susceptible de plusieurs degrés; lorsque Dieu élève le contemplatif jusqu'à la vision de son essence, la suspension est complète : l'âme est dégagée de toute diversité sensible et intelligible; plus d'idées, plus d'espèces intelligibles, ni acquises, ni même infuses : ce serait la cessation même de la pensée si la présence de Dieu ne venait combler le vide total qu'elle creuse.

Pourquoi la présence immédiate de l'essence divine exige-t-elle un arrachement aussi radical? Saint Thomas lisait dans l'Écriture : « L'homme ne peut me voir et vivre » (*Ex.* 33, 20). A défaut de la mort physique, au moins faut-il cette mort psychologique qu'est le ravissement. Il s'appliquait ensuite à fonder ce qu'il considérait comme une affirmation scripturaire sur une raison intrinsèque, déduite de la nature même de la vision (*Somme théol.* 2ª 2ae q. 175 a. 4c). L' « intentio », l'attention, la fonction aperceptive requise par tout acte de connaissance est foncièrement une : « Non potest (intentio) ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum » (*De veritate* q. 13 a. 3c) : des termes multiples ne peuvent occuper le champ de la conscience s'ils ne sont pas reliés entre eux dans un certain ordre. Mais supposons qu'un des termes accapare totalement, à lui seul, l' « intentio » : en ce cas, la réduction des autres termes à une unité d'ordre devient impossible. Or, dans les conditions psychologiques de la vie terrestre (ce n'est pas le cas chez les élus), saint Thomas estime que la présentation de l'essence divine doit précisément absorber intégralement l' « intentio ». La vision immédiate de Dieu ne laisse donc, en l'esprit humain, aucune réserve d'énergie actuellement disponible pour coordonner à l'objet divin, dans l'unité de la conscience (du moins de la conscience claire), quelque autre objet que ce soit. Il n'y aura donc aucun exercice de l'imagination et de l'entendement conceptuel accompagnant la vision dont jouit la fine pointe de l'esprit. Et qu'en sera-t-il des facultés végétatives (nutrition, mouvement, irritabilité, etc)? L'exercice de ces dernières ne requiert pas une part de cette « intentio » qu'absorbe, chez le voyant, l'objet transcendant. Il n'y aura pas inhibition fonctionnelle de la sphère végétative, ni comme condition ni comme contrecoup du ravissement (*De veritate* q. 13 a. 4; *Somme théol.* 2ª 2ae q. 175 a. 5 ad 3).

3) *Témoignage possible du contenu de la vision.* — Une dernière question se posait : comment le voyant, après l'extase, peut-il s'en représenter le contenu, alors que celui-ci ne se laisse reproduire par aucune similitude finie et que l'état d'absorption effaçait toute diversité imaginative et conceptuelle? Entre le moment de la vision et le souvenir distinct, exprimé par des mots, en témoignage du contenu de la vision, saint Thomas estime nécessaire une double transposition. La première ramène le contenu à des représentations intelligibles, à des « species », fragmentaires et analogiques, effets que la vision laisse après elle dans l'intellect possible; ce ne sont, au reste, que virtualités représentatives, qui ne réalisent pas encore les conditions de la conscience actuelle. Justement, pour mettre ces « species » en « acte second », pour rendre pleinement conscient leur contenu, une nouvelle transposition doit s'effectuer : elle consistera à rapporter, à incorporer les représentations intelligibles à des représentations concrètes de la sensibilité que le sujet possédait déjà préalablement dans son imagination et dans sa mémoire; alors les « species » pourront se traduire dans le discours (*De veritate* q. 13 a. 3 ad 4; cf q. 8 a. 5 ad 5 et 6; *Somme théol.* 1ª q. 12 a. 9 ad 2; 2ª 2ae q. 175 a. 4 ad 3).

Il est à penser que ce mécanisme de transposition joue non pas seulement dans le cas de la vision immédiate de Dieu, mais pour toute contemplation infuse en général. La relation verbale ou écrite des états mystiques même inférieurs les traduit au moyen de représentations dont l'exactitude et la richesse dépendent de l'expérience antérieure du contemplatif. Par là, la faveur divine est livrée largement aux interprétations subjectives, avec les risques d'erreur que celles-ci comportent. En dehors des cas où, comme chez les voyants de l'Écriture, la contemplation intéresse et concerne la révélation publique, la parole que Dieu adresse à son peuple, on ne voit pas que Dieu doive toujours garantir la valeur et l'inerrance du symbolisme essentiellement humain où le mystique s'exprime finalement. Dans ces conditions, n'a-t-on pas à se demander si le contemplatif ne pourrait être exposé à interpréter en termes de vision immédiate de Dieu, en schèmes d'immédiation, des grâces infuses de soi inférieures à la vision de l'essence? Supposons que ce contemplatif, doublé d'un théologien, ait connu les textes de saint Thomas où s'énonçait la possibilité absolue de l'intuition directe, est-il inconcevable que ces souvenirs d'école agissent sur son expression et ses énoncés, le sollicitant à assimiler à l'intuition directe une expérience qui n'atteignait pas à ce niveau?

2. **Existence de la vision.** — Ainsi sommes-nous amenés naturellement à poser la question de la réalité historique de la vision de l'essence divine. Théologiquement possible, nous venons de le voir, a-t-elle jamais été vérifiée? Les deux exemples classiques de Moïse et de saint Paul ne semblent pas devoir être retenus. Le texte biblique n'impose pas l'interprétation qu'en a donnée Augustin, dont on nous dit qu'elle est « aujourd'hui abandonnée par la plupart des théologiens et des exégètes » (J. Lebreton, art. Contemplation *dans la Bible*, DS, t. 2, col. 1702). On doit avouer que cette première constatation est déjà assez troublante : si les deux cas, sans lesquels la théorie de la possibilité n'eût sans doute jamais été constituée, sont controuvés, l'authenticité d'autres cas éventuels en paraît bien menacée. Pourtant, on a recensé ici même (L. Reypens, art. *Connaissance mystique de* Dieu, DS, t. 3, col. 883-929) un certain nombre de contemplatifs qui auraient joui de cette faveur, parmi lesquels saint Jean de la Croix (c'est aussi l'avis de J. Maréchal, *op. cit.*, p. 338-354), et surtout, chez les mystiques germano-néerlandais, Ruusbroec et son école. Chez Ruusbroec, pour ne retenir que lui, nous croyons, en effet, que la vision immédiate de Dieu est présentée comme le sommet de la contemplation d'ici-bas. L. Reypens a bien montré qu'ainsi le comprenait son disciple le plus éminent Jean Dirkx de Schoonhoven, dans une « Défense » de Ruusbroec (vers 1406) où l'auteur ren-

voie, pour appuyer son maître, aux textes thomistes sur la possibilité de la vision (cf L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique*, RAM, t. 4, 1923, p. 259-262). Cette interprétation de la tradition immédiate a naturellement une grande présomption d'authenticité.

Après cela, reste encore à savoir si le mystique de Vauvert (et d'autres encore) n'aurait pas, peut-être précisément sous l'action des textes thomistes, majoré indûment la portée de son expérience, d'ailleurs très haute. Nous avons dit qu'à priori une telle majoration n'avait rien d'impossible, le mystique n'étant pas à l'abri de toute erreur dans l'interprétation de ses états. En fait, l'erreur se serait-elle glissée ici? Il est un peu inquiétant d'entendre Ruusbroec conférer à ce qu'il appelle équivalemment la vision terrestre de Dieu des traits qui ne s'accordent pas, du moins pas positivement, avec ceux que nous prescrivait plus haut la théologie thomiste. Influencé (peut-être) par saint Thomas dans la simple affirmation de la possibilité et de la vérité de la vision, Ruusbroec se soustrait à cette influence dans la détermination de certains de ses caractères. On nous dit, par exemple, que nulle part Ruusbroec ne mentionne le ravissement, comme si, à ses yeux, il ne passait pas pour la condition de la vision. Sans doute, celle-ci reste un rare privilège, mais une fois reçue, elle suscite, dans le sujet, une disposition habituelle, grâce à laquelle elle peut se reproduire souvent. Non pas qu'elle soit permanente : la présence du corps et « les soucis de la vie » ne le lui permettent pas; néanmoins, elle est toujours là, au moins en ce sens que, quand il le veut, le contemplatif peut y porter son regard. Et L. Reypens, sur la foi duquel nous avons cité tous ces traits, va jusqu'à dire qu'après tout « cette faveur ne serait pas un miracle, pas plus que la connaissance supra-humaine de l'expérience mystique ordinaire », parce que, si je vois bien, Dieu ne l'accorderait qu'après des purifications héroïques vraiment dispositives (DS, t. 3, col. 909 et 928).

Ici, il est vrai, les tenants de la vision terrestre pourraient ne pas se laisser émouvoir par cette infidélité de leurs écrivains mystiques à la pensée de saint Thomas, pour la raison, diraient-ils, qu'elle est plus apparente que réelle. Sans doute, saint Thomas appuie fortement sur la condition du ravissement, mais rien ne montre qu'il ait exclu deux possibilités élargissantes.

D'abord, l'état extatique est parfaitement compatible avec un jeu automatique persistant, inconscient ou subconscient, des facultés sensibles et de l'entendement inférieur, sans que cette activité soit rattachée formellement à l'unité radicale de l' « intentio », à l'unité aperceptive suprême. Le principe thomiste de l'unité intentionnelle n'exige de coordination qu'entre « les éléments *explicitement* rapportés à l'unité suprême de la conscience; il ne prononce rien touchant la possibilité ou l'impossibilité d'une activité psychique inférieure s'organisant à part sous une unité moins étroite que celle de la pleine aperception intellectuelle » (on nous donne, comme exemple, « l'unité des sensibles communs ou de quelque schème dynamique », J. Maréchal, *op. cit.*, p. 245).

Surtout, pourquoi la vue de l'essence divine ne pourrait-elle devenir quelquefois, « dès ici-bas (par exemple, précisément, dans certains cas privilégiés d'union transformante), le principe, au moins confus, d'une connaissance nouvelle des choses, connaissance des effets créés *dans* et *par* la cause créatrice »? En ce cas, « par voie descendante, une liaison intelligible s'établirait, chez le contemplatif, entre la vue de l'essence divine et le domaine entier de la connaissance naturelle »; bien entendu, celle-ci serait encore « puisée à ses sources naturelles, mais voici qu'en outre elle serait ordonnée à l'objet suprême de la vision par la lumière émanée de cet objet, et par là elle trouverait place avec lui dans l'unité surnaturellement élargie d'une seule *intentio* ». Ce qui reviendrait à dire qu'à un nouveau titre les voyants de l'essence divine pourraient quelquefois (sans manquer à l'exigence thomiste de l'unité intentionnelle) surmonter les inhibitions de l'extase et retrouver l'usage de leurs facultés psychologiques inférieures : et ici, non plus seulement par automatisme plus ou moins inconscient, mais par débordement (« per redundantiam »), dans la conscience même, « de la source première de toute intelligibilité sur les objets de ces facultés » (*ibidem*, p. 246).

Ainsi, saint Thomas laisserait ouvertes deux possibilités d'un exercice persistant des facultés sensibles et de l'entendement conceptuel au moment même de la vision, autrement dit, deux possibilités d'associer paradoxalement une activité extérieure parfaitement normale avec une intuition immédiate habituelle de l'essence divine. C'est cette association dont on trouverait le témoignage chez bon nombre d'auteurs mystiques.

Enfin, contre ces mystiques, il n'y aurait pas lieu d'articuler, au nom de saint Thomas, la dernière objection que voici : saint Thomas, dirait-on, a considéré la vision de Dieu ici-bas comme une « gratia gratis data », « dont l'utilité apostolique motive seule le don privilégié » (J. Maréchal, *ibidem*, p. 253). Or, chez ces mystiques, la vision de Dieu, devenue comme une habitude, offre tous les caractères d'une « gratia gratum faciens », n'intéressant guère prochainement que leur sanctification personnelle. A quoi, l'on répond : « depuis la fin du moyen âge jusqu'à nos jours, s'est affirmée de plus en plus, dans la conscience des mystiques chrétiens, l'association normale de la sanctification personnelle et de la charité apostolique.., la solidarité entre l'aspect individuel et l'aspect social du salut ». Ils sont et ils se sont compris de plus en plus comme les coopérateurs de Dieu, et non pas seulement par leur action extérieure bienfaisante, mais surtout par « l'*intention apostolique* de la contemplation même », intention d'autant plus efficace que, s'intériorisant davantage en Dieu, elle se confond plus complètement avec l'amour même dont le Créateur aime le monde. Or, nulle part l'union à Dieu et à son amour rédempteur n'est plus étroite que dans la vision de l'essence divine. Ainsi, en recevant dès ici-bas cette vision, les contemplatifs ne pouvaient pas ne pas la porter en eux comme la faveur les habilitant souverainement à l'amour de tous les hommes (p. 254).

Plaidoyer fervent, dont on doute qu'il gagnera les adhésions. Saint Thomas laisse-t-il ouverte chez le contemplatif, comme on l'affirme, la possibilité d'associer vision et action psychologique inférieure? En ce cas, il devrait aussi, semble-t-il, laisser ouverte la possibilité d'unir la vision et l'acte de foi; or, nous avons vu qu'à ses yeux la vision terrestre éventuelle, si elle conservait l'habitus de foi, en suspendait très certainement l'exercice.

Au surplus, les tenants de la vision habituelle possible chez les mystiques ne résolvent pas la difficulté, assez grave, que pose le statut d'épreuve méritoire dans lequel les contemplatifs doivent demeurer. On le

sait, de soi, la vision de Dieu abolit la possibilité du mérite. Celui-ci requiert la « libertas a necessitate », la possibilité d'opter pour un terme ou pour son contraire; or, l'acte de charité suscité, dans la volonté, par la vision, est un acte nécessaire : l'amour dont le voyant aime Dieu en suite et en raison de son intuition immédiate est un amour qui ne peut se refuser. Aussi faut-il dire que le Christ, dans sa vie terrestre, n'a pu mériter qu'en raison de la persistance, en lui, d'une activité cognitive inférieure, indépendante de sa vision de l'essence divine; cette connaissance de « viator » laissait place à la possibilité d'un acte de charité vraiment libre, vraiment exempt de nécessité (encore que cette liberté ne fût pas une liberté de contrariété, — faculté de choisir entre le bien et le mal —, mais seulement une faculté d'option entre deux biens, d'ailleurs inégaux. Et chez le contemplatif que nous supposerions favorisé, dès ici-bas, de la vision de Dieu? Ou bien cette vision est transitoire, et dans ce cas nulle difficulté : sans doute l'acte de charité né de cette vision est nécessaire, la liberté exigée par la possibilité du mérite lui fait défaut, le contemplatif est soustrait au statut d'épreuve, pour un court instant seulement; aussitôt après le ravissement, le voilà rendu aux conditions de l'amour méritant, d'un amour qu'intensifierait d'ailleurs puissamment le souvenir de la grâce reçue. Cependant si, comme on le voudrait, la vision persistait en lui? Dans cette hypothèse, on ne pourrait plus lui assurer la possibilité de mériter et le statut d'épreuve qu'en lui reconnaissant, comme dans le Christ, en coexistence avec la vision, une activité cognitive inférieure. Que pourrait être celle-ci? Notons-le bien; elle doit être telle qu'elle lui laisserait la liberté de *contrariété*, la liberté de choix entre le bien et le mal, car, à la différence du Christ, le contemplatif ne peut pas être dépouillé *habituellement* de la possibilité d'un certain péché : il garde au moins le pouvoir du péché véniel indélibéré. Dès lors, il semble bien que la connaissance inférieure requise ne saurait avoir qu'un nom : elle serait l'acte et l'exercice de la foi; ce n'est qu'en étant dans la foi, que la volonté de l'homme possède tout ensemble et la possibilité de se donner à Dieu méritoirement et celle de se refuser à lui dans le péché. Dès lors aussi, nous voilà revenus à la coexistence, que saint Thomas jugeait impossible, de l'acte de foi et de la vision de l'essence divine. Et de toute manière, se croirait-on même autorisé à mettre en doute cette impossibilité, on devra convenir qu'il y a, dans le statut d'épreuve *méritoire* des contemplatifs, la source d'une difficulté dont les tenants de la vision immédiate (habituelle) n'ont pas jusqu'ici fourni la solution.

En l'attendant, nous préférons penser que les mystiques, en s'attribuant une vision de Dieu, ont majoré la portée de leurs expériences. S'ils se bornaient à relater une vision transitoire, leur témoignage serait recevable; dans la mesure où ils en parlent en termes d'état, en ce cas, force nous est bien de mettre en doute leur interprétation.

Reconnaissons-le d'ailleurs, notre préférence et notre choix ne sont pas confortables sous tous rapports. En même temps qu'ils nous parlent de vision de l'essence, les mystiques nous parlent aussi d'une vision de la procession des Personnes et de leur circumincession : fait qui n'a rien pour nous surprendre, puisqu'aussi bien entre essence et Personnes, il n'y a point réelle distinction (voir quelques-unes de leurs assertions dans L. Reypens, DS, t. 3, col. 893, 905, 908, 919). Dès là que nous leur avons refusé l'authenticité de la vision de l'essence, comment allons-nous interpréter leurs dires au sujet d'une vision de la sainte Trinité? Ici, il nous faut remettre en mémoire la conception que se font aujourd'hui nombre de théologiens de la contemplation infuse : l'âme chrétienne, nous disent-ils, y devient directement et immédiatement consciente des dons surnaturels de la grâce. Auparavant, dans le simple état de contemplation acquise, ces dons étaient bien saisis en quelques-uns de leurs *effets* : une lumière, une force que le chrétien interprète raisonnablement comme un fruit de l'action divine. Maintenant, voici que le don est appréhendé en lui-même et dans l'acte même où il est donné, de telle sorte que Dieu, le donateur, est saisi, lui également, comme présent et comme agissant. Ce n'est pas intuition immédiate de l'essence : il y a miroir, medium objectif, Dieu n'étant connu que dans ses dons, mais on peut dire néanmoins qu'il y a intuition de la *présence* et de l'action divine. Or, un des dons surnaturels susceptible d'être ainsi saisi directement est l'union de l'âme avec la sainte Trinité, l'inhabitation des trois Personnes. Dans ce cas privilégié, le contact de substance à substance entre Dieu et l'âme (contact en quoi consiste la grâce sanctifiante) entre de façon consciente dans le champ de l'oraison, « comme le foyer de lumière ou le milieu embrasé, dans lequel l'âme vise l'objet divin ». A ce sommet, l'union directe d'essence à essence termine, à titre de moyen informateur, le regard de l'esprit. « Je dis l'union, je ne dis pas le terme de l'union. L'union est quelque chose de créé; c'est la grâce habituelle. Le terme de l'union, c'est la Trinité, incréée. L'*habitation* de la Trinité, la *présence* ou *communication* de la Trinité ne se confond pas avec la Trinité, dont elle n'a ni l'éternité ni l'immutabilité » (M. de la Taille, *Théories mystiques. A propos d'un livre récent*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 304). On le voit : ces théologiens, de même qu'ils ne reconnaissent pas, au sommet de la vie mystique, une vision immédiate de l'essence divine, pareillement refusent une vision de la sainte Trinité. Cependant, ajoutent-ils, les contemplatifs, dans la perception de l'union et de l'habitation (créée) des trois Personnes, accèdent à un *mode nouveau de connaître* la Trinité même, la procession des Personnes et leur circumincession (« jam apparet ipsa Trinitas modo prorsus novo », J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 3e éd., Rome, 1946, n. 403, p. 350) et c'est ce mode nouveau qu'ils énoncent, à tort, en termes d'immédiation. Puisque nous avons, nous également, préféré ne pas accorder aux mystiques une vision immédiate de l'essence divine, il nous faut bien, dans la question de la connaissance de la Trinité, nous rallier pareillement à cette interprétation des Pères de la Taille et de Guibert. Mais reconnaissons que, dans son état actuel, cette théorie demeure bien insuffisante : en quoi consiste ce « mode nouveau » de connaître la Trinité, mode qui n'est plus la simple connaissance de la foi commune et qui ne serait pas encore la vision même? Rien de précis ne nous est dit à son propos et l'aurait-on fait, resterait encore à se demander si la théorie, élaborée dans l'abstrait, réussit à rencontrer la teneur concrète des textes mystiques.

Du moins, pouvons-nous aisément surmonter une dernière difficulté qu'on pourrait élever contre la négation de la vision de l'essence. On pourrait dire : pour avoir refusé de couronner la vie mystique par l'intuition immédiate, vous cessez d'unifier les divers

degrés de la contemplation acquise et infuse et de les comprendre comme autant d'acheminements progressifs vers la plénitude de la vie spirituelle; ils n'apparaissent plus que comme des épisodes juxtaposés sans lien organique. Il faut répondre que s'il n'y a pas vision ici-bas, du moins y a-t-il vision céleste; l'homme est promis, dans l'au-delà, à cette suprême condescendance, elle lui fait signe et l'attire dès à présent et c'est vers elle qu'il monte à travers tous ses accomplissements; et ainsi, de toute manière, la vision de Dieu, comme terme béatifiant, coordonne sous l'unité de sa loi toutes les lumières et tous les bons vouloirs des chrétiens.

Voir les études citées au cours de cet article : J. Maréchal, M. de la Taille, J. de Guibert. Nombreuses indications bibliographiques dans L. Reypens, art. Ame *(structure de l')*, DS, t. 1, col. 433-469; art. Dieu *(connaissance mystique de)*, t. 3, col. 883-929, *passim*. — Voir aussi art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1643-2193.

Léopold Malevez.

ESSÉNIENS. — Bien que les esséniens ne soient mentionnés ni dans le nouveau Testament, ni dans le Talmud, cependant cette secte juive, contemporaine du Christ, nous était depuis longtemps connue. Quelques indications de Pline l'ancien (*Histoire naturelle* V, 15, 73), et surtout des informations assez abondantes fournies par Philon (*Quod omnis probus liber sit* XII-XIII, 75-91; *Apologia pro judaeis*, citée par Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica* VIII, 11) et Flavius Josèphe (*Guerre des juifs* I, III, 5, 78-80; II, VII, 3, 113; II, VIII, 2-13, 119-161; II, XX, 4, 567; III, II, 1, 11; V, IV, 2, 145; *Antiquités judaïques* XIII, V, 9, 171-173; XIII, X, 6, 298; XIII, XI, 2, 311-313; XV, X, 4-5, 371-379; XVII, XIII, 3, 346-347; XVIII, I, 2 et 5; 11 et 18-22; *Vie* 10-11), ainsi que des renseignements secondaires donnés par Hippolyte (*Elenchos* IX, 18-28), Porphyre (cité par Eusèbe, *Praeparatio evang.* IX, 3), Épiphane (*Panarion* I, X-XIII; XIX, 1-6; XX, 3; XXX, 1, 3; LIII, 1), et Synésius (*Dion* 3, PG, 66, 1120c) nous permettaient de connaître les traits essentiels de la secte; et depuis longtemps on se posait la question de l'influence possible des esséniens sur les premières communautés chrétiennes, spécialement sur le monachisme des premiers siècles.

Depuis 1947, au bord de la Mer Morte, des découvertes se sont succédé, livrant beaucoup de manuscrits issus des grottes proches des ruines de Qumrân. Les fouilles ont mis au jour les restes d'un véritable monastère, dont dépendaient très certainement les grottes environnantes et les manuscrits. Or la place de ce monastère correspond à celle que Pline assignait à un centre essénien, au-dessus, c'est-à-dire en amont, d'Engaddi. La vie et la doctrine de cette communauté de Qumrân, telles qu'on peut les reconstituer à partir des manuscrits de ces grottes, correspondent en grande partie aux descriptions esséniennes de Philon et de Josèphe. Des deux côtés par exemple, on retrouve la même organisation communautaire, avec postulat et noviciat, mise en commun des biens, vie de prière, de travail et d'étude de la loi; même idéal de sainteté et d'ascèse. C'est pourquoi la plupart des spécialistes de Qumrân rattachent cette communauté à la secte des esséniens. Il ne faut pas cacher cependant que plusieurs savants restent opposés à cette identification. Il existe, en effet, entre les manuscrits de Qumrân et les relations de Philon et de Josèphe un certain nombre de divergences, portant par exemple sur l'alliance, le mariage, la guerre. Pour expliquer ces différences, on insiste sur le caractère incomplet et tendancieux des descriptions de Philon et de Josèphe, ou on fait appel à une évolution de la secte des esséniens, ou bien on parle de plusieurs branches à l'intérieur de ce mouvement. Quelle que soit la solution exacte qui sera donnée à ce problème (sans doute faudra-t-il retenir quelque chose de chacune de ces explications), notre connaissance des esséniens s'en trouve assez bouleversée. Tant que les manuscrits de Qumrân n'auront pas été tous publiés et que des études précises n'auront pas éclairci le lien de la communauté de Qumrân avec les esséniens, l'histoire de la secte, et la valeur des informations de Philon et de Josèphe, il serait téméraire et imprudent de consacrer à la spiritualité des esséniens un article qui serait dépassé avant même sa publication. C'est pourquoi nous réservons pour l'article Qumran l'étude de la spiritualité des esséniens. A ce moment-là, selon les résultats des recherches, on pourra, dans un parallèle toujours instructif, distinguer, si c'est nécessaire, la spiritualité de Qumrân et celle des esséniens, ou, s'il est démontré que la communauté de Qumrân est bien essénienne, on pourra par les manuscrits de Qumrân enrichir profondément et vivifier les données trop souvent superficielles et rapides de Philon et de Josèphe.

Pour le moment on peut consulter les bibliographies établies par L. Marchal (art. *Esséniens*, DBS, t. 2, col. 1109-1132) et J. Carmignac (DTC, Tables, col. 1266-1277 *Esséniens*); le premier auteur (1934) s'en tient aux esséniens de Philon et Josèphe, le second (1957) utilise Qumrâm pour éclairer les esséniens (nous lui empruntons les références ci-dessus).

Paul Lamarche.

ESSENTIEL (Superessentiel, suressentiel). — C'est dans l'école mystique flamande, à partir du 14e siècle, que la terminologie « essentielle » et « suressentielle » trouve son épanouissement et sa plus riche application. Ruusbroec est le premier auteur spirituel du nord à employer cette terminologie dans des traités mystiques proprement dits. Les disciples immédiats du bienheureux continueront à l'utiliser dans un même contexte idéologique. Avec Herp, qui lui donna sa diffusion européenne, l'attention se dirige davantage vers les constituantes psychologiques de l'expérience mystique appelée « union essentielle » et « suressentielle », et ces désignations deviendront pour ainsi dire des termes techniques pour certains degrés et états mystiques. Désormais, lorsque ces traités seront lus, non plus comme des explications d'un état d'âme, d'une expérience, mais comme des exposés théologiques ou même des manuels de méthode d'oraison, et que leurs expressions seront assumées avec le sens qu'elles prennent dans une philosophie thomiste, on les trouvera suspects et dangereux. Dans les traductions, les termes sont de plus en plus remplacés par « éminent » et « suréminent », vagues à souhait. Entre-temps, chez les mystiques germaniques qui continuent à employer « essentiel » et « suressentiel », s'opérait une évolution analogue : ce ne sont souvent plus que des qualificatifs qui indiquent un degré stable, non sujet aux variations du sentiment, de l'expérience mystique, à moins qu'ils ne deviennent, par une sorte d'inflation verbale suivie de dévaluation, des synonymes de « mystique » et même de « contemplatif », comme il

arrive dès la fin du 16e siècle. Ils prêteront à confusion et seront combattus pour les erreurs où ils menacent de conduire les âmes. Ils disparaissent lentement au cours du 17e siècle. Chez quelques auteurs, mais non des moindres, ils gardent un sens technique : chez les auteurs de l'*Evangelische Peerle* et *Vanden Tempel onser Sielen*, chez Frans Vervoort, Benoît de Canfield, Jean de Saint-Samson, Maria Petyt, et même chez des vulgarisateurs comme Michiel Zachmoorter. Les diatribes d'un Jérôme de la Mère de Dieu et les écrits polémiques de Thomas de Jésus, qui avait commencé par emprunter des éléments substantiels à cette spiritualité, réussiront tout au plus à donner à la terminologie « essentielle » un regain de prestige; à son déclin contribuent bien davantage une remarque malicieuse de sainte Thérèse, le sourire et l'effroi moqueur de saint François de Sales; on aura quelque honte, dès lors, à désigner un état d'oraison en termes aussi élevés et « philosophiques ». En effet, au fur et à mesure que la philosophie de l'acte et de la puissance, de l'essence et de l'existence, se répandit, l'emploi de la terminologie essentielle dans une tout autre perspective, « existentielle » dirions-nous, ne pouvait que susciter des malentendus. Un des deux emplois, le plus vigoureux, le plus systématiquement enseigné, était destiné à évincer l'autre. — Notre travail a une portée limitée : nous ne présentons qu'une étude sémantique et ne visons pas directement le point de vue doctrinal.

1. *Jusqu'au* 13e *siècle.* — 2. *Ruusbroec.* — 3. *Après Ruusbroec.*

1. Jusqu'au 13e siècle

Les auteurs, chez qui la terminologie « essentielle » acquiert un sens spirituel et mystique, sont rares avant le 13e siècle. Elle est presque toujours réservée à la structure théologique ou philosophique sous-jacente à la doctrine spirituelle, mais non à celle-ci.

1° Pour indiquer le contexte idéologique, cette structure ontologique où elle sera greffée, il ne serait pas inutile de rappeler le fonds commun d'**idées platoniciennes et néo-platoniciennes,** dont les auteurs chrétiens ont emprunté nombre de vues et de formulations (cf R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921; art. Contemplation *chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, DS, t. 2, col. 1716-1742). Pour Platon déjà, l'amour « est à la fois un principe moteur et un principe de connaissance » (L. Robin, cité dans DS, t. 2, col. 1722); la vision plotinienne est, plutôt que connaissance intellectuelle, contact, union de vies, reçue d'en haut et dépassant l'initiative humaine, « une présence préférable à la science », non pas absorption, mais union « de deux qui ne font qu'un » (textes à l'appui, col. 1728-1732). Il semble que c'est pour désigner l'élément unitif d'une expérience d'amour analogue que les mystiques du nord feront appel aux termes « essentiel » et « suressentiel ». La réalité désignée par eux ne diffère pas de « l'identité par grâce » de saint Maxime le confesseur (ἡ κατὰ χάριν αὐτότης *Ad Thalassium*, q. 25, PG 90, 333a), de la « connaissance de l'amour » de saint Grégoire le Grand (*Moralia* x, 8, 13, PL 75, 927d), de l'*unus spiritus cum Deo* de saint Bernard (*Sermones de diversis* 4, 3, PL 183, 553a), etc; seul diffère le système conceptuel auquel les auteurs font appel pour l'exprimer.

Maxime, dont la conception de la vie contemplative paraît la plus proche de la mystique « essentielle », n'emploie le terme qu'au sens philosophique ou commun; il l'applique à la vie divine, jamais à la vie spirituelle. Mais on le rencontre dans la « connaissance essentielle » (γνῶσις οὐσιώδης) d'*Évagre* le pontique, dont les écrits restèrent inconnus aux mystiques du nord (éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912; cf J. Lemaître, art. Contemplation *chez les orientaux chrétiens*, DS, t. 2, col. 1838-1843). Chez Évagre déjà, il ne faut pas comprendre par « connaissance essentielle » une intuition directe de l'essence divine, le terme s'appliquant à l'expérience spirituelle (chez Ruusbroec, il ne s'appliquera pas à la connaissance mais à l'union).

Denys l'Aréopagite ignore l'application du terme « essentiel » à la vie spirituelle. Il est d'autant plus généreux, il est vrai, avec le « suressentiel ». Est-ce ce second terme qui a suscité la floraison tardive du premier? Ou tout simplement ce qu'on pourrait appeler le langage « philosophique commun »? Sans doute le pseudo-Denys emploie-t-il le terme « suressentiel » dans un sens plus philosophique ou mystérique que mystique, désignant une transcendance absolue du surnaturel et le vidant par là de tout contenu pensable.

J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, coll. Museum lessianum, Bruges, 1959. — Pour le système de Denys et pour sa théorie de la contemplation, cf R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, coll. Théologie 29, Paris, 1954; Denys l'Aréopagite, DS, t. 3, col. 244-286; Contemplation : *Extase et ténèbre selon le pseudo-Denys*, DS, t. 2, col. 1885-1911. Pour ὑπερουσίως F. Ruello a noté que, parmi les traducteurs latins, Robert Grosseteste, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont *supersubstantialiter* (traduction que ne reprend pas Ruusbroec), Scot Érigène et Thomas Gallus *superessentialiter* (*Étude du terme* Ἀγαθοδότις *dans quelques commentaires médiévaux des Noms Divins*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 24, 1957, p. 264).

Si on croit connaître ainsi la filiation du terme « suressentiel », l'itinéraire du terme « essentiel », si itinéraire il y a, n'est pas connu. Il reste étrange, d'ailleurs, que l'auteur qui semble davantage s'être inspiré du système pseudo-dionysien pour la structure sous-jacente à son exposé de la vie contemplative, Ruusbroec, n'ait pas de place dans sa mystique pour l'extase.

2° On considère **Eckhart** † 1327/8 comme le père de la mystique germanique « essentielle ». Il est difficile de dégager de son œuvre sa doctrine spirituelle, plus encore ses vues sur l'oraison. Il présuppose l'expérience mystique plutôt qu'il ne l'expose (R.-L. Oechslin, art. Eckhart, DS, t. 4, col. 93-116). A part quelques thèses hardies on trouvera le schème général de cette doctrine chez la plupart des mystiques du nord (structure sous-jacente ontologique et psychologique dans L. Reypens, art. Ame, DS, t. 1, col. 433-469, et Dieu, t. 3, col. 883-929). C'est sur le système néo-platonicien et augustinien, son exemplarisme, son double mouvement et sa finalité, que se greffe la doctrine spirituelle « essentielle ». Pour Eckhart, deux constatations s'imposent :

1) Au moment où il exerce son influence, cette doctrine est déja un bien spirituel commun, en Rhénanie comme aux Pays-Bas.

Elle est à la base des *Seven manieren van minne* (éd. L. Reypens et J. van Mierlo, Louvain, 1926) de Béatrice de Naza-

reth † 1268 (cf DS, t. 1, col. 1310-1314), des poèmes et des lettres (*Visioenen*, éd. J. van Mierlo, Louvain, 1924; *Strophische gedichten*, 2e éd., 2 vol., 1942; *Brieven*, 2 vol., s d; cf introduction de J.-B. Porion à son *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954) de Hadewych d'Anvers, † vers 1250; on la retrouve chez Lamprecht de Ratisbonne, † vers 1270, ainsi que dans une poésie lyrique allemande vers la fin du siècle, qui constitue, avec les poèmes de Hadewych, un des sommets de la poésie mystique de l'Occident, le *Dreifaltigkeitslied* (éd. K. Bartsch, *Die Erlösung mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen*, dans *Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit*, t. 37, fasc. 1, Quedlinbourg-Leipzig, 1850, p. 193-195; éd. O. Karrer, *Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, Munich, 1926, p. 293), qui donne, dans une application vivante et vécue, le résumé le plus succinct des éléments de cette doctrine.

Nous renvoyons à la bibliographie de St. Axters (*Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 2, Anvers, 1953, p. 486-491) sur la diffusion de la doctrine néo-platonicienne. On sait qu'à la génération suivante une des causes qui incitèrent Ruusbroec à rédiger ses premiers traités fut le désir de préserver les âmes contemplatives des erreurs d'une béguine, fausse mystique, Bloemardinne de Bruxelles († 1335; cf DS, t. 1, col. 1730) et qu'il usa sans doute d'une langue et d'une terminologie familières à ses lecteurs.

2) En même temps cependant, si on distingue entre la structure ontologique, psychologique et théologique, sous-jacente et la doctrine spirituelle, ni Béatrice de Nazareth, ni Hadewych, ni l'auteur anonyme du *Dreifaltigkeitslied*, ni enfin, pour autant qu'on en peut juger, Eckhart, n'appliquent la terminologie « essentielle » et « suressentielle » à la vie spirituelle.

Les quelques textes de l'édition de Fr. Pfeiffer (Leipzig, 1914), où on croit reconnaître leur application à la vie spirituelle dans le sens qu'on trouvera chez Ruusbroec et ses successeurs, sont ceux dont l'authenticité n'est pas assurée; il faudra attendre que l'édition critique (*Die deutschen Werke*, Stuttgart-Berlin, 1936 svv) soit achevée pour formuler un jugement définitif. Eckhart parle de la *weselîche istikeit* de Dieu, du *wesen* de l'âme, de l'*überswebendes wesen* (I, p. 19, 1; 400, 1); pour la vie spirituelle il préfère parler de « lumière simple », d' « amour nu », d' « unité ».

Les quelques textes, où on pourrait voir à la rigueur une application à la vie spirituelle, décrivent un ordre ontologique : I, p. 34, 5 à 35, 1; I, p. 165, 5-15.

Dans d'autres textes, nettement spirituels, *wesenlich* n'a pas de sens technique, il signifie « réellement, fondamentalement » ou « devenu comme une seconde nature » (vg I, p. 95, 6, et cf Tauler, *Predigten*, p. 10, 3 svv; I, p. 276, 1-3).

3° Chez Henri **Suso** † 1361, « suressentiel » se rencontre fréquemment dans la structure ontologique (Suso aime nommer Dieu « le soleil suressentiel ») et aussi, surtout dans la *Vie*, dans l'exposé des états spirituels, mais jamais appliqué à la spiritualité elle-même; rien, dans les passages les plus importants, qui fasse songer à la « vie suressentielle » de Ruusbroec, ni même en toute rigueur à un état mystique : bien que l'homme y soit appelé *engeistet*, on peut les comprendre tout aussi bien de la pratique normale de la dévotion (vg K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907, p. 182, 14 sv). Dans la conclusion de la *Vie*, système idéologique et doctrine spirituelle se recouvrent; nous y trouvons le fondement de ce que sera la « vie suressentielle » de Ruusbroec, mais encore, à part le « steren wider in », rien ne suggère la contemplation passive : le texte pourrait tout aussi bien proposer la vérité surnaturelle comme sujet de méditation (p. 191, 30 sv).

Weslich ou *wesen(t)lich*, en revanche, sont employés soit pour l'exposé de la structure ontologique, soit pour la vie spirituelle. Sous forme de question et de réponse, Suso explique ce qu'il entend par « un homme essentiel » : celui qui est constant dans la vertu, qui ne se laisse pas abattre par la désolation; « in-essentiel » est celui dont la vie intérieure est changeante, qui n'a pas conquis la stabilité fidèle comme une seconde nature; bien que traitée comme supérieure au « ravissement en Dieu de l'amour jubilant », on ne voit pas que cette disposition doive être un don mystique (p. 174, 14 svv).

4° Chez Jean **Tauler** † 1361 on trouve tout d'abord les mêmes applications que chez Suso, tant pour la structure sous-jacente que pour la vie spirituelle; la « pauvreté essentielle », expression qui fera fortune, est le détachement total et l'adhésion à Dieu seul (F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910, p. 36, 25 svv; p. 197, 13; cf DS, t. 3, col. 473-474). Parfois, comme chez Ruusbroec, « essentiel » est employé en opposition à « actif » (cf *infra*), mais bien plus rarement (p. 159, 18 svv). De même l' « introversion essentielle » (p. 68) et l' « amour essentiel » que nous rencontrerons chez Ruusbroec, et dont Tauler donne la description; on notera, pour l'intelligence : lumière qui est perception de présence mais qui rejette l'esprit dans son impuissance; pour la volonté : elle défaille en union d'amour et Dieu doit agir en elle (p. 251).

Le « suressentiel » (*überwesenlich*, les traductions latines ont *supersubstantialis*) est abondamment appliqué à Dieu en tant que cause exemplaire et finale; aussi, mais rarement, à la vie mystique : l'homme transformé « de manière suressentielle » devient « déiforme », la description que Tauler en donne correspond à « l'union transformante » (p. 175 svv). En même temps cependant, Tauler est le premier grand mystique qui réagit contre l'usage abusif de ce terme, ce qui démontre à la fois sa diffusion et les déviations dont il était menacé (p. 200, 6 svv; p. 204, 15 svv; p. 210, 33 sv, etc). Lorsque, au 16e et au début du 17e siècle, la « vie suressentielle » fera fureur dans les milieux dévots de l'Europe, c'est à tort qu'on attribuera à Tauler la paternité de cette mode « taulérienne »; c'est que dans les *Institutiones*, éditées par Canisius en 1543, sous le nom de Tauler, avaient passé des chapitres d'Eckhart, de Ruusbroec, de ses successeurs immédiats, de l'*Evangelische Peerle* et du *Vanden Tempel onser Sielen* (cf J. Huijben, *Nog een vergeten mystieke grootheid*, OGE, t. 2, 1928, p. 361-392; t. 3, 1929, p. 60-70, 144-164; t. 4, 1930, p. 5-26, 428-473).

5° Il faut citer enfin, dans les premières années du 14e siècle, la *Glose sur le Notre Père* du mystique flamand Gheraert **Appelmans** † 1350 (éd. L. Reypens, OGE, t. 1, 1927, p. 81-107, 113-141; cf DS, t. 1, col. 809-810), manuscrit de mystique trinitaire, d'une limpidité et profondeur théologiques rares, d'une précision de langage inégalée et, croyons-nous, très important pour la question qui nous occupe. Appelmans, sans parler de mystique suressentielle, donne simplement la structure doctrinale dont la vie spirituelle est prise de conscience.

Il emploie deux fois le mot *overbliven* là où Ruusbroec emploiera *overwesen*. Or, *wesen* est à la fois le verbe « être », l'infinitif employé substantivement et le substantif « essence »; *bliven* est uniquement, sans possibilité d'équivoque, verbe et conserve toujours son sens existentiel. Au moyen âge il signifie « être », on l'emploiera de plus en plus comme verbe auxiliaire du mode passif, puis il évoluera vers la signification qu'il a en néerlandais moderne : le verbe neutre « rester »

(écrit actuellement *blijven*). L'équivoque ne date-t-elle pas du jour où l'intraduisible *weselic* a été traduit en latin et a donné *essentialis*?

Cette mystique parlait de vie, d'union existentielle, et non de visions essentielles ou de fusion des essences. Et les polémistes les plus acharnés contre ces unions essentielles et suressentielles n'y ont plus vu l'application vécue d'une doctrine qu'ils auraient pu retrouver chez saint Thomas :

In essentiam non intrat nisi ille qui dat *esse*, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae *operationem* (2 *Sent.* dist. 8 q. 1 a. 5 ad 3). — Quamdiu igitur res habet *esse*, tamdiu oportet quod Deus *adsit* ei secundum modum quo *esse* habet; *esse* autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest.., unde oportet quod Deus *sit* in omnibus rebus et intime (*Somme théologique* 1ª q. 8 a. 1).

2. Essentiel et superessentiel chez Ruusbroec

Pour définir la signification spirituelle des termes *essentiel* et *superessentiel* chez Ruusbroec, il est nécessaire d'examiner le contexte dans lequel il les emploie; malheureusement l'étude de son vocabulaire reste toujours à faire.

Tout d'abord *weselic*-essentiel peut s'appliquer, comme *wesen*, dont il est dérivé, en général à l'être (actus essendi), l'essence, et tel être concret; à côté de l'emploi courant, Ruusbroec use le plus souvent de ces termes dans un sens technique, qui n'est pas celui de l'*essence* et de l'*essentiel* scolastiques.

Jan van Ruusbroec, *Werken*, 2e éd., 4 vol., Tielt, 1944-1948, cité I, II, III ou IV. — *Œuvres* de Ruysbroeck l'admirable, trad. des bénédictins de Wisques, 6 vol., Bruxelles-Paris, 1921-1938, cité trad., suivi de la tomaison, I (3e éd.), II (2e éd.), III, IV ou V. Notre traduction est plus littérale.

1° Dieu. — Imprégnée de vues néo-platoniciennes et dionysiennes, la formulation systématique de la doctrine de Ruusbroec s'inspire du double mouvement de l'univers, sortant de Dieu pour retourner à lui. L'univers est fait à l'image de Dieu; l'homme aussi, qui a son image primordiale et son être incréé (Ruusbroec emploie le mot *wesen* = essence dans un sens actif) en Dieu de toute éternité. Son être créé dans le temps reçoit son existence de Dieu et est destiné à parfaire en lui la similitude créée avec son image incréée, la portant à une ressemblance et à une unité toujours plus grandes. L'homme a son image dans le Verbe, image du Père, et c'est par l'œuvre de l'Esprit qu'il sera assimilé au Verbe. Dans la formulation de ce mouvement universel, paraissent, en tension polaire l'une par rapport à l'autre, une terminologie *essentielle* et une terminologie qu'on pourrait appeler *active* (sans pour autant rejoindre l'opposition thomiste). La terminologie *essentielle* s'applique à Dieu pour tout ce qui désigne l'unité en tant que jouissance, amour consommé, repos qui est l'achèvement de toute activité; et ces constellations de termes resteront associées dans toute l'œuvre.

Chaque esprit est un charbon ardent... Et tous ensemble nous sommes un brasier enflammé.., avec le Père et le Fils, dans l'union du Saint-Esprit, là où les divines Personnes sont ravies elles-mêmes dans l'unité de leur essence... Là, on ne nomme ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, ni aucune créature, mais une seule essence, qui est la substance même des Personnes divines. Là, nous sommes tous réunis avant même d'être créés : c'est notre superessence. Là, toute jouissance est consommée et parfaite dans la béatitude essentielle. Là, Dieu est dans son essence simple, sans opération, repos éternel, ténèbre sans mode, être innommé, superessence de toutes les créatures et béatitude simple et infinie de Dieu et de tous les saints (*Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, III, p. 270, 15 à 271, 1; trad., I, p. 264-265).

D'emblée nous avons les deux groupes de termes qui s'opposeront tout en se supposant dans les traités de Ruusbroec et la mystique flamande après lui. Leur opposition même les éclaire :

dans le groupe de la terminologie « essentielle » nous rencontrons *grondeloese Minne* = amour sans fond, *ontgheesten* = littéralement expirent, *eenheit haers wesens* = unité de leur essence, *grondeloos abys* = abîme sans fond, *eenvuldighe salegheit* = béatitude simple, *eenigh wesen* = une seule essence, *onse overwesen* = notre superessence, *ghebruken* = jouissance, *weseleker salegheit* = béatitude essentielle, *sempel wesen sonder werc* = simple essence sans opération, *ledegheit* = repos, *wiseloese deemsterheit* = ténèbre sans mode, *onghenaemde istegheit* = être innommé, *overwesen* = superessence;

dans l'autre groupe : *Persone, vrochtbaerre natuere* = nature féconde, *Vader* = Père, *almechtegh* = tout-puissant, *sceppere* = créateur, *makere* = auteur, *ute sijnre natuere* = de sa nature, *ghebaert hi* = il engendre;

seul, « substance » peut se présenter dans les deux groupes.

Même opposition : *Royaume des amants de Dieu*, I, p. 72, 3-5; trad., II, 158; *Ornement des noces spirituelles*, I, p. 248, 33 à 249, 5; trad., III, p. 219; *Degrés*, III, 266, 19-29; trad., I, p. 260, où se fait la distinction entre *God* = Dieu et *Godheit* = divinité; *Livre de la plus haute vérité*, III, p. 289, 6-20; trad., II, p. 215.

2° Créateur et créature. — Ruusbroec englobe les considérations naturelles et surnaturelles dans une même vue. Il affirme l'identité ontologique de « nature » et d' « essence » (*Douze béguines*, IV, p. 62, 6-15, et p. 68, 12-18). La création est appropriée au Père, et d'après l'image du Fils. Dans la naissance éternelle du Verbe *(overmids die eewighe gheboert)* les créatures ont une préexistence en Dieu, avant d'être créées dans le temps. Notre être créé « reste suspendu » *(hanghen)* à et en cet être éternel, qui est notre cause exemplaire et finale.

La traduction *essence* est ici plus usuelle, mais il est bon de dégager ce terme de la signification qu'il a dans l'École; l'essence pour Ruusbroec et les mystiques flamands est *vie*.

En cette image divine toutes les créatures ont une vie éternelle, en dehors d'elles-mêmes, comme en leur exemplaire éternel; et c'est à cette image éternelle et à cette ressemblance que nous a créés la Sainte Trinité (*Noces*, I, p. 245; trad., III, p. 215).

Les deux aspects de notre essence dominent le sens et le mouvement de notre vie : l'*image*, qui est en Dieu, mais à laquelle nous participons comme à notre cause exemplaire et finale; la *ressemblance* : cette même image en tant qu'elle est imprimée et réalisée dans notre être créé, en tant que distinct de Dieu. Participant à la première, nous l'avons en nous « comme dans un miroir vivant »; nous n'avons donc pas une double existence : notre vie dans l'image incréée se fait présente à notre être créé; cette présence, unité sans identité, est appelée *weselijck*, « essentielle ». On pourrait définir la signification du terme, dans ce contexte, comme le mode de présence de la superessence à l'essence créée. « Essentiel » indique, dans l'esprit créé, l'immanence active du transcendant. Le mode de présence de notre superessence est « essentiel » par rapport à Dieu, « superessentiel » par rapport à nous. Cf *Miroir du salut éternel*, III, p. 166, 7 à 167, 6; trad., I, p. 87-88; *Vérité*, III, p. 290, 21 à 291, 2; trad., II, p. 217-218.

3° **L'homme considéré en soi.** — La terminologie « essentielle » se présente à tous les niveaux de l'être spirituel et elle y prend tour à tour une signification philosophique ou religieuse.

1) *Essence de l'âme et unité de l'esprit.* — Le point d'insertion, où l'acte créateur donne l'être à la créature spirituelle, s'appelle l'essence *(wesen)* de l'âme. Les successeurs flamands de Ruusbroec préféreront l'expression « fond de l'âme » *(gront)*. Suivant l'exemplarisme, qui concevait en Dieu, pour une même réalité ontologique, l' « essence » en tant qu'unité sans modes et la « nature » en tant que féconde et opérante, le principe de l'activité humaine se situe *sous* cette « essence », bien qu'ontologiquement identique, et s'appelle « l'unité de notre esprit » *(eenicheit ons gheests)*. Englobant ces deux aspects, unité en tant que repos et principe de l'activité, dans une même appellation, Ruusbroec les nomme « l'unité essentielle de l'esprit » *(weselijcke eenicheit ons gheests)* (Cf *Noces*, I, 195, 19-33; trad., III, p. 151-152).

Dans cette unité même, l'esprit, — exemplarisme quelque peu subtil —, possède trois propriétés, qui ne sont pas les puissances, mais leurs sources, là où elles sont encore unifiées, d'où elles sortiront et où elles rentreront dans l'unité : ce sont trois ressemblances qui permettent aux puissances supérieures, dans leur sortie, de poursuivre une plus grande ressemblance à l'image : *wesen*, *sien*, *neyghen*. *Miroir*, III, p. 198, 18 à 199, 1; trad., I, p. 124.

En un passage du *Miroir* Ruusbroec nuance bien sa terminologie, III, p. 167, 16 à 168, 13; trad., I, p. 88-90 :

La partie supérieure de notre âme *(dat overste onser zielen)* est toujours prête, parce qu'elle est toute dépouillée et sans images; elle contemple *(siende)* sans cesse et s'incline *(neighende)* vers son principe. Et c'est pourquoi elle est un miroir éternel et vivant de Dieu, recevant toujours sans interruption la naissance *(gheboort)* éternelle du Fils, l'image de la sainte Trinité, en qui Dieu se connaît, tout ce qu'il est selon l'essence et les Personnes; car l'image est dans l'essence et, en chaque Personne, tout ce que cette Personne est de par sa nature... Dans notre être-créé *(ghescapenheit)* cette image est superessence de notre essence et vie éternelle. De là vient que la substance de notre âme *(de substantie onser sielen)* a trois propriétés, qui ne font qu'un dans la nature.

La première propriété de l'âme est une nudité essentielle sans images *(onghebeelde weseleke bloetheit)*. Par là nous sommes ressemblants *(ghelijc)* et aussi unis *(gheëenecht)* au Père et à sa nature divine. La seconde propriété peut être appelée la raison supérieure de l'âme *(de overste redene)*, c'est-à-dire une clarté de miroir *(eene spieghelcke claerheit)*. Là nous recevons le Fils de Dieu, la vérité éternelle. Dans cette clarté nous lui sommes semblables *(ghelijc)*; mais dans l'acte de recevoir *(in den ontfane)* nous sommes un avec lui. La troisième propriété, nous l'appelons l'étincelle de l'âme *(de vonke der zielen)*, c'est-à-dire tendance naturelle de l'âme vers sa source. Là nous recevons le Saint-Esprit, l'amour de Dieu. Dans la tendance nous lui sommes semblables *(ghelijc)*, mais dans l'acte de recevoir *(in den ontfane)* nous devenons un esprit et un amour avec Dieu. Ces trois propriétés sont une seule substance indivisée de l'âme, un fond vivant, domaine des puissances supérieures. Cette ressemblance *(ghelijcheit)* avec l'union *(met der eeninghen)* est en nous tous par nature.

Seule, la première propriété nous rend « semblables et unis », elle est nommée « essentielle »; les deux autres rendent l'homme « semblable », mais seulement « un » « dans l'acte de recevoir » (dans la noblesse de la nature humaine est préfigurée la possibilité de recevoir la grâce). Ces propriétés sont en nous par nature, *van natueren*, et, en soi, ne nous rendent « ni saints ni bienheureux », « c'est pourtant la première cause de toute sainteté et de toute béatitude ». Cf *Noces*, I, p. 204, 5-15 et 207, 13-18; et trad., III, p. 164, 168.

2) *Essence et puissances.* — Sous « l'essence de l'être » Ruusbroec plaçait « l'unité de l'esprit », identique à l'essence; d'après l'exemplarisme trinitaire, elle est à son tour la plus *haute* de trois « unités », qui sont en nous par nature.

La première et la plus haute unité de l'homme est en Dieu... Nous possédons cette unité en nous-mêmes et néanmoins au-dessus de nous-mêmes, comme le principe et le soutien de notre être et de notre vie. Une seconde union... C'est l'unité des puissances supérieures, où elles puisent leur origine naturelle selon le mode de l'opération *(werckelijcker-wijs)*, dans l'unité de cet esprit ou de la haute mémoire. C'est toujours la même unité que nous possédons en Dieu, mais ici on l'envisage activement, et là essentiellement.., et d'elle procèdent la mémoire, l'intelligence, la volonté et toute possibilité d'activité spirituelle. Ici l'âme se nomme esprit. La troisième unité... est le domaine des puissances inférieures dans l'unité du cœur (*Noces*, I, p. 144, 27 à 145, 30; trad., III, p. 85-86; cf *Somme théologique* 1ª q. 18 a. 4 ad 1). L'application de la grâce suit cet ordre (*Noces*, I, p. 178, 28 à 185, 21; trad., III, p. 130-137).

Il semble que, selon une perspective dionysienne, la terminologie « essentielle » soit associée aux termes d'unité et d'introversion (l'entrée dionysienne appliquée au mouvement psychologique), et qu'elle indique cette unité en tant qu'originaire ou achevée, mais toujours en tant que possession acquise, repos, en deçà et au delà de l'opération; donc en opposition polaire avec activité transitoire, différenciation, sortie : *wesen*, *eenicheit*, *inkeer* s'opposent à *werc*, *onderscheet*, *utevloeyen*. Il est indéniable que Ruusbroec s'est inspiré de la terminologie « essentielle » de cette perspective philosophique. Limitons-nous à établir les éléments indispensables qui permettent de nous éclairer sur le sens spirituel de cette terminologie.

4° **Vie spirituelle et mystique.** — On retrouve l' « essentiel » dans la vie d'oraison, qui est l'ascension de l'âme à travers ses trois « unités », par l'introversion, grâce à une ressemblance croissante, de l' « union essentielle » initiale avec son image jusqu'à l' « union essentielle » achevée ou assimilation.

1) *Caractère général.* — Les puissances inférieures s'introvertissent et s'unifient dans « l'unité du cœur », les puissances spirituelles (mémoire, intelligence, volonté) dans « l'unité de l'esprit », l'unité du cœur et l'unité de l'esprit dans leur fond *(gront)* commun, ontologiquement identique à « l'essence de l'âme ». Par l'union avec son image l'essence (active) de l'âme est capable d'être élevée à l'union superessentielle avec cette image, dans la grâce. Le programme spirituel se développera donc : d'après la vie *active*, *werkende leven*, — il s'agit avant tout de l'activité dans la vie d'oraison et de la pratique des vertus pour autant que celle-ci est indispensable, Ruusbroec n'écrivant pas de traité sur la perfection, mais sur la vie de prière; d'après la vie « *désireuse* », *begheerlijcke leven*, appelée aussi, en tant qu'elle reçoit la grâce de l'union affective dans son « fond simplifié », *innigh leven*, ou vie intime; enfin, d'après la vie *superessentielle* contemplative de Dieu, *overweselijcke godscouwende leven*, celle-ci préparée par la contemplation par entendement éclairé, *het scouwen met verlichte redene*, qui comporte un aspect intellectuel et un aspect affectif.

C'est dans « l'unité du cœur » que commence l'ascen-

sion et qu'elle s'achève aux plus hautes grâces mystiques, lorsque l'homme sera devenu un homme commun, *een ghemeyn mensche*, tellement assimilé au Christ que, sans perdre en son âme l'union superessentielle, il est capable de s'adonner à toutes les activités, la grâce les opérant en lui et par lui.

Rien en tout ceci ne différencie le mystique, dans la réalité surnaturelle, du commun des chrétiens; Ruusbroec répète fréquemment que « tous les bons chrétiens » possèdent cette vie; le mystique ne s'en distingue que par la grâce d'une conscience expérimentale. Cf *Noces*, I, p. 104, 16-17, 27-35; trad., III, p. 37.

L'ascension de l'âme est l'œuvre de la grâce; aussi certains, qui « par inclination de leur nature » se sentent appelés à une « vie essentielle naturelle », tombent-ils facilement dans le panthéisme et le quiétisme (*Vérité*, III, p. 278, 29 à 280, 4 et 281, 1-13; trad., II, p. 203-204).

Le mouvement vers l'*unité essentielle* et celui vers la *ressemblance active* se rencontrent à tous les degrés, même les plus élevés, complémentaires, simultanés et réciproquement nécessaires (à l'image de la vie trinitaire, exemplaire divin); cf *Livre des sept clôtures*, III, p. 91, 3-17; trad., I, 163-164.

Si on veut transposer la terminologie « essentielle » en termes qui nous soient plus familiers, l'*actuation créée par l'Acte incréé* de M. de la Taille (dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 253-268) y est particulièrement adaptée. La grâce est en même temps « moyen et chemin » en tant qu'elle nous dispose à plus grande « ressemblance », et « essentielle » en tant que « lumière simple habitée par Dieu » au delà de la grâce dans l'être nu de notre âme. Voir *Noces*, I, p. 216, 2-22; trad., III, p. 179; *Degrés*, III, p. 259-261; trad., I, p. 252-254.

2) *Introversion dans l'unité de l'esprit et vie intime.* — « Essentiel » continue à désigner une réalité philosophique, mais acquiert en même temps un sens nettement mystique, c'est-à-dire psychologique, — prise de conscience, expérience de la présence de Dieu passivement reçue.

C'est dans l'unité de l'esprit que l'âme rencontre Dieu *in den weselijcken begripe* (Surius : *in ipso essentiae captu*; traduction française : *au fond même de notre être*), littéralement : dans la saisie essentielle; expression obscure, qui semble suggérer une connaissance propre à l'amour (*Noces*, I, p. 206 et 146; trad., III, p. 166-167 et 87). Ruusbroec est un spéculatif de l'amour : cette saisie essentielle, cachée à l'intelligence si ce n'est comme intuition à laquelle elle participe en tant qu'unifiée et introvertie en l'unité de l'esprit, cette clarté essentielle *(weselijcke claerheit)*, qui rayonne de l'unité de Dieu *(uter eenicheit Gods)* dans l'être essentiel de l'homme *(in sinen weselijcken sine)*, n'est-elle pas une description de l'*amor illuminatus*, dans lequel l'âme perçoit que la présence sentie est celle de Dieu? La description de « l'oraison intime », *innichste oefeninghe*, confirme cette exégèse d'une terminologie obscure : la « lumière essentielle » y investit « la tendance fruitive », elle est appel qui nous « enveloppe d'amour » (*Noces*, I, p. 222, 34 à 224, 14; trad., III, p. 187-189).

Dans cette étape de l'ascension mystique, l'association de la terminologie essentielle avec la description de l'union affective l'emporte sur son application à la contemplation intellectuelle : dans cette dernière, elle est associée à la lumière, obscure pour l'entendement, qui est « irradiation de Dieu », et qui d'une part « nous incite, nous meut à de nouvelles œuvres vertueuses », d'autre part nous attire vers l'intérieur *(intrect)*, mais au-dessus de ce double mouvement est « essentielle » et « immerge » l'âme dans la jouissance fruitive (I, p. 222; trad., III, p. 188).

Tout autant que la « saisie essentielle » dépasse l'entendement, « l'amour de notre esprit » *(die minne ons geests)* dépasse « nos désirs sensibles ». Ruusbroec donne une définition de ce qu'il entend par « amour essentiel » en tant qu'expérience intérieure, contrepartie spirituelle et mystique de son sens plus ou moins philosophique dans le mouvement de l'univers dionysien (*Le livre du Tabernacle spirituel*, II, p. 65-66, 22-30; trad., IV, p. 95; comparer *Noces*, I, p. 200, 27 à 201, 26; trad., III, p. 158-160; *Tabernacle*, II, 77, 31-35; trad., IV, p. 110, où l'amour simple est appelé « sans-pourquoi, *sonder waeromme*, qui nous rend heureux essentiellement »).

Ruusbroec synthétise sa doctrine sur cet état mystique.

Lorsqu'un homme qui vit ainsi s'élève vers Dieu de tout lui-même et de toutes ses forces et *s'y applique* (a) avec un *amour vif agissant (met levender werkelijcker minne)*, il *sent (ghevoelt hi)* (b) que cet amour, dans son fond *(in haren gronde)*, *là où il commence et finit, est jouissant et sans fond.* S'il veut ensuite *avec son amour agissant* pénétrer plus avant dans cet *amour jouissant*, alors toutes les puissances *(crachten)* de son âme doivent céder *(wiken)*, *subir (liden)* et *souffrir (ghedoeghen)* cette pénétrante vérité et bonté qui est Dieu lui-même... Lorsque les puissances supérieures s'introvertissent avec un amour actif (*inkeeren met werkelijcker minnen*; Ruusbroec se soucie moins du parallélisme dionysien que de la description de l'union amoureuse), elles sont unies à Dieu sans intermédiaire en *une connaissance simple* de toute vérité et *un sentiment et goût essentiels (eenvuldich weten; weselijc ghevoelen ende smaken)* de tout bien. Ce simple connaissance-et-sentiment de Dieu est possédé (en néerlandais les deux éléments font fonction de sujet unique) *dans l'amour essentiel (weselijcke minne)*, et est exercé et gardé par *l'amour actif.* Et pour cela c'est *accidentel aux puissances* (*den crachten toevallich* = se surajoutant aux puissances) par introversion mourante dans l'amour. Mais *à l'essence* c'est *essentiel et permanent* (*Vérité*, III, p. 285, 23 à 286, 22; trad., II, p. 211-212).

3) *Contemplation « avec entendement éclairé » (scouwen met verlichte redene) dans l'union affective.* — Lorsque Dieu élève « l'homme intime » à la vie contemplative, « l'entendement éclairé » et « l'amour agissant » *(werkelijcke minne)* forment un intermédiaire entre Dieu et l'âme; celle-ci cependant, au-dessus de ce double moyen *(boven middel)* se voit, en même temps, élevée à « une contemplation nue, dans un amour essentiel ».

« Là il est un esprit et un amour avec Dieu... *Dans cet amour essentiel*; il dépasse infiniment son intelligence *par cette union essentielle* qu'il a avec Dieu. Et c'est là une vie normale des contemplatifs » (*Vérité*, III, p. 287, 3-18; trad., II, p. 213). Ruusbroec n'applique le terme de « contemplatif » qu'aux mystiques dont l'oraison passive a acquis le caractère d'union permanente. Cf aussi *L'anneau ou la pierre brillante*, III, p. 39, 5-16; trad., III, p. 269, où Ruusbroec précise que ce qu'il décrit est une « expérience » : « Là *où nous sentons cette unité*, nous sommes un être et une vie et une béatitude avec Dieu *(een wesen ende een leven ende eene zalichede)* ».

Ruusbroec, entraîné par l'excès d'une jubilation intérieure, ne trace pas toujours clairement les frontières entre cette « contemplation avec entendement éclairé », « dans l'amour essentiel », et la contemplation « superessentielle », où l'âme contemple « dans la lumière divine selon le mode de Dieu » *(overweselijc schouwen in*

godlijcken lichte na die wise Gods). Nous avons pourtant respecté cette délimitation, pour montrer que la terminologie essentielle s'applique aux différents degrés de l'union mystique.

On aura constaté que la corrélation entre les termes « essentiel — entrée en Dieu » et « opérant — sortie de Dieu » ne garde plus l'équilibre (relatif lui aussi) qu'offrait encore la présentation philosophique de l'univers, sous-jacente à la formulation de l'expérience mystique; en outre, à l'intérieur de cette dernière, la terminologie « essentielle » appliquée à l'union affective (en tant qu'expérience vitale d'union permanente) l'emportait de loin sur son application à la contemplation intellectuelle, qui d'ailleurs, là où cette terminologie est employée, n'apparaît que comme un élément de la première.

4) *Vie superessentielle, contemplative de Dieu (het overweselijcke, godscouwende leven)*. — De cette union au-dessus de la raison, dans l'esprit introverti en la superessence, Ruusbroec donne de nombreuses descriptions. Il appelle transformation par Dieu l'expérience mystique de l'homme qui, de la « contemplation avec entendement éclairé » et du « sentiment que notre vie créée s'écoule toujours essentiellement dans sa vie éternelle », est élevé « au-dessus de la raison »; il la décrit dans son aspect de contemplation et dans son aspect d'union, mais les deux sont accordés *overmids minne*, par l'amour. Cf *Pierre brillante*, III, p. 23, 3-14; 24, 22-35; 30, 12-20; trad., III, p. 251-254 :

Si nous voulons *goûter* Dieu, ou faire l'*expérience (ghevoelen)* en nous de la vie éternelle, nous devons, dépassant la raison *(boven redene)*, entrer en Dieu *avec notre foi (met onsen ghelove)*; cette précision de Ruusbroec aide à l'exégèse de son style imagé et de par sa nature susceptible d'interprétations divergentes); et puis demeurer là, simples, dépouillés, libres d'images *(eenvuldich, ledich, onghebeelt)* et *élevés par l'amour* jusqu'à la nudité ouverte de notre haute mémoire. Car lorsque nous dépassons toutes choses *dans l'amour et mourons à toute considération* dans un non-savoir et dans l'obscurité, nous y subissons l'action *(werden ghewracht)* et nous y sommes informés *(overformt)* par le Verbe éternel, qui est l'image du Père. Et dans l'être dénudé de notre esprit *(ledeghen sine)* nous recevons la clarté incompréhensible, qui nous enveloppe et nous pénètre comme l'air est pénétré de la clarté du soleil. Et cette clarté n'est autre chose que regarder et contempler sans fond : ce que nous sommes, nous le regardons, et ce que nous regardons, nous le sommes; car notre esprit et notre vie et notre être est élevé d'une manière simple et uni à la vérité qui est Dieu. Aussi, en ce regard simple, nous sommes une vie et un esprit avec Dieu. Lorsque par l'amour nous adhérons à Dieu, nous exerçons la meilleure part; mais lorsque nous passons *à la contemplation superessentielle, nous possédons Dieu* tout entier.

Ce texte semble, à première vue, attribuer la priorité à l'intelligence, du moins si nous y trouvons la distinction scolastique, ou l'opposition d'intelligence et de volonté, de contemplation et d'amour. Pour Ruusbroec, les puissances, mémoire, intelligence, volonté, ont dans leur simplification, cédé la place à une activité unifiée, exercée sous l'actuation de la grâce; dans leur unité elles sont parfois appelées haute mémoire *(verhaven ghedachte)*, parfois fond *(gront)* ou unité de l'esprit *(eenicheit des gheests)*, ou bien en tant qu'enracinées dans leur origine commune, *wesen*. Nous voyons opposés à la fin de ce texte l'amour en tant qu'actif et la « possession » fruitive de Dieu, non l'intelligence et la volonté.

Pour éclairer la pensée de Ruusbroec, voyons ce qu'il entend par « *contemplation superessentielle* ». Il faudrait comparer trois descriptions : 1° *Le Royaume*, œuvre d'un seul jet, qui suit de près son intuition fondamentale; 2° *Les noces*, œuvre plus mûre, plus nuancée, plus prudente dans l'expression; 3° *La Pierre brillante*, résumé de sa doctrine mystique.

Dans le *Royaume* le rôle de la lumière semble subordonné à l'amour, *mener* à « l'immersion » : « Sous cette information (de la lumière simple) *l'âme s'aperçoit bien de la venue de celui qu'elle aime*; *car elle reçoit dans l'unité de fruition* plus qu'elle ne peut souhaiter » (I, p. 74, 22-24; trad. II, p. 157).

Les *Noces* distinguent plus clairement les deux éléments. « Quand le contemplatif intime a de cette manière atteint son image éternelle et, en cette pureté, a été mis par le Fils en possession du sein du Père, il est éclairé de la lumière divine; il reçoit à toute heure de nouveau l'éternelle génération et il sort, selon le mode de la lumière, en une contemplation divine. C'est ici l'origine du quatrième et dernier élément, *rencontre amoureuse qui constitue principalement notre béatitude la plus haute* (I, p. 247; trad., III, p. 217). C'est à l'amour que sont consacrées les dernières pages sur l'union superessentielle, « la merveille incompréhensible qui git en cet amour » *(ibidem)*.

Le résumé le moins obscur se trouve dans la *Pierre brillante*. Nous avons déjà vu comment l'homme intime était élevé, « avec la foi », à la contemplation superessentielle. Les éléments de cette contemplation sont (III, p. 25, 1 à 28, 3; trad., III, p. 254-256) :

a) « *un exercice amoureux sans mode* »; c'est le rôle du « rayon simple de clarté divine » de nous y porter : « il nous entraîne en dehors de nous-mêmes jusqu'à la superessence et l'engloutissement de l'amour. La conséquence en est toujours un exercice amoureux qui ne connaît point de mode ». — « L'Esprit divin... nous consume en son être propre, c'est-à-dire en l'amour superessentiel, avec lequel nous ne faisons qu'un ».

b) « Cette possession (dans la contemplation superessentielle) est *un goût simple* et sans mesure », « nous y sommes engloutis, au-dessus et en dehors de la raison, en la profonde tranquillité de la divinité ».

c) « Actifs en nous-mêmes, nous sommes en Dieu tout en repos. C'est pour l'éternité, car sans exercice d'amour il n'y a jamais possession de Dieu ». « Ainsi *vivons-nous tout en Dieu*, où nous nous exerçons à l'amour envers Dieu... *Nous n'avons pourtant qu'une seule vie* ».

d) *le rôle de la clarté* : « Cette clarté, nous la suivons sans cesse jusqu'à l'abîme d'où elle vient. Et là nous ne sentons autre chose que défaillance de notre esprit et immersion sans retour dans l'amour simple et immense ».

e) *amour habituel*, qui en tant qu'*immersion essentielle ne confère pas de mérite*; mais elle peut être source ou récompense : « elle nous maintient dans la possession de Dieu et de tous les biens que nous y avons reçus ».

f) *la connaissance dans l'union superessentielle est perception du Bien-Aimé et conscience de son altérité*. « [L'immersion] n'est autre chose qu'une perpétuelle sortie de nous-mêmes avec une claire prévision (*voersiene;* la traduction suit Jordaens : *previsio*; Surius : *prospectus*; l'idée : un regard projeté en avant) pour entrer en un autre, vers lequel nous tendons, tout hors de nous, comme vers la béatitude. *Nous nous sentons*, en effet, *continuellement entraînés vers quelque chose d'autre que nous-mêmes* ».

Afin de dissiper toute équivoque, Ruusbroec précise qu'en traitant de la contemplation superessentielle, il n'a pas entendu y introduire de « vision de l'essence » béatifique (III, p. 33, 16-20; trad., III, p. 263). Dans les différentes rédactions de la « contemplation superessentielle » il semble que l'auteur soit resté fidèle à son intuition initiale : « l'âme s'aperçoit bien de la venue de celui qu'elle aime ». Aussi est-ce dans la description de l'amour que la terminologie essentielle abonde. Le terme « superessentiel » est employé en association avec *ghestild* = satisfait, *satheit* = rassasiement,

te nieute in minnen = anéanti en amour, *goddelijc ghevoelen* = sentiment divin, *salecheit* = béatitude, *ontvloten-sijn* = être écoulé, *verloren* = perdu, *sonder onderscheet* = sans différence. Le terme perd toute spécification possible ou plutôt désigne perception d'union au-dessus de toute spécification, compréhension, description ou mode. Le nom d' « unité sans différence » de l'union superessentielle, « dans la jouissance de l'essence », est appliqué à une expérience vitale, non à un ordre physique ou métaphysique des êtres (*Royaume*, I, p. 73, 25-34; trad., II, p. 160). Ruusbroec précise souvent qu'il entend décrire une expérience de l'âme, *een ghevoelen*, une unité d'union amoureuse (*Noces*, I, p. 244, 4; trad., III, p. 213; *Miroir*, III, p. 216, 21 à 217, 3; trad., I, p. 144; *Degrés*, III, p. 270, 26-27; trad., I, p. 264).

Ruusbroec a puisé sa terminologie dans le système dionysien. Lui a-t-il conservé son sens « dionysien » dans la description de la vie mystique? Il garde la formulation de la sortie et de l'entrée, du double mouvement simultané, sortant de l'unité essentielle et la rejoignant. Jamais, dans son œuvre, le terme « essentiel » n'est associé à la foi ou à l'espérance, mais très souvent à l'amour; Ruusbroec, qui affirme que la plus haute union avec Dieu se fait dans l'ordre de la foi, *met onsen ghelove*, ne connaît pas l'expression *weselijc ghelove* ou *weselijcke hope*. Le terme est réservé au vocabulaire unitif-affectif.

Si, après en avoir fait le relevé « technique », on se demande quel est le sens du message religieux, au fond de cet usage multiple et abondant de la terminologie « essentielle », il semble bien que l'auteur ait avant tout voulu souligner *la priorité absolue de Dieu dans l'amour* et les conséquences immédiates qui découlent du fait que l'initiative est divine. Cet amour est éternel, constant, inébranlable, quoi que l'homme fasse, et il continuera à l'étreindre « essentiellement »; dès que l'homme se retourne vers Dieu il est élevé, au delà de toute capacité finie, transformé par le Verbe dans l'assimilation au Christ, *consors divinae naturae*, et portant en son âme le ciel qu'est la vie trinitaire. Cette doctrine spirituelle, sous son apparence « spéculative » se résume dans la prise de conscience, expérimentale, accordée par la grâce, au fond même et au delà de toutes autres expériences et consciences particulières, que « Dieu est amour » et qu'il s'est révélé amour qui nous fait naître à notre « vraie vie » *(levende leven)*. Voir A. Ampe, *Kernproblemen uit de leer van Russbroec*, 3 vol., Tielt, 1951-1957).

3. Terminologie « essentielle » après Ruusbroec

Les disciples immédiats de Ruusbroec, Jan van Leeuwen † 1378 (*Een Bloemlezing uit zijn werken*, éd. St. Axters, Anvers, 1943) dans les Pays-Bas méridionaux, Hendrik Mande † 1431 au nord, suivent de près sa doctrine et son expression. Nous devons leur ajouter le poète inconnu des *Mengeldichten* 17-29 (les *Mengeldichten* 1-16 sont de Hadewych, les autres d'un auteur contemporain de Ruusbroec; l'application de la terminologie « essentielle » à la vie mystique le différencie de Hadewych; éd. J. van Mierlo, coll. Leuvense Studiën en Tekstuitgaven 15, Louvain, 2e éd., 1952), qui constituent le plus remarquable témoignage lyrique sur la « vie essentielle ». Bornons-nous aux auteurs qui, traitant de la vie essentielle et suressentielle, se distinguent par un apport nouveau dans la doctrine spirituelle.

Des ouvrages célèbres, comme le *De paupertate* pseudo-taulérien et la *Theologie deutsch*, malgré leur diffusion, leur influence et leur rôle de cible facile lors des controverses du 17e siècle, ne se distinguent que par leur style moins technique, des énoncés plus passionnés et des expressions excessives, une certaine soif, en somme, d'anéantissement « essentiel » qui ne compense pas le manque de formation théologique (cf J. Paquier, *L'orthodoxie de la Théologie germanique*, Paris, 1922; *Le livre de la vie parfaite*, Paris, 1928; J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959).

1° Dans l'Europe entière la spiritualité « suressentielle » se réclame de Hendrik **Herp** † 1477 (Harphius). Son chef-d'œuvre, abrégé de son *Eden, id est paradisum contemplativorum*, est le *Spieghel der Volcomenheit* (éd. L. Verschueren, 2 vol., Anvers, 1931).

La plupart de ses traités furent traduits en latin par les chartreux Dirc Loer † 1557 et Pierre Bloemeveen † 1536 sous le titre de *Theologia mystica* (cf DS, t. 1, col. 1738). Cette traduction, après certaines condamnations locales, fut mise à l'Index du concile de Trente; une édition corrigée fut préparée à Rome (1583-1586). On peut regretter qu'aucune étude approfondie n'ait encore été consacrée à sa doctrine spirituelle (voir L. Verschueren, *Leven en werken van Hendrik Herp*, dans *Collectanea neerlandica franciscana*, t. 2, 1931, p. 345-393). Peut-être l'entreprise est-elle aussi tentante que décevante. On croit se trouver devant un certain nombre d'affirmations qui s'excluent mutuellement. L'auteur s'est-il contredit? Pas consciemment sans doute. Mais structure ontologique et expérience vécue ne se distinguent plus. Il y a un Herp qui, en termes théologiques ou philosophiques, dit des choses fort hardies, et un Herp qui les atténue dans une explication ultérieure.

C'est sous réserve qu'on essaie de résumer la doctrine de Herp sur la vie essentielle et suressentielle. Quelques remarques s'imposent.

a) Jusqu'à preuve du contraire, nous croyons que Herp, malgré une structure psychologique sous-jacente identique, a pris le *wesen* ruusbroeckien pour l'*essence* de la philosophie thomiste. Il arrive donc à une « vision de l'essence » : le mystique a bien reçu la vision essentielle de Moïse et de saint Paul (p. 416, 13 sv; 420, 61 sv; 371, 26), et doit logiquement arriver à une « union des essences », qu'il n'affirme pourtant pas expressément; reprenant l'ancienne image des deux miroirs apposés, le mystique revêtu de la lumière de gloire et Dieu qui s'y reflète, il dit qu'ils sont unis « beaucoup plus parfaitement que des miroirs extérieurs. Car les miroirs extérieurs restent séparés dans leur essence » (p. 195, 89 svv; p. 237, 66 sv), et bien que l'auteur ne continue pas sa phrase en termes « essentiels », la conclusion logique s'impose.

b) Dans le texte original, on l'a déjà remarqué pour Ruusbroec, la distinction entre « essentiel » et « suressentiel » n'est pas strictement observée. Le traducteur latin a redressé ce manque de conséquence terminologique (p. 407, 16-17; 405, 20-21).

c) L'attention des correcteurs romains s'est portée sur la vision : les textes mentionnant la concession du lumen gloriae sur terre ont été expurgés; les termes d'anéantissement adoucis; pour les « grâces » expérimentales on a préféré « dons »; certains avertissements de Herp contre les hommes de science incapables d'entendre cela ont été enlevés. — « Essentiel » et « suressentiel » sont partout remplacés par « eminens » et « supereminens »; visiblement cette correction a été faite par souci d'unification terminologique, afin d'écarter ce terme devenu ambigu, et non sur examen doctrinal : de sorte que la finalité de l'intelligence ne cherche plus à voir Dieu « essentialiter » (p. 414, 34), et même dans la vie trinitaire l'essence divine embrasse les Personnes dans l'unité de leur nature *fruitivo amplexu in eminenti amore*, mais non d'un amour essentiel.

Les dons du Saint-Esprit disposent l'âme à recevoir l'union essentielle et suressentielle. La disposition fondamentale de l'homme est le renoncement à la volonté propre pour la fondre dans la volonté divine : c'est le point que Benoît de Canfield développera dans sa doctrine de la volonté essentielle, mais, si chez Herp on trouve déjà les mêmes expressions d'anéantissement, la terminologie « essentielle » n'y est jamais appliquée à la volonté : c'est à « l'amour essentiel » que cette volonté anéantie s'unit (p. 253-255). En conséquence de cet abandon de la volonté à la volonté divine, « essentiel » désigne, comme chez Suso et Tauler, la stabilité au-dessus des variations psychologiques et des vicissitudes de la vie spirituelle, car l'homme y adhère à Dieu, non à ses dons; Herp nomme aussi cet amour essentiel « amour intellectuel » : sentiment de présence et expérience d'union sans satisfaction pour les facultés humaines (sens que le terme aura habituellement chez Maria Petyt).

Le degré mystique nommé « vie essentielle » suppose non seulement la séparation entre l'esprit et l'âme (principe vital des puissances inférieures), mais élève « parfois » l'esprit à se séparer de lui-même, et s'accompagne, — élément inconnu chez Ruusbroec —, des phénomènes psychologiques du ravissement et de l'extase (p. 319-321, *opghetoghen*, *opclimminghen*). La vie essentielle apporte à l'intelligence un enseignement sur la nature divine et la Trinité, connaissance surnaturelle « en images spirituelles, mais non de manière essentielle » (p. 331-333); pour la volonté, l'élévation à l'équilibre supérieur entre l'amour opérant, passionné, et l'amour fruitif, repos en Dieu : c'est l'*amor superfervidus* (p. 337-339).

Entre vie essentielle et vie suressentielle, Herp introduit les *tactus*, *tuck ofte treck* (p. 341), transformations brèves et passagères avec caractère de ravissement, « par le moyen de la lumière de grâce *ou* de la lumière de gloire » (p. 343). Si d'une part, l'homme ne pénètre pas jusqu'à l'origine de cette touche, ni n'expérimente « ce qu'est l'amour en soi », mais qu'elle est « le dernier intermédiaire entre Dieu et l'esprit, entre opérer et se reposer ou être opéré » (*ghewrocht te werden*, p. 345, 50-55), d'autre part la touche « excitat et elevat intellectum ad cognoscendum Deum in sua essentiali claritate et trahit supremam amativam vim ad perfruendum Deo essentialiter sine medio » (p. 344, 50-52). D'autres noms pour l'amour « essentiel » en ce degré sont : amour actif *et* fruitif, amour élevé, amour nu, pur amour (p. 349-351). La lumière qu'y reçoit l'intelligence est nommée : ténèbres, une tranquillité sérénissime, un rien (p. 361-365).

La vie suressentielle consiste tout d'abord en une série de dispositions produites par la grâce pour en rendre l'homme capable : paix véritable entre Dieu et l'âme, repos dans le Bien-Aimé, sommeil bienheureux, contemplation de la ténèbre, humilité et imitation de Jésus souffrant, anéantissement de la volonté, et en même temps désirs passionnés et insistance violente de la « puissance amative » (*mit doerdriftighe begheerten, mit eenre ghewelt*, p. 403-405); suit l'élévation proprement dite : l'union suressentielle est attribuée aux trois Personnes divines, opérant dans les trois puissances supérieures de l'âme.

L'Esprit Saint, dernière Personne dans l'ordre des processions divines, se voit attribuer, la première, une opération qui concerne l'homme : il opère, dans la *minnende cracht*, l'influx, avec le Père et le Fils, et tous les esprits bienheureux, dans une béatitude simple, essentielle (p. 407-409), accompagnée de lumière intellectuelle dans le miroir de l'âme « aussi soudaine et brève qu'un éclair » (p. 411, 60 sv).

Le Fils opère par un *tractus* dans l'intelligence en tant que miroir : Dieu ne s'y montre pas lui-même, mais seulement en images surnaturelles et intuitions sur la foi, la vérité cachée, l'Unité et la Trinité. Cependant, au-dessus de l'intelligence, l'âme reçoit parfois « un regard simple, ouvert sur l'opération des puissances amatives » que le regard de l'intelligence veut mais ne peut suivre, — ici Herp introduit un véritable *intellectus amoris* (p. 414, 43-55).

Le Père opère dans la « mémoire » dénudée et élevée par une lumière intellectuelle incompréhensible pour toute intelligence; cette expérience est comparée à celle de Moïse, qui l'avait obtenue après l'avoir demandée en vain (p. 416, 13-14). Cette lumière est un « moyen glorifié », Dieu ne se montrant pas tel qu'il est dans sa gloire ineffable (p. 417-419; *clarificatum medium* pour *een verclaert middel*; *verclaert* au 15e siècle veut dire « glorifié »). Cette même lumière a été annoncée par l'auteur comme un lumen gloriae (p. 396, 41-47). Cet état est comparé à l'extase de saint Paul (p. 418, 49-56).

2° La **Devotio moderna** évite l'emploi de la terminologie « essentielle ». Denys le chartreux a été le premier, en gardant la doctrine, à écarter ces termes devenus ambigus et à les remplacer par « eminens » et « supereminens » dans leur application à la vie spirituelle. Il continue à s'en servir pour la structure ontologique. Dans son *De contemplatione* il réussit un long résumé de la doctrine de Ruusbroec sans faire appel une seule fois à cette terminologie (2, 9, *Opera*, t. 41, Tournai, 1912, p. 247-251; cf DS, t. 3, col. 439-440).

Dans la première moitié du 16e siècle, l'*Evangelische Peerle* et *Vanden Tempel onser Sielen* apportent, sinon un développement (ils se situent plus près de Ruusbroec que de Herp), du moins un enrichissement à la doctrine de la vie essentielle. Un élément qui, après les états de la vie active, semblait manquer chez Herp, redevient central : les deux ouvrages exposent une doctrine spirituelle et mystique pleinement christocentrique. La « vie essentielle » consiste à être assimilé au Christ; il est vrai que les auteurs affectionnent un vocabulaire « extrême », dépassant l'« essentiel » dans une mystique de négations : « Ici l'âme devient sans être, sans activité et sans désir, ici elle devient sans volonté, ici elle devient sans amour, ici elle devient sans connaissance. Ende hier wort die siele weseloos, werckeloos ende begherelоos, hier wort si willeloos, hier wort si minneloos, hier wort si kenneloos » (*Peerle*, liv. 2, ch. 55). D'autre part, le *wesen* ruusbroeckien y est repris, non dans le sens d'*essence* philosophique, mais dans le sens existentiel de « vie » (*Tempel*, ch. 13). Dans le *Tempel* renaît en pleine vigueur la doctrine de la naissance de Dieu dans l'âme (cf H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 333-418), c'est même une caractéristique de la vie suressentielle (*Tempel*, ch. 42). La vie suressentielle inclut donc participation à la vie trinitaire par l'incarnation (ch. 51 et 54).

3° Les capucins, et en particulier **Benoît de Canfield**, renouvellent le sens, ou plutôt l'emploi, de la terminologie, au commencement du 17e siècle. Mais

dès avant cette date, ces termes semblent s'être vidés de leur contenu spécifique. Lorsque les supérieurs des capucins s'inquiètent d'une certaine mystique à tendance quiétiste, deux décrets (1594 et 1603) pour les provinces des Pays-Bas ordonnent que « les novices soient instruits uniquement dans la voie de l'humilité, de la pauvreté et de la mortification, par la méditation de la vie et des souffrances du Christ et de la Vierge.., à moins que Dieu ne les attire suressentiellement » (Optat de Veghel, *De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden*, Bruxelles, 1948, p. 97). Dans ce document officiel, la voie suressentielle désigne simplement la disposition à l'oraison contemplative, affective, par opposition aux efforts de la méditation active et méthodique. Nous sommes ainsi avertis de ne pas vouloir chercher à tout prix un sens spécial et très élevé à ce terme, dans les ouvrages du 16e et du début du 17e siècle. La profusion des oraisons « suressentielles » et « suréminentes » a provoqué à bon droit la réaction de saint François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 2; cf J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959, p. 15-16 et notes). Quelques grands auteurs mystiques pourtant font exception à la règle générale.

Résumer ou interpréter la « volonté essentielle » dans la *Reigle de Perfection* (Paris, 1610) de *Benoît de Canfield*, est difficile, après les controverses du 17e siècle et les jugements modernes si divergents. Tenons-nous-en aux conclusions d'Optat de Veghel (*Benoît de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine et son influence*, Rome, 1949). Dans la *Reigle* la vie dans « la volonté de Dieu essentielle », le plus haut degré de la vie mystique, appelé ici vie suréminente, se place après la vie dans « la volonté de Dieu intérieure ». On connaît l'idée fondamentale de Canfield : le bonheur et la perfection consistent dans l'union parfaite de la volonté humaine à la volonté divine (aspect de « l'union essentielle » déjà vu chez Ruusbroec). L'homme, en épousant parfaitement cette volonté, renonce à sa volonté propre, mais la retrouve de manière suréminente, puisque Dieu l'unit à la sienne. C'est une grâce mystique : Dieu purifie l'homme par l' « anéantissement » de tout ce qui vient de l'initiative humaine et opère désormais en lui tous ces actes, auxquels l'homme a renoncé par amour : ce sera la vie transformée en la volonté essentielle de Dieu.

A part « une certaine confusion et obscurité en la structure », on constate aussi, précisément au seuil de la troisième partie, traitant de cette volonté essentielle, « une confusion regrettable entre l'ordre ontologique et l'ordre psychologique » (Optat de Veghel, *loco cit.*, p. 267, 273). Si on tient compte des idées maîtresses de Canfield : union avec la volonté de Dieu extérieure, avec la volonté de Dieu intérieure, avec la volonté de Dieu essentielle, il est évident que ces différentes volontés n'existent comme telles que par rapport à l'expérience vécue.

Dans la « volonté de Dieu intérieure », l'homme reçoit, par une grâce déjà mystique, affective, le discernement de la volonté de Dieu : il apprend à la connaître aux états expérimentaux de son âme. On pourrait définir ce degré comme une syndérèse, une science de la distinction des esprits, obtenue sous la conduite d'une union affective, développée par des « attouchements divins » (cf les *tactus* de Herp).

La « volonté essentielle » est aussi nommée *mariage spirituel, vraie et parfaite contemplation, pure et nue contemplation, contemplation essentielle, union et fruition de Dieu, amour fruitif, transformation en Dieu*. Canfield en donne une description plus conceptuelle :

« Ceste volonté Essentielle est purement esprit et vie, totalement abstraite, espurée (d'elle-mesme) et dénuée de toutes formes et images des choses créées, corporelles ou spirituelles, temporelles ou éternelles; et n'est appréhendée par le sens ny par le jugement de l'homme, ny par la raison humaine; ains est hors de toute capacité, et par dessus tout entendement des hommes, pource qu'elle n'est autre chose que Dieu mesme : elle n'est chose ny séparée, ny encores jointe, ny unie avec Dieu, mais Dieu mesme, et son Essence » (3e p., ch. 1, éd. de Douai, 1632, p. 269), puisque la volonté en Dieu n'est pas distincte de l'Essence.

Cette union à la volonté de Dieu, passivement reçue, au delà de toute capacité humaine, pour que Dieu désormais agisse en nous, est *habituelle*, et Canfield la distingue par là de l'union *simple* :

« D'icy donc, et de ceste simple et constante conversion à Dieu [par l'amour infus], vient ceste habitude d'union ou continuelle assistance de l'Essence divine. La différence de ce degré et de l'autre de dénudation d'esprit, est principalement en tant que l'autre n'est que l'union simple, mais en cestuy-cy est l'habitude et continuation d'icelle » (3e p., ch. 7, p. 326-327).

L'homme y mène ce que Ruusbroec appelle la « vie commune », active et contemplative à la fois : « Et voilà la vraye vie active et contemplative, non pas séparées comme quelques-uns pensent, mais jointes en un mesme temps, pource que la vie active de telle personne est aussi contemplative » (*ibidem*, p. 331).

La connaissance de l'âme en cet état, dépassant toute capacité humaine, est à comparer à la « vision » chez Herp, à la fin de la « vie essentielle », qui continue, pour l'intelligence, dans la « vie suressentielle » pour autant que l'âme n'y reçoit pas ce « regard simple sur l'amour », qui reste d'ailleurs incompréhensible à l'intelligence. Les « ténèbres, tranquillité sérénissime, le rien » deviennent chez Canfield « vacuité ou nihilaité », mais au fond de cette lumière se trouve déjà, identiquement, l'amour :

Elle demeure en l'oraison, comme suspendue en une immense vacuité ou nihilaité, sans pouvoir bien voir, ny comprendre chose aucune, ny elle mesme quand elle y est parfaictement : laquelle infinie vacuité, ou nihilaité, ressemble à la sérénité du ciel sans aucun nuage, et est une déiforme lumière. Or en ceste lumière est aussi l'amour (non comme une autre chose) qui doucement enflamme, brusle et allume l'âme (p. 328).

La *vision* y est toujours *connaissance de la foi* (ch. 12). Cette union, si elle est habituelle, n'est pas nécessairement permanente : dans cette même vie suréminente, à côté d'une vie mystique purement passive, Canfield introduit, pour les temps où cette action totale de la grâce se retire, « quelques industries de l'âme » (3e p., ch. 8). L'anéantissement passif est docilité à l'action de Dieu; lorsque l'âme ne se sent pas dirigée par son Bien-Aimé, elle a le devoir d'agir selon ses lumières.

Cette « vie suréminente en la volonté essentielle de Dieu » désigne l'expérience vécue de l'âme, unie à Dieu dans une perception de présence vivante, et dans un amour tel qu'elle est incapable de prendre quelque initiative que ce soit ou de détourner son attention de la présence perçue, de sorte que dans son intelligence, dénudée de toute image, et dans sa volonté, totalement soumise par amour et rejoignant par là sa volonté et sa liberté véritables, qui est identiquement la volonté de Dieu sur elle, Dieu devient le principe de toute initiative.

4° Les traits les plus importants de la doctrine spirituelle de **Jean de Saint-Samson** † 1636 dérivent directement de Ruusbroec; sa mystique s'en distingue par l'intérêt porté aux aspects psychologiques de l'expérience, par une soif d'absolu et la passion de l'« anéantissement ». Jean ne parle plus de « vie essentielle »; celle-ci, comme la « vie suressentielle », sont englobées dans la vie « suréminente ». Le terme « suressentiel », toutefois, reste réservé aux descriptions de l'union transformante, avec les caractéristiques qu'on lui attribue depuis sainte Thérèse : Dieu « transformant l'âme par sa très spirituelle agitation, actuée en suressentielle unité »; l'âme est « transformée par l'acte continuel de Dieu même en sa mêmeté suressentielle » (*Miroir de conscience*, 1e p., ch. 7, p. 162).

Œuvres spirituelles et mystiques, 2 vol., Rennes, 1658-1659; cf S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950. Jean de Saint-Samson, qui fut le grand mystique de la réforme de Touraine, n'a pourtant guère exercé d'influence sur la spiritualité officielle de cette réforme (K. J. Healy, *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*, Rome, 1956).

Appartenant au courant spirituel issu de la réforme de Touraine, mais héritière de la grande école mystique flamande, la tertiaire carmélite Maria *Petyt* † 1677 donne encore la description de son expérience d'après la terminologie « essentielle ». « Essentiel », appliqué à l'homme, désigne dans ses écrits toute expérience ou état de vie intérieure, qui se passe au delà de la capacité des puissances (*Het Leven vande Weerdighe Moeder Maria a Sta Teresia, (alias) Petyt.*., t. 2, Gand, 1683, p. 4), ou la qualité de la vertu devenue seconde nature, ou les expériences mystiques perçues par les puissances, mais les dépassant, venant de Dieu dans le fond *(gront)* de l'esprit. Maria Petyt a donc des associations, inconnues aux flamands du 14e siècle, telles que « foi essentielle » synonyme de « foi nue » à côté de « contemplation, paix, union, amour essentiels » dans le sens traditionnel. Attribué à la perception de Dieu, *wesentlijck* signifie simplement « d'après son Essence », et non d'après ses attributs ou manifestations (t. 1, p. 213). Maria Petyt, qui décrit son expérience avec un don d'observation rare, ne s'abandonne jamais aux débauches terminologiques « suressentielles » et « suréminentes » de la génération précédente. Elle évite le mot « suressentiel ». Pour décrire les degrés les plus élevés de l'union mystique, elle emprunte les expressions *overvorminghe* (transformation) et *godvormigh leven* (vie déiforme).

Si une première classification, se référât-elle à la présentation plutôt qu'au fond, permet de départager les écrits mystiques entre spéculatifs et affectifs, les ouvrages de la mystique « essentielle » et « suressentielle », du moins ceux des grands auteurs, se rangent parmi les affectifs. Seule une déviation, qui finit d'ailleurs dans le panthéisme (14e siècle) ou le quiétisme (17e siècle), octroie à cette terminologie un sens « spéculatif » pur. Parmi les mystiques affectifs, on peut distinguer les auteurs qui décrivent surtout les effets de l'union affective dans l'âme, ses différents états, ses réactions, ses mouvements, et les auteurs, — parmi eux se rangent précisément les « essentiels » —, qui cherchent moins à décrire les effets que l'union, sa nature et ses éléments fondamentaux.

Il nous faudrait normalement conclure par toute une série de rapprochements et de parallèles, montrant l'équivalence foncière et les différences de nuance entre la « vie essentielle » et l' « apex mentis », l' « amour nu », les « états » bérulliens, la « fine pointe de l'âme », etc, entre la « vie suressentielle » et les différentes descriptions de l'union transformante, du mariage spirituel, ou de la vie « déiforme »; ce travail déborderait les limites de cet article.

A bon droit, le bienheureux Ruusbroec donne à son chef-d'œuvre, qui est aussi le chef-d'œuvre de cette mystique « essentielle » et « suressentielle », le titre de « noces spirituelles ». Si cette mystique s'allie presque toujours à une mystique trinitaire, et fortement christocentrique chez ses plus grands représentants, elle n'en devient pas plus « spéculative » : pour ces auteurs, comme pour tout chrétien, la révélation du mystère de la Trinité est l'unique fondement, la dernière explication de l'amour, la source véritable qui, seule, confère à l'union affective sa *réalité*.

M. Sandaeus, composant son *Pro theologia mystica Clavis* (Cologne, 1640) alors que la réaction contre ces termes devenus ambigus était déjà victorieuse, montre par ses classifications, pour chargées qu'elles soient de terminologie scolastique, qu'il ne les entend guère dans un sens spéculatif : il y voit des expressions des degrés de l'union affective. Tandis qu'il considère l'élément cognitif de la vision « essentielle » comme l'équivalent de la contemplation de « simple regard », c'est au mot *Amor* qu'il expose le vocabulaire « essentiel » et « suressentiel », parce qu'ils désignent des modes de l'amour mystique. Cette union affective n'est pas dénuée de connaissance, mais dépasse l'intelligence, et les lumières reçues en ces états sont encore une intuition donnée par l'amour : obscurité par dépassement, et non par inactivité, pour l'intellect, véritable *cognitio amoris*, conscience de l'union avec le Bien-Aimé.

Albert Deblaere.

ESTELLA (Diego de San Cristóbal), franciscain de l'observance, 1524-1578. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et doctrine spirituelle.* — 3. *Sources et influence.*

1. *Vie.* — Diego de San Cristóbal y Cruzat est né à Estella (en Navarre), en 1524, apparenté sans doute à saint François-Xavier. Jeune encore, il poursuit ses études à Salamanque, peut-être aussi à Toulouse. C'est en cette ville qu'il entre chez les franciscains, à dix-sept ans. Il sera désormais connu sous le nom de Diego de Estella. Il passe, avec Ruy Gómez de Silva, quelque temps au Portugal, très probablement de 1554 à 1560, où il commence à écrire et à publier. Il est ensuite et pour un temps notable à Tolède et à Madrid, où il est « prédicateur de la cour » de Philippe II. En raison de son zèle et de son intransigeance apostolique, même à l'égard des dignitaires ecclésiastiques, en raison aussi de son attitude imprudente (il contribue à l'avertissement que Pie V donne à Fresneda, franciscain, évêque de Cuenca et confesseur du roi), il est compromis et impliqué dans des procès, 1565-1569. Malgré tout, il reprend rapidement son infatigable activité de prédicateur et d'écrivain. Son *Commentaire de saint Luc* l'engage dans un procès, long et ennuyeux, avec l'Inquisition, et l'ouvrage ne sera définitivement mis en vente qu'après sa mort. Le caractère énergique et combattif de Diego lui permit de surmonter ces amertumes, de maintenir son travail d'écrivain et son ministère apostolique, qui le fit considérer comme l'un des

meilleurs orateurs sacrés de son temps. Le 29 septembre 1573, il prêcha, à la demande de sainte Thérèse, pour la fondation du second carmel de Salamanque. Il mourut en 1578.

2. *Œuvres et doctrine spirituelle.* — 1° *Tratado de la vida, loores y excelencias del glorioso apóstol y bienaventurado evangelista San Juan, el más amado y querido discípulo de Christo nuestro Salvador* (Lisbonne, 1554; Valence, 1595); sorte de panégyrique qui n'eut qu'un succès limité.

2° *Libro de la vanidad del mundo* (120 chapitres; Tolède, 1562), refondu en 1574 (300 chapitres; Salamanque). En trois parties d'allure ascétique, le *Libro* a pour but de provoquer le mépris du « monde » et d'inspirer la recherche de Dieu seul. Cette doctrine est un chaînon essentiel de la spiritualité d'Estella. L'ouvrage eut un énorme succès, comme en témoignent les nombreuses éditions et traductions.

Traductions : italienne (Florence, 1573 et 1581), anglaise (Douai, 1584), latine (*De contemnendis mundi vanitatibus*, = 120 chapitres, par P. Bourguignon, Cologne, 1585; *Contemptus vanitatum mundi*, 1617), française (*La vanité du monde*, = 120 chapitres, Lyon, 1580; *L'œuvre entier et parfait de la vanité du monde*, trad. G. Chappuis, Paris, 1587), allemande (Cologne, 1586), polonaise (1611), arabe (1739-1740), flamande, tchèque, etc. J.-M. Vosté signale une traduction du texte arabe en syriaque en 1724 (*Catalogue des mss syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque épiscopale de 'Aqra (Iraq)*, OCP 5, 1939, p. 399.

3° *In sacrosanctum Jesu Christi Domini Nostri evangelium secundum Lucam enarrationes*, 2 vol., Salamanque, 1574-1575. En cette sorte d'arsenal de textes, Diego manifeste ses qualités exégétiques, théologiques et patristiques; il cherche à faciliter la tâche des prédicateurs. Les *Enarrationes* coïncident souvent avec les développements et même la lettre du *Libro de la vanidad*. Estella y attaque vigoureusement les hérésies, surtout le protestantisme; il réprouve avec audace les vices du temps, des ecclésiastiques et surtout des prélats. C'est ce qui explique que M. Bataillon se soit permis, avec quelque exagération d'ailleurs, de qualifier cette œuvre de « livre frère des premiers grands livres d'Érasme » (*Érasme et l'Espagne*, p. 803). Pour des raisons dogmatiques et disciplinaires, l'Inquisition en censura successivement les deux premières éditions (H. Reusch, *Der Index den verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 571). Mis enfin en vente, il se répandit en Espagne et au dehors pendant les 16e et 17e siècles.

4° *Meditaciones devotissimas del amor de Dios* (Salamanque, 1576); cette œuvre, fondamentale pour bien connaître la doctrine d'Estella, complète le *Libro de la vanidad*. Moins austères que ce dernier, plus affectives et toujours éminemment pratiques, ces cent élévations sont un appel de feu à l'amour de Dieu seul. Avec le *Libro* c'est l'ouvrage le plus répandu d'Estella (traduction italienne, 1584; française par G. Chappuis, Paris, 1586; latine, 1602; allemande, 1607; anglaise, 1873).

5° *Modo de predicar*; *Modus concionandi* (Salamanque, 1570-1576); le texte espagnol servit de base au texte latin (voir l'édition de P. Sagüés Azcona, Madrid, 1951). Sans doute faut-il aussi attribuer à Diego les *Avisos para predicadores* et les *Avisos provechosos para los que comiençan a predicar (ibidem)*.

6° *Explanatio in Ps. 136 super flumina Babylonis* (Salamanque, 1576), ordinairement éditée avec le *Modus concionandi*; elle comprend six sermons de carême prêchés à Salamanque. On y retrouve l'ensemble des idées ascétiques et morales des œuvres antérieures.

La doctrine spirituelle d'Estella est surtout contenue dans le *Libro* et les *Meditaciones*; les *Commentaires sur saint Luc* en répètent, en effet, substantiellement les idées.

Ce qui semble fondamental dans la spiritualité d'Estella et la caractérise au mieux, c'est l'amour absolu de *Dieu seul*. Ce qu'on pourrait appeler sa doctrine spirituelle revient à ceci : enseigner à tous le mépris du terrestre, lequel est pure « vanité », pour élever plus aisément l'entendement à la contemplation du céleste et mouvoir la volonté à l'amour de Dieu seul, l'unique Bien. Estella insiste d'une manière particulière sur les incompatibilités de l'amour de Dieu et de tout ce qui n'est pas Dieu, deux amours qui ne peuvent coexister en un cœur. Ces deux aspects, négatif et positif, sont respectivement exposés dans le *Libro* et les *Meditaciones*.

Si le fonds doctrinal des œuvres d'Estella relève du domaine commun de la spiritualité traditionnelle, leur mérite est dans la conviction profonde qui transparaît partout, dans l'accent ferme et affectif à la fois, présentés avec de rares qualités littéraires. Estella ne systématise pas, il affirme; il est tout en élans et ses livres prolongent son langage oratoire. Il ne prend pas le temps de nuancer sa pensée, il parle de l'abondance du cœur et on se tromperait à vouloir toujours serrer le sens de ses mots, qu'on ne peut guère séparer de leur contexte ni du climat littéraire et spirituel du 16e siècle. Il sait cependant établir les distinctions nécessaires (« la volonté propre est une source empoisonnée », mais « la volonté humaine est la plus noble faculté de l'âme », *Vanidad*, liv. 3, ch. 15).

Diego insiste sans se lasser sur la purification intérieure des facultés, la droiture d'intention, le combat spirituel; il propose la contemplation des attributs et des bienfaits de Dieu, de l'Humanité et du Cœur du Christ; il compare vie active et vie contemplative et incite à préférer cette dernière dans le repos en Dieu *(ociosidad)*; il conduit, de degré en degré, jusqu'à l'amour de Dieu seul et aux actes de pur amour : nous y parvenons « quelquefois », cependant « nous n'y persévérons pas » (*Meditaciones*, ch. 74). Il n'y a pas trace sérieuse de quiétisme chez Estella. Mais il faut choisir : ou Dieu ou soi; quant à Diego, il nous entraîne : « Caminas para la casa de tu Padre » (*Vanidad*, liv. 1, ch. 37). L'amour déjà nous transforme en lui (*Meditaciones*, ch. 76).

3. *Sources et influence.* — La doctrine spirituelle d'Estella n'est pas foncièrement originale. Ramenée à ses lignes fondamentales, elle n'est guère qu'une anthropologie de la pensée chrétienne. Cependant, si générale qu'elle soit et en parfait accord avec les orientations traditionnelles de la spiritualité, on en trouve les sources dans des écrits antérieurs célèbres. Deux surtout ont exercé une influence immédiate sur Estella : la *Théologie naturelle* ou *Liber creaturarum* de Raymond Sebond † 1436 et l'*Imitation* de Thomas a Kempis. Les deux aspects, négatif et positif, de la doctrine d'Estella en ont été nettement marqués, comme l'ont souligné I. S. Révah et P. Groult. Si on cherchait plus avant d'autres attaches tangibles, on se rendrait compte que la doctrine sur Dieu et sur l'amour de Dieu rappelle fréquemment saint Augustin et saint Bernard. Parallè-

lement, de manière beaucoup plus profonde et sans doute moins consciente, il conviendrait de signaler la présence, dans l'ascèse d'Estella, du filon doctrinal de Sénèque, qui a influencé en partie la littérature spirituelle espagnole des 16e et 17e siècles, comme l'a démontré M.-J. González-Haba.

On rencontre aussi des connexions idéologiques et même littérales entre les écrits d'Estella et les *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* du pseudo-Bernard (PL 184, 485-508), les *Sermones ad fratres in eremo*, du pseudo-Augustin (PL 40, 1235-1358; = Geoffroy Babion, 12e siècle, cf DS, t. 1, col. 1130-1131), le *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae* d'Innocent III (PL 217, 701-746), l'*Arte para servir a Dios*, 1521, d'Alonso de Madrid, et quelques textes du bienheureux Jean d'Avila (cf *Obras completas*, éd. L. Sala Balust, t. 2, Madrid, 1953, p. 18. Cf C.-M. Abad, *El Venerable P. Luis de La Puente. Sus libros y su doctrina espiritual*, Comillas, 1954, p. 9; M. Bataillon, *loco cit.*, p. 798). Une étude un peu poussée mettrait en relief la mosaïque des textes empruntés.

Il conviendrait de signaler encore d'autres sources, moins significatives cependant, qui révéleraient chez Estella un lettré habile à utiliser les matériaux d'autrui. Ainsi en est-il de sa sérieuse connaissance de l'Écriture. Avec son tempérament austère et porté aux extrêmes, avec ses dons remarquables d'écrivain et de prédicateur, en contact direct avec un monde dur et immoral, il compose en une forme neuve et brillante qui captive et donne l'apparence d'une vraie originalité. Les principales œuvres d'Estella jouirent d'une popularité extraordinaire. Il est cependant difficile de montrer en quoi s'exerça leur influence. Parmi les auteurs qui se réclament de sa doctrine et le tiennent en haute estime, retenons saint François de Sales et Fénelon.

P. Rousselot, *Les mystiques espagnols*, Paris, 1867; trad. *Los místicos españoles*, t. 1, Barcelone, 1907, p. 142 svv. — *Archivo Ibero-Americano*, t. 22, 1924, p. 236. — M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. 2, Santander, 1947, p. 143. — P. Jobit, *Un prédécesseur de saint François de Sales : Fray Diego de Estella*, *cité infra*. — P. Groult, *loco cit.*, *infra*, p. 127-128.

La gloire la plus pure d'Estella est peut-être à rechercher dans son influence diffuse à travers l'Europe catholique des 16e et 17e siècles; sa doctrine constitue alors un chaînon important de courants traditionnels de la spiritualité : « vanité » du monde et « Dieu seul ». C'est enfin par Estella que les mystiques des Pays-Bas ont trouvé un de leurs chemins pour passer en France.

Meditaciones devotísimas del amor de Dios, dernière rééd. par J.-B. Gomis, avec introd., p. 41-54, qui est un panégyrique, dans *Místicos Franciscanos españoles*, BAC, t. 3, Madrid, 1949, p. 55-367. Le *Prólogo* à l'édition de Madrid, 1920, par Richard León est remarquable. — P. Sagüés Azcona, « *Modo de predicar* » y « *Modus concionandi* ». *Estudio doctrinal y edición crítica*, 2 vol., Madrid, 1951.

Estudio histórico crítico sobre la vida y obras de Fr. Diego de Estella, suivi de la *Bibliografía*, dans *Archivo Ibero-Americano*, t. 22 (numéro du centenaire), 1924, p. 5-278, 384-388; t. 24, 1925, p. 383-386; Fidèle de Ros, *Complemento bibliográfico*, série 2, t. 13, 1953, p. 110-112. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, t. 5, Barcelone, 1951, p. 177-182.

J. Zalba, *Fray Diego de Estella*, Pampelune, 1924. — J. Pérez de Urbel, *Fray Diego de Estella*, dans *Revista eclesiástica*, t. 28, 1924, p. 217-223. — *Fray Diego de Estella y su IV Centenario*, Estella, 1924. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 2, Londres, 1930, p. 220-249. — M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris, 1937, p. 797-803; trad. espagnole par A. Alatorre, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico, 1950, p. 374-382. — M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. 2, Santander 1947; compte rendu de J.-B. Gomis, dans *Verdad y Vida*, t. 7, 1949, p. 99-120. — A. Andrés, *Fray Diego de Estella. Causas, incidentes y fin de un proceso*, dans *Archivo Ibero-Americano*, 2e série, t. 2, 1942, p. 145-158. — J.-B. Gomis, *Sociología sobrenatural del P. Estella (1524-1578)*, dans *Revista internacional de sociología*, n. 10, 1945, p. 479-495; n. 11-12, p. 361-397. — P. Sagüés Azcona, *Fr. Diego de Estella, maestro de sagrada elocuencia*, dans *Verdad y Vida*, 1944-1945, repris dans l'éd. du *Modo de predicar*; *Fray Diego de Estella (1524-1578). Apuntes para una biografía crítica*, Madrid, 1950. — P. Jobit, *Un prédécesseur de saint François de Sales : Fray Diego de Estella (1524-1578)*, dans *Cahiers de l'éducateur*, t. 5, 1950, p. 201-206, 270-277, 333-337, 523-529; t. 6, 1951, p. 82-88, 142-146, 275-282, 335-342. — Fidel de Lejarza, *Nuevos estudios sobre Fr. Diego de Estella*, dans *Archivo Ibero-Americano*, 2e série, t. 11, 1951, p. 359-377. — P. Groult, *Un disciple espagnol de Thomas a Kempis : Diego de Estella*, dans *Les lettres romanes*, t. 5, 1951, p. 287-304; t. 6, 1952, p. 23-56, 107-128. — M.-J. González-Haba, *Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII*, dans *Revista de filosofía*, t. 11, 1952, p. 287-302. — P. Sagüés Azcona, *A propósito de unos estudios sobre Fray Diego de Estella*, dans *El Eco Franciscano*, t. 70, 1953, p. 274-282. — I. S. Révah, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVIe siècle : la « Théologie naturelle » de Raymond Sebond*, Lisbonne, 1953. — P. Jobit, art *Estella*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 508-509. — Donato de Monleras, *Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella*, dans *Collectanea franciscana*, t. 27, 1957, p. 233-231, 345-384; t. 28, 1958, p. 155-210; tirage à part (thèse), Rome, 1958.

Donat de Monleras.

ESTIENNE (Ambroise), dominicain, 1610-1695. — Lorrain, Ambroise Estienne, né en 1610, fit profession au couvent dominicain de Langres le 8 février 1631. Il en fut sous-prieur (1678) ainsi que du couvent de Poligny. Quelques écrits, manuscrits ou publiés, témoignent de son zèle pour la régularité religieuse, exprimé également dans le bref éloge que lui décerne le livre de sacristie de son couvent « vir bonus, observantiae zelator, et doctissimus ». Il mourut à Langres le 31 mars 1695.

Il a publié *Advis aux pères et mères pour élever leurs enfans en la crainte et en l'amour de Dieu*, Langres, 1674; *Brief traitté des obligations des règles et constitutions des Ordres religieux* de Pierre Dierkens, Langres, 1678 (DS, t. 3, col. 879), ouvrage plus parénétique et spirituel que canonique.

En 1688 Estienne soumit à la censure de l'ordre un gros ouvrage de bibliographie dominicaine : *Athenae Praedicatoriae, sive Bibliotheca Patrum sacri ordinis Praedicatorum*. J. Quétif, censeur, tout en louant l'application de l'auteur, déclara l'ouvrage nettement insuffisant au point de vue critique. Restèrent également inédits d'autres opuscules mentionnés par J. Échard, et dont on semble avoir perdu la trace, notamment : *Advis à une jeune religieuse qui cherche à s'instruire de ce qu'elle doit faire pour vivre contente en religion et y acquérir la perfection*.

Quétif-Échard, t. 2, p. 715. — Antoine Gantet, *Mémoires pour le couvent de Langres*, 1760 (Rome, archives générales de l'ordre, Reg. Hhh; copie au Saulchoir, archives de la province de France, fonds Chapotin, t. 14, p. 117 svv).

André Duval.

ESTIUS (Guillaume), 1542-1613. — Né à Gorcum (aujourd'hui Goringhem, Hollande méridionale) en

1542, Guillaume Hessels van Est fit ses humanités à Utrecht chez les hiéronymites, sa philosophie et sa théologie à Louvain, où il fut élève de Baïus et devint docteur en théologie (1580). Professeur de philosophie dès 1568, puis de théologie, et membre du conseil de l'université de Louvain (1574), il est envoyé à Douai en 1582 par Philippe II. Il y enseigne la théologie, dirige le séminaire et, à deux reprises (1592 et 1602), est recteur de l'université. Il mourut à Douai le 20 septembre 1613. Plus que ses commentaires, souvent rééditées, *In quatuor libros Sententiarum* (Douai, 1615) et *In omnes beati Pauli et aliorum apostolorum epistolas* (2 vol., Douai, 1614-1616; le second, complété par Barthélemy Peeters), qui lui ont valu une grande réputation de théologien et d'exègète, nous retiendrons d'Estius, en raison de ses judicieux conseils, les *Orationes theologicae* (Douai, 1614), en particulier la première *(Unde contemptus ordinis ecclesiastici)*, et les *Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca* (Douai, 1621). Ajoutons une biographie latine des martyrs de Gorcum (Douai, 1603; trad. française, 1606), dont l'un, saint Nicolas Pieck, était le frère de sa mère; cet ouvrage sera utilisé au procès de béatification sous Clément X (1675) et sera reproduit dans les *Acta sanctorum* (juillet, t. 2, Anvers, 1721, p. 754-838).

Deux frères d'Estius embrassèrent la carrière ecclésiastique : Arnould, récollet, professeur de théologie au couvent de Louvain et ministre de la province des Pays-Bas; Adrien, prémontré à Marienweerd, sous-prieur et maître des novices à l'abbaye du Parc, prieur en 1590 à Saint-Michel d'Anvers, où il meurt le 1er décembre 1592.

Notices dans les divers dictionnaires et encyclopédies. — T. Leuridan, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 77, 1895, p. 120-131, 326-340, 481-495. — R. van Waefelghem, *Le nécrologe de l'abbaye du Parc*, Bruxelles, 1909, p. 474-476.

Paul Bailly.

1. ESTRADA (Strada; Louis de), cistercien, vers 1520-1588. — Louis de Estrada est né à Avila, en Vieille-Castille, vers 1520. Il entra chez les cisterciens de Huerta, diocèse de Siguenza, où il se fit remarquer par sa piété, sa science et son éloquence; il brilla surtout comme exégète : « sacrorum Bibliorum scrutator diligens », dit son épitaphe. Il remplit les fonctions d'abbé de Huerta à partir de 1557, de définiteur général de la congrégation de Vieille-Castille, de conseiller de Philippe II et de beaucoup de prélats et grands personnages. Il établit près de l'université d'Alcala un collège pour les religieux de sa congrégation. Il mourut à Huerta en 1588. Son estime pour Ignace de Loyola est exprimée dans une lettre adressée aux Pères de Simancas le 12 février 1557 à l'occasion de la mort du saint : « Les grands fruits que les saints Exercices ont produit parmi les personnes de diverses conditions ne sauraient se raconter... La charité du béni Ignace n'avait pas de moindre ambition que de s'étendre à toute la chrétienté ». Il avait défendu la compagnie contre les attaques d'Arias Montano. Estrada écrivit : *Exposition morale de la Règle*, ms espagnol, traduit en latin sur l'ordre du chapitre général; *Modo de rezar (de modo recitandi) el Rosario de nuestra Señora* (Alcala, 1570; rééd. à Madrid et à Barcelone); *De laudibus sancti Eugenii Toletani episcopi* (Tolède, 1578); *Sermones de tempore*; *de sanctis*; *Lettres*.

B. Arias Montano, *Novum Testamentum graece*, préface, 1583. — C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 240-241. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 33. — La lettre du 12 février 1557 est reproduite notamment dans les *Monumenta ignatiana*, 4e série *Scripta de sancto Ignatio de Loyola*, t. 2, Madrid, 1918, p. 42-71; d'autres lettres sont signalées par A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesùs en la Asistencia de España*, t. 2, Madrid, 1905, p. 101-103. — DGHE, t. 4, 1930, col. 136-137 Arias et la compagnie de Jésus. — P. Blanco Trias, *En el IV Centenario de la Muerte de San Ignacio de Loyola (1556-1956). Carta laudatoria del P. Fr. Luis de Estrada, monje cisterciense de Santa Maria de Huerta (1557)*, dans *Cistercium*, t. 8, 1956, n. 46.

Camille Hontoir.

2. ESTRADA GIJON (Jean de), prémontré, † 1679. — Jean de Estrada, prémontré du monastère de Santa Maria de Hortis (Espagne), obtint le grade de docteur en théologie et devint abbé-président du collège Saint-Norbert à Salamanque, de 1654 à 1657. Il mourut en 1679. Estrada, célèbre prédicateur, fut un fervent zélateur de l'Immaculée Conception; ses arguments historiques ne semblent pourtant pas exempts d'exagérations. Des professeurs de Louvain s'adressèrent à lui en vue de faire pression sur l'entourage du roi d'Espagne pour que celui-ci ne publiât pas des décisions romaines au sujet des disputes jansénistes.

Ouvrages édités : *Arte de predicar la palabra de Dios*, Madrid, 1667; *Sermones para las ferias mayores de Quaresma*, Madrid, 1670; *Sermones varios, y panegyricos*, 3 vol., Madrid, 1670; *Sermones para las Fiestas de la Purisima Virgen y Madre de Dios Maria Señora nuestra*, Madrid, 1672. — Ouvrages manuscrits : *Contra Judaeos*; *Consilia politico-christiana*; *Responsio ad serenissimam Venetorum Rempublicam pro cultu Immaculatae Conceptionis*.

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 242-243. — P. de Noriega, *Dissertatio apologetica mariano-candida*, Salamanque, 1723, p. 40, 78-79. — L. Ceyssens, *Jansenistica*, t. 1, Malines, 1950, p. 198.

Jean-Baptiste Valvekens.

ÉTAT. — Le mot *état*, très fréquent dans le langage chrétien, surtout dans celui des auteurs spirituels du 17e siècle, vient du latin *status* et signifie, de façon générale, une manière d'être, une situation permanente et durable. On dit *état* par opposition à mouvement, à devenir; non pas que le mot implique nécessairement absence de toute opération ou changement, mais parce qu'alors la multiplicité des opérations, le devenir lui-même « est considéré en bloc, dans ce qu'il a de constant et par suite de stable » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 7e éd., 1956, p. 303). Il est employé avec des nuances diverses, selon les formules dans lesquelles il se trouve, par exemple : « état de nature pure », « état d'innocence », « état de péché », « état de grâce »; « état de salut », « état de damnation »; « état passif ou mystique », « état d'oraison », « état d'anéantissement »; « grâce d'état », « devoir d'état », « état de perfection », « état de consolation ou de désolation », etc.

Dans cet article, qui ne saurait être exhaustif, il s'agira de préciser les principaux de ces sens, d'en dégager les éléments communs et d'en signaler les emplois les plus importants dans la littérature spirituelle à travers les âges, surtout au 17e siècle. A cette

fin, l'ordre chronologique sera suivi : 1. *Nouveau Testament.* — 2. *Époque patristique.* — 3. *Théologie scolastique.* — 4. 16e *et* 17e *siècles.*

1. **Le nouveau Testament** offre peu de chose sur la notion d'*état* spirituel, au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Les trois substantifs qui s'en rapprochent le plus sont στάσις au sens très matériel d'*acte de subsister*, par exemple, « une tente qui continue de subsister », ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν (*Hébr.* 9, 8); κατάστημα au sens de *maintien ou comportement extérieur:* ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς (*Tite* 2, 3); ἕξις au sens plus prochain d'une *habitude morale* : « [Les parfaits] qui, par l'habitude, ont le sens moral exercé au discernement du bien et du mal », διὰ τὴν ἕξιν (*Hébr.* 5, 14).

Déjà en ces vocables on peut noter l'idée de stabilité. Le verbe ἵστημι exprimera plus clairement encore cette idée. Il sera fréquemment appliqué à la vie spirituelle : persévérer dans la foi, dans la vertu, dans la grâce (*Jean* 8, 44; 1 *Cor.* 15, 1; 2 *Cor.* 1, 23; *Rom.* 5, 2). Ce dernier texte de *Rom.* 5, 2 n'est pas sans relation avec notre formule moderne d'*état de grâce* : « [Jésus-Christ] qui nous a donné d'avoir accès, par la foi, à cette grâce en laquelle nous sommes établis », εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν.

Enfin, d'autres passages de l'Écriture, où ni le substantif ni le verbe ne se trouvent, contiennent aussi la notion d'*état* au *sens de condition stable de vie*, soit pour le fidèle en particulier, comme lorsqu'il s'agit, chez saint Paul, de l'état de mariage ou de virginité (1 *Cor.* 7, 7-9, 25-28), de la condition d'esclave ou d'homme libre (7, 17-24), de l'état d'homme charnel, animal ou spirituel (2, 14-15; 3, 2 : d'après Cassien, *Collationes* IV, 19, PL 49, 605-607, et M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 335, *Status*); soit encore pour l'humanité tout entière, quand il est question des quatre états de l'homme avant la loi, sous la loi, sous la grâce et dans la paix, c'est-à-dire dans la vision bienheureuse (*Rom.* 5-8; 2, 17 svv; *Gal.* 5, 13 svv : d'après les commentaires de saint Augustin, PL 35, 2065-2066, 2138-2139, et *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. 6, Paris-Lausanne, 1776, p. 774-781; t. 13, p. 333-359).

Les formules employées par l'Écriture en ces divers endroits sont habituellement très concrètes, beaucoup plus que ne le permettrait l'usage du mot *état*, par exemple 1 *Cor.* 7, 24 : « Que chacun, frères, demeure devant Dieu, *dans l'état* où l'a trouvé son appel », ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ Θεῷ.

On voit quand même, en tous ces passages, qu'il s'agit de conditions stables, de situations permanentes, qui ne pourraient être changées sans l'intervention d'événements considérables; c'est pourquoi traducteurs et commentateurs emploient spontanément le mot *état.* — Voir F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris, 1931, et G. Kittel, *passim.*

2. **Époque patristique.** — Chez les Pères, surtout chez certains parmi les grecs, on retrouve clairement exprimée l'idée d'*état* spirituel, et cela sous les deux vocables : κατάστασις, état, condition, constitution; ἕξις, habitus, manière d'être, qualité. Le premier fait voir l'origine étymologique : καθίστημι, placer, fixer, mettre une chose en son lieu, se tenir en son lieu; le second, d'autre part, a l'avantage d'être un terme technique, indiquant la fermeté et la permanence de la disposition dans le sujet. Souvent il sert à définir la κατάστασις.

Les études de M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268, et I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)*, t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170, et *Comment priaient les Pères*, t. 32, 1956, p. 33-58, 284-296, apportent d'utiles lumières sur cette question, et nous nous en inspirons.

Parfois κατάστασις sera employé en un sens large, pour désigner l'attitude de la prière, la façon de prier (Origène, *De oratione* 1 et 8, PG 11, 417b et 441b), ou encore le degré de la vie spirituelle, la disposition morale de l'âme ou simplement l'apaisement d'une émotion (S. Dorothée, *Doctrina* 17, 2, PG 88, 1801c). Mais ailleurs, chez Évagre le pontique, chez Maxime le confesseur, il prend un sens précis et technique, il désigne l'*état* par excellence, c'est-à-dire « l'état d'oraison ou de prière » au sens fort du mot et comme sommet de la vie spirituelle. C'est la prière *par état.*

Cet « état d'oraison », Évagre (4e siècle) le définit un *habitus* : Κατάστασίς ἐστι προσευχῆς ἕξις ἀπαθὴς, ἔρωτι ἀκροτάτῳ εἰς ὕψος νοητὸν ἁρπάζουσα τὸν φιλόσοφον καὶ πνευματικὸν νοῦν. « L'état d'oraison est un habitus impassible qui par un amour suprême ravit sur les cimes intellectuelles l'intelligence éprise de sagesse et spirituelle » (*De oratione* 52, PG 79, 1177; trad. I. Hausherr, RAM, t. 15, 1934, p. 84). L'état d'oraison n'est donc pas une série d'actes, mais une disposition profonde et stable, dans la ligne de la qualité, et « qui, de quelque façon, mérite le nom de prière par elle-même, en dehors des actes qu'elle produit plus ou moins fréquemment » (I. Hausherr, RAM, t. 32, 1956, p. 42). Les degrés inférieurs de la vie spirituelle sont aussi des *états*, mais qui réalisent de manière moins parfaite la notion d'état, car en eux la paix intérieure et la stabilité des dispositions de l'âme sont plus fragiles. Comme le remarque encore I. Hausherr, « cette nuance de stabilité, de tranquille possession s'explicite souvent en une épithète, telle que εἰρηνική, paisible, pacifique (cf Nil, *Discours ascétiques* 21, PG 79, 748a; 41, 769d; 72, 805b; Ammonas, PO 11, p. 485, 16), ou par l'adjonction d'un autre substantif, par exemple, κατάστασις καὶ πραότης (Ammonas, p. 466, 13), mais le mot *catastasis* sans plus suffit à exprimer ce sens » (p. 41). Exprime-t-il aussi, par lui-même, le caractère de passivité dans l'oraison? M. Viller répond qu'il est impossible de le dire; par ailleurs d'autres affirmations d'Évagre inclineraient à le croire, surtout quand il enseigne que ce suprême degré d'oraison n'est pas au pouvoir de l'homme (M. Viller, *Aux sources..*, p. 254). Enfin, divers noms, selon des points de vue différents, seront donnés à ce parfait état d'oraison : « état d'impassibilité », « état de paix », « état angélique ou primitif », parce qu'il est le retour à la condition première de l'homme, « état de la prière pure », c'est-à-dire de la prière « au-dessus des formes et de toute pensée » (cf *De oratione* 55-57; trad. et commentaire de I. Hausherr, RAM, t. 15, 1934, p. 86-87).

Avant Évagre, Clément d'Alexandrie (vers 150-216) avait déjà utilisé le mot ἕξις pour exprimer l'état de la contemplation gnostique, sans image ni discours (*Stromates* VII, 7, 44, PG 9, 468a; VII, 11, 62, 488a; VII, 14, 86, 521a).

Avant lui, Platon, dans ses derniers dialogues (*Timée* 42d, 47e; *Philèbe* 11d, 32e, 41c, 48c, 62a; *Lois* 791a, 792d), avait

aussi défini la béatitude comme une ἕξις de l'âme : un *état* de contemplation, et un état *actif*, selon A.-J. Festugière :

Il me paraît certain que ἕξις n'a pas seulement ici le sens restreint de « puissance que l'on possède, mais qui n'est pas actuellement en acte », comme chez le Stagirite. L'ἕξις du *Philèbe* suppose une χρῆσις; elle équivaut à l'ἐνέργεια d'Aristote, cf Burnet, *ad Eth. Nic.*, IX, 13, 1153b 10. En effet, cette ἕξις sera définie une φρόνησις, un acte de pensée théorétique ordonné à l'objet le plus vrai. Elle s'identifie à la contemplation qui est, à coup sûr, activité, et même le *summum* de l'activité (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 2e éd., 1950, p. 292, note 8).

Au 7e siècle, Maxime le confesseur reprendra à peu près sans changement la notion évagrienne de l'« état d'oraison » : « On dit, écrira-t-il, et c'est aussi sa propre pensée, que le suprême *état* de la prière est celui dans lequel l'esprit, dépassant la chair et le monde, se trouve dans la prière entièrement immatériel et sans forme ». Τὴν τῆς προσευχῆς ἀκροτάτην κατάστασιν, ταύτην εἶναι λέγουσι, τὸ ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενέσθαι τὸν νοῦν, καὶ ἄϋλον πάντη καὶ ἀνείδεον ἐν τῷ προσεύχεσθαι (*De charitate* II, 61, PG 90, 1003c; cf M. Viller, *loco cit.*, p. 250).

Au 5e siècle, Cassien avait employé aussi l'expression : *orationis status* (*Collationes* X, 14, PL 49, 842a), mais en un sens moins technique, moins purement intellectuel et plus accessible à tout chrétien. Chez lui, l' « état d'oraison », c'est simplement l'état de l'âme fixée en Dieu par un constant souvenir de Dieu, alimenté de formules brèves et ardentes, nos modernes oraisons jaculatoires.

S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, coll. Studia anselmiana 5, Rome, 1936. — G. Békés, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, coll. Studia anselmiana 14, Rome, 1942. — L. Th. A. Lorié, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii*, coll. Latinitas christianiorum primaeva 11, Nimègue, 1955. — DS : G. Bardy, Apatheia, t. 1, col. 727-746; M. Olphe-Galliard, Cassien, t. 2, col. 214-276; J. Lebreton, Clément d'Alexandrie, col. 950-961; J. Lemaître, Contemplation : « Mystique catastatique ou mystique de la lumière », col. 1830-1855.

3. **Théologie scolastique.** — Saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot et plusieurs autres parmi les auteurs scolastiques utilisent le terme *état*. Chez saint Bonaventure, il signifie habituellement une condition stable de vie :

Status conjugalis et virginalis, saecularis et religiosus (*In* IV *Sent.* d. 37 a. 1. q. 2 concl. et ad 1), *status viae et patriae* (*In* II *Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 sed contra 6), *status viatoris, status comprehensoris* (*In* III *Sent.* d. 12 a. 2 q. 1 ad 4), *status gloriae, miseriae, innocentiae* (*In* II *Sent.* d. 17 a. 2 q. 3 concl.); pour bien faire voir l'élément de stabilité nécessaire au concept d'*état*, Bonaventure note à propos du purgatoire : « Posset etiam dici quod poena purgatoria non dicit statum, sed magis transitum de statu in statum » (*In* IV *Sent.* d. 20 p. 1 art. un. q. 1 ad 6).

Plus tard, chez Jean Duns Scot, on trouvera une définition plus personnelle du mot *état* appliqué à la condition humaine. *État* se dira par opposition à *nature*, et en relation avec les lois de la divine Sagesse : « Status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata » (*Opus Oxoniense* I d. 3 q. 3 art. ult.). Ainsi, par exemple, l'intellect humain serait condamné au mode abstractif de connaître, non par nature, à cause de sa présence dans un corps, mais *propter statum aliquem*, en raison d'un certain état dépendant de la libre volonté de Dieu (cf É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 61 svv).

Originellement toutefois, le vocable *status* possède une signification juridique et profane. C'est au 12e siècle, avec l'évolution des conditions sociales, que l'usage s'en est multiplié. Souvent synonyme d'*ordo*, il n'en retient cependant pas la nuance sacrée : l'idée d'une condition stable s'y affirme plus que celle de la conformité au plan divin (cf M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 241-242).

Analysons ce mot dans l'œuvre de saint Thomas; nous y découvrirons d'utiles précisions. En son sens matériel et premier, le mot *état* désigne le prédicament *situs* et exige deux conditions : la connaturalité et une certaine immobilité. « L'état *(status)*, au sens propre, c'est une position particulière, quamdam positionis differentiam, non pas quelconque, mais conforme à la nature de l'homme et avec une certaine stabilité, secundum modum suae naturae, quasi in quadam immobilitate » (2a 2ae q. 183 a. 1). Appliqué à la vie spirituelle et morale, le concept d'*état* requiert les mêmes conditions; mais, sur ce plan, la connaturalité peut se réaliser soit par mode positif *(status gratiae)*, soit par mode négatif *(status peccati)*. Toutefois, le mode le plus parfait est le premier, et à ce sujet Fr. Suarez notera : « [Status peccati] videri autem potest deficere a ratione status, quia in eo potius homo jacet quam stet, quia in eo non habet positionem (ut sic dicam) secundum naturam, sed contra illam » (*De statu perfectionis*, lib. I, c. 1, n. 11, éd. Vivès, t. 15, Paris, 1859, p. 5). Saint Thomas prend chez Gratien (*Decretum*, causa II q. 6 c. 40; cf 2a 2ae q. 183 a. 1 sed contra; *Quodlibetum* III q. 6 a. 17) la notion d'état qu'il applique à la vie spirituelle; il en conserve l'élément fondamental : condition d'esclave et condition d'homme libre, — analogie qui avait déjà servi à saint Paul (*Rom.* 6, 20-22) —, puis il conclut qu'il en est de même dans la vie spirituelle.

Pour le droit civil, l'exclusion du sénat ne représente pas la perte d'un état *(status)* mais d'une dignité. Il semble donc que cela seul intéresse l'état d'un homme *(statum hominis)* qui regarde l'obligation de la personne même, suivant qu'elle est maîtresse d'elle-même ou qu'elle dépend d'autrui. Encore faut-il que ce soit à titre permanent et non pas pour quelque raison futile ou passagère. C'est dire qu'il s'agit de liberté ou de servitude. La notion d'état *(status)* est donc corrélative à celles de liberté ou de servitude, soit dans l'ordre spirituel soit dans l'ordre civil (2a 2ae q. 183 a. 1).

Ainsi, dans la pensée du docteur angélique, *état* signifie essentiellement quelque chose de stable, de permanent, de dynamique, qui affecte la condition de la personne humaine. Et ce qui affecte le plus profondément la condition de la personne humaine, sur le plan spirituel, c'est ou bien la servitude du péché, « cum aliquis ex habitu peccati ad malum inclinatur », ou bien la liberté à l'égard du péché, « cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur, [sed e contra] ex habitu justitiae ad bonum inclinatur » (q. 183 a. 4). En conséquence, les états spirituels premiers seront l' « état de grâce », qui constitue l'état de la vraie liberté, et l' « état de péché », qui est l'état d'une authentique servitude « contra naturalem rationem » *(ibidem)*.

Poursuivant son analyse, saint Thomas distingue ensuite le concept d'*état* de celui d'*office* et de *degré* : l'office se dit par rapport à l'acte, à la fonction qu'on doit remplir; le degré concerne proprement l'ordre de supériorité et d'infériorité; tandis qu'à l'état correspond formellement l'aspect d'immobilité dans la condition de la personne.

« L'office se rapporte à l'acte. Le grade évoque l'idée de supériorité et d'infériorité. L'état requiert l'immobilité dans

la condition de la personne, ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae » (q. 183 a. 1 ad 3).

P.-M. Passerini fait remarquer ici que la division par *états* tient compte elle-même d'une certaine activité ou opération, mais qu'elle considère cette activité *sub ratione boni operantis* : « status etiam distinguuntur per hoc quod homines ad opera vitae activae vel contemplativae immobiliter deputantur; sed respiciunt opera ut sunt perfectiones operantis ». Au contraire, la division par *offices* se fonde toujours sur une activité accomplie en faveur du prochain : « actiones pertinent ad officium ut respiciunt bonum aliorum. Sic judex respicit actionem ut est bonum Reipublicae... et doctor deputatur ad docendum alios » (*De hominum statibus et officiis inspectiones morales*, Rome, 1663, in 2ª 2ae q. 183 a. 3 n. 8).

Enfin, en relation avec la perfection de la vie spirituelle, on fera une nouvelle distinction entre *état interne* et *état externe* :

L'état *(status)* enferme à proprement parler l'idée de condition libre ou serve. Or, dans l'homme, la liberté ou la servitude spirituelles se peuvent présenter sous deux formes, l'une intérieure, l'autre extérieure. « Les hommes, est-il écrit (1 *Rois* 16, 7), ne voient que ce qui paraît au dehors, tandis que Dieu regarde le cœur ». Aussi la disposition intérieure de l'homme détermine-t-elle un état spirituel (secundum interiorem hominis dispositionem [accipitur *conditio* [*spiritualis* [*status* in homine) à l'égard du jugement de Dieu, tandis que ses actes extérieurs lui valent de posséder un état spirituel *(spiritualis status)* devant l'Église (2ª 2ae q. 184 a. 4).

L'état de perfection externe se divisera en deux classes : *status perfectionis acquirendae*, par exemple l'état religieux, et *status perfectionis acquisitae et communicandae*, tel l'état épiscopal (cf Suarez, *op. cit.*, lib. I, c. 14, t. 15, p. 67-71). L'état de perfection interne se divisera aussi, mais en trois classes, selon les trois degrés de la charité :

Dans ce service de justice ou du péché l'homme s'engage par sa propre manière d'agir... Dans toute entreprise humaine, l'on est fondé à distinguer le commencement, le milieu et la fin. Donc dans l'état de servitude et de liberté spirituelles (*status spiritualis* servitutis et libertatis) aussi, nous distinguerons : le commencement, auquel appartient l'état des commençants *(status incipientium)*, le milieu, auquel appartient l'état des progressants *(status proficientium)* et le terme, auquel appartient l'état des parfaits *(status perfectorum)* (2ª 2ae q. 183 a. 4; cf q. 24 a. 9).

Sur quoi Cajetan ajoute que seul le dernier état, celui des parfaits, réalise pleinement la notion d'état :

Status tam incipientium quam proficientium non nisi imperfecte habet rationem status; et propterea non est mirum si uterque deficiat a propria ratione status. Sunt enim hi status in genere status sicut formae] in embryonem succedentes sunt in genere viventium. Non enim sunt velut species de per se, sed ut viae ad aliud. Et similiter status incipientium et proficientium, ut ipsa eorum nomina ostendunt, viam ad aliud, hoc est ad perfectionem, seu perfectionis statum, significant (In 2ª 2ae q. 183 a. 1 n. 3).

Les états inférieurs constituent donc beaucoup plus des *degrés* que des *états*, l'immobilité, la stabilité propre à la parfaite liberté chrétienne n'étant atteinte qu'à l'ultime degré de la charité.

L. Schütz, *Thomas-Lexikon*, Paderborn et New York, 1895, p. 772-775, *Status*. — R. J. Deferrari, *A lexicon of St. Thomas Aquinas*, fasc. 5, Washington, 1949, p. 1052-1053, *Status*.

J.-A. Robillard, *Sur la notion de condition (status) en S. Thomas*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 25, 1936, p. 104-107. — J.-M. Aubert, *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, coll. Bibliothèque thomiste 30, Paris, 1955, p. 28-31.

4. **Aux 16e et 17e siècles.** — Sous la plume des spirituels modernes, le mot *état* revient quasi continuellement, et cela s'explique, en partie du moins, par le caractère plus réflexe de leur spiritualité. S'analysant eux-mêmes ou dirigeant de très près certaines âmes dans leur marche vers Dieu, ils ont besoin d'un mot commode, universel, élastique même et susceptible de nombreuses nuances, qui puisse exprimer les dispositions intérieures d'une âme aux différents stades de sa montée spirituelle. Ce mot se présente de lui-même à leur esprit, c'est le vocable *état*. Qu'on lise, par exemple, pour s'en convaincre, quelques pages des *Œuvres spirituelles de Monsieur de Bernières Louvigni* (Paris, 1670), on y récoltera en grande abondance des formules comme celles-ci : « état de peines et de ténèbres », « état d'anéantissement », « état de souffrance », « état de pur amour », « état d'exil », « état de désoccupation des créatures », « état de simplicité », « état de stupidité et de destitution d'esprit », etc. Le sens est clair; il s'agit d'une disposition de l'âme d'une certaine durée, qui donne à la vie intérieure une teinte particulière, aussi longtemps qu'elle persiste.

L'élément de permanence semble donc être le plus fondamental : pour qu'il y ait *état*, la disposition doit tqujours être d'une certaine durée. Les états, affirmera J.-J. Surin, sont « des choses stables et permanentes » (*Catéchisme spirituel*, t. 1, Paris, 1663, p. 185). On a même vu dans cette notion d'état-disposition permanente une explication possible des « renouvellements » saint-cyraniens. La conversion du pécheur devant être, pour Saint-Cyran, le passage de soi définitif de l'état de péché à l'état de grâce, il conviendrait, pour atteindre ce but, qu'on réduise d'abord le pécheur à un véritable *état de pénitent*;

et cela, « en le retirant pour quelque temps de l'usage des sacrements, spécialement de la communion, pour lui faire toucher le fond de sa misère et provoquer en lui le choc psychologique où se consommera la rupture avec sa vie passée. Après quoi, le pénitent sera réconcilié par l'absolution et reprendra l'usage des sacrements, tout en continuant à donner à sa vie un caractère de pénitence, qui préservera les grâces reçues et assurera la permanence de cette ferveur en jugulant la concupiscence » (L. Cognet, *La spiritualité française au* XVIIe *siècle*, Paris, 1949, p. 99-100).

Plusieurs auteurs ajoutent à l'élément de durée, dans la notion d'état spirituel, celui de progrès d'un état par rapport à l'autre. Alors, *état* devient à peu près synonyme de *degré* (par exemple, Noël Courbon, *Instructions familières sur l'oraison mentale*, Paris, 1685), ou de *vie* ou *voie* (par exemple, J.-B. Rousseau, *Avis sur les différents états de l'oraison mentale*, Paris, 1710), ou de *demeure*, comme dans ce texte de J. Surin : « Il faut se figurer qu'il y a dans l'âme, comme dans un palais, divers appartements ou étages, dont les uns sont plus profonds et plus intérieurs que les autres. Ce sont, en effet, divers états ou dispositions permanentes, selon les diverses facultés de l'âme ou l'étendue d'une même faculté » (*Dialogues spirituels*, t. 2, Paris, 1704, livre 3, ch. 9, p. 193-194).

Si l'on veut pénétrer profondément le concept d'*état spirituel*, chez les modernes, il faut aller plus avant et l'étudier chez les auteurs où son emploi est vraiment caractéristique : Bérulle, Marie de l'Incarnation, l'ursuline, Fénelon et Bossuet.

1° *Bérulle et l'école bérullienne.* — Nous n'avons pas à parler, pour eux-mêmes, des « états de Jésus » selon Bérulle, mais nous devons expliquer le sens bérullien

du mot *état* en des expressions comme celles-ci : « prier par état », « adorer Dieu par état », « adhérer à lui par état ». Voir *infra*, col. 1403-1406.

La théorie bérullienne des *états*, on le sait aujourd'hui, ne fut pas créée de toutes pièces par le fondateur de l'Oratoire. J. Huijben la retrouve, sans le nom, dans la *Perle évangélique* et, à travers cet ouvrage, dans la mystique médiévale des Pays-Bas et du Rhin, et jusque dans la scolastique (*Aux sources de la spiritualité française du* XVII^e^ *siècle*, VSS, mai 1931, p. 115). Pour sa part, H. Bremond la voit intimement liée à la doctrine salésienne de la *fine pointe* de l'âme, l'*état* n'étant autre chose que l'activité propre de la *fine pointe* (t. 7, 1928, p. 127-139).

Bérulle enseigne qu'il y a deux voies, deux façons d'honorer Dieu, l'une par action et l'autre par état. La seconde est plus noble, plus spirituelle et plus parfaite que la première, car elle est permanente et plus profonde (cf *Grandeurs de Jésus*, disc. XI, § 5, dans *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 362; *Opuscules de piété*, n. 72, col. 1062). Qu'est-ce à dire honorer Dieu, ou Jésus, par état? Saint Jean Eudes, disciple de Bérulle, répond :

> Par état, c'est-à-dire, lorsque nous honorons les mystères de Jésus non seulement par quelques actions extérieures, ou quelques actes intérieurs qui sont passagers, mais lorsque nous sommes dans un état qui est stable et permanent, et qui de soi-même va continuellement honorant quelque état et mystère de Jésus. Par exemple, si vous êtes dans un état de pauvreté intérieure ou extérieure, et que vous portiez cet état avec patience et soumission à Dieu, vous honorez par état la pauvreté de Jésus, c'est-à-dire que vous êtes dans un état qui de soi va continuellement honorant l'état de pauvreté dans lequel Jésus a été réduit volontairement, pendant qu'il était en la terre (*Le royaume de Jésus*, 3^e^ p., § 8, dans *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, 1924, p. 330).

On le voit, *état* ici ne signifie pas inertie ou passivité pure, mais une attitude persistante au fond de l'âme, qui s'exprime à certains moments par un acte très simple de patience, de soumission à Dieu, d'adhésion à sa volonté. « Pendant que nos facultés, c'est-à-dire, pendant que la surface de l'âme, écrit H. Bremond, paraît à peu près immobile, ce qu'il y a chez nous de plus nous-mêmes, de plus vivant, agit avec une intensité d'autant plus grande qu'elle est plus paisible. Les quelques *actes* qui restent nécessaires, — et qui relèvent de l'ascèse —, ont uniquement pour but de mettre en branle, d'entraîner, puis d'entretenir et au besoin de renouveler ces activités meilleures » (t. 3, 1921, p. 147). Et c'est dans le même sens que Fr. Bourgoing parle de l'*état de servitude*, idéal du bérullisme :

> L'état de servitude est 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 toute 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. Il faut remarquer que par cette disposition l'on ne donne pas seulement les fruits, mais le fonds; non seulement les accidents, mais la substance; non seulement les actions, les paroles et les souffrances, mais aussi l'être, l'essence et l'intime de l'âme; que ce n'est pas une oblation préparatoire, mais une donation parfaite et entière (préface aux *Œuvres complètes de Bérulle*, col. 87-88).

L'état bérullien ainsi présenté, Cl. Taveau le qualifie d' « état psychologique ». Il constitue, selon lui, une « disposition permanente », un « potentiel d'énergie », qui serait à l'acte à peu près ce qu'est l'*habitus* à l'égard de l'action (*Le cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*, Paris, 1933, p. 109). Il est dit « psychologique » par opposition à un autre genre d'état bérullien, non plus dans l'ordre de l'*habitus* ou de l'agir, mais dans celui de l'être, l' « état ontologique » (p. 111-113),

> car, comme l'enseigne encore Bérulle, « tout ce qui est procédant de Dieu regarde Dieu et rend honneur à Dieu... Ainsi l'ordre des séraphins adore par son état séraphique, qui est un état d'amour, l'amour increé dont il est émané. Ainsi l'ordre des chérubins adore par son état, qui est un état de lumière, la lumière increée dont il est issu... Ainsi l'être et la vie des choses existantes et vivantes adore l'être et la vie de Dieu, qui est sa cause et son principe ».
>
> Et Bérulle précise : « Nous parlons d'une adoration qui est par état, et non par action; d'une adoration qui n'est pas simplement émanante des facultés de l'esprit, et dépendante de ses pensées; mais qui est solide, permanente et indépendante des puissances et des actions, et qui est vivement imprimée dans le fond de l'être créé et dans la condition de son état » (*Grandeurs de Jésus*, disc. XI, § 5-6, col. 362-363; cf *Opuscules de piété*, n. 148, col. 1191).

En somme, c'est ici l'illustration du verset du psaume 18 *Caeli enarrant gloriam Dei*. Toute créature, par son être même de créature, par son *état* de créature, est une louange à Dieu. Certes, dans la créature raisonnable, cet état ontologique d'adoration en appelle un autre, psychologique et moral; il est à la base du parfait état de servitude décrit par Bourgoing. Ici, seul nous intéresse ce dernier état, psychologique et moral. A son sujet naît un problème d'importance, qu'on soupçonne déjà et qu'il faut maintenant clairement poser. Cet état est-il pur *habitus*, pure puissance, ou constitue-t-il déjà par lui-même une certaine activité? H. Bremond affirme sans hésiter :

> Les vrais « états » sont « agissants ». Opposition non pas entre activité et passivité; mais entre deux ordres d'activité (t. 7, p. 132, note 1). Il ne s'agit donc pas, comme les anti-mystiques s'obstinent à le croire, d'opposer le repos à l'action; mais un mode d'activité à un autre; l'activité intense, mais sans actes, solide, massive, continue, des états, aux actes intermittents et successifs des puissances. Ce qui n'est du reste qu'une nouvelle façon moins métaphorique, plus profonde, me semble-t-il, et en même temps plus lumineuse, d'opposer la fine pointe ou cime de l'âme aux activités de surface. Les états se forment à la fine pointe, ils sont les attitudes de la fine pointe (p. 133).

Dans le même sens, M.-M. Gorce écrit, au sujet de la théorie de l'abandon chez Alexandre Piny (1639-1709), qu'il ne s'agit pas là « d'une oisiveté mais d'une activité supérieure ». Puis il ajoute : « Cet *état* reste un *acte* » (DTC, t. 12, 1935, col. 2121). Sur quoi M. Olphe-Galliard fait remarquer : « Ne choquera-t-il pas les esprits quelque peu sensibles à la rigueur des termes?.. Les mystiques sentent des choses qu'un vocabulaire trop précis risque parfois de rendre complètement inintelligibles » (RAM, t. 15, 1934, p. 322). Qu'on se rappelle les commentaires précédents sur Évagre, sur Platon, et l'on verra que le problème est ancien et très réel. A.-J. Festugière insistait pour traduire l'ἕξις de Platon, un état *actif*; I. Hausherr affirmait que, de quelque façon, l'état de prière évagrien « mérite le nom de prière par lui-même », qu'il constitue une sorte de « prière implicite », qu'il est « comme un acte *primus proximus*, toujours prompt à devenir prière explicite » (RAM, t. 32, 1956, p. 42-43); et même à propos de

l'état thomiste, J.-M. Aubert note que l'immobilité dont il est question « n'a rien de statique, mais qu'elle est avant tout dynamique, orientation permanente de la vie, tension spirituelle même » (*op. cit.*, p. 30).

A ce problème, J. Huijben suggère timidement une solution : peut-être l'état serait-il une activité de la *voluntas ut natura*, de la *simplex intelligentia*, du *mens*? Puis il finit par dire qu'après tout, « même chez Bérulle, il n'est pas toujours facile de discerner si par *état* il entend un *habitus* ou bien une activité proprement dite, quoique réduite à sa plus simple expression » (*art. cité*, p. 115, note 2). Cf A. Molien, *Le cardinal de Bérulle*, t. 1, Paris, 1947, p. 177-188; Art. Bérulle, DS, t. 1, col. 1539-1581.

2° *Marie de l'Incarnation, l'ursuline* (1599-1672). — La célèbre mystique missionnaire aidera-t-elle à éclairer ce problème? Certains la rattachent à la famille spirituelle de Bérulle. Comme lui, elle place le sommet de la vie d'oraison dans l'état de servitude, ou « état de victime et vraie pauvreté spirituelle et substantielle » (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris-Québec, 1930, p. 452); comme lui, elle a sa vie toute centrée sur le Verbe incarné; comme lui encore, elle a connu ce don d'oraison qui consiste en « une liaison à Notre-Seigneur Jésus-Christ touchant ses sacrés mystères » (p. 190). Elle parle aussi, comme Bérulle, des « états de cet adorable Maître » (t. 4, 1939, p. 257). Et pourtant, chez elle, là où l'emploi du mot *état* est le plus caractéristique, c'est dans la division de sa propre vie intérieure en treize états d'oraison. *État* ici possède une signification plus vaste, plus organique que chez Bérulle. Il s'agit encore de dispositions psychologiques et morales permanentes, mais qui constituent en même temps de vrais degrés de vie spirituelle : ce qu'on ne rencontre pas chez le fondateur de l'Oratoire.

D'où vient à Marie de l'Incarnation cette formule : « état d'oraison »? Il serait bien difficile de le dire. Elle-même semble l'employer spontanément, sans l'avoir cherchée ni avoir réfléchi de façon particulière sur elle.

Voici par exemple ce qu'elle écrit au sujet de la composition de la *Relation* autobiographique de 1654 : « Faisant mes exercices spirituels depuis l'Ascension jusqu'à la Pentecôte, dans les réflexions que je faisais sur moi-même j'eus des vues fort particulières touchant les *états d'oraison et de grâce* que la divine Majesté m'a communiqués depuis que j'ai l'usage de raison ».

Ensuite, sur l'ordre de Jérôme Lallemant, son directeur, elle demande à Notre-Seigneur ce qu'il veut d'elle avant qu'elle ne meure : « Après avoir fait ma prière par obéissance, je n'eus que deux vues : la première de m'offrir en holocauste à la divine Majesté pour être consumée en la façon qu'il le voudrait ordonner pour tout ce désolé pays [le Canada]; et l'autre, que j'eusse à rédiger par écrit la conduite qu'elle avait tenue sur moi depuis qu'elle m'avait appelée à la vie intérieure » (lettre à son fils, 26 octobre 1653, dans *Lettres de Marie de l'Incarnation*, éd. Richaudeau, t. 2, Tournai-Paris, 1876, p. 28-29).

Dans une lettre subséquente, du 9 août 1664, à son fils, la mère de l'Incarnation accole ensemble les mots *états* et *expériences* : « Vous penserez peut-être qu'il y a peu d'écrits pour tant d'années de vie spirituelle, pendant lesquelles la divine Bonté m'a fait passer par beaucoup d'états et d'expériences » (p. 44).

Déjà nous pouvons relever le caractère passif ou mystique de l'état d'oraison chez l'ursuline : c'est Dieu qui « communique » à l'âme ces états, ils sont effets de « la conduite de Dieu sur elle ». Et ce caractère apparaît encore plus clairement si nous parcourons l'*index* qu'elle a rédigé elle-même de ses treize états :

« Premier état d'oraison, par lequel Dieu fait perdre à l'âme l'affection des choses vaines... Second état d'oraison.., par lequel Dieu illumine l'âme, lui faisant voir la difformité de sa vie passée... Troisième état d'oraison, par lequel Dieu lui donne un esprit de pénitence intérieure et extérieure extraordinaire... Septième état d'oraison, par lequel la très sainte Trinité se découvre de nouveau à l'âme... Huitième état d'oraison, où est compris ce que Dieu opère en l'âme dans ce nouvel état de vie... » (lettre du 26 octobre 1653, p. 33-39).

A plusieurs reprises, on a tenté de définir ce que la mère de l'Incarnation entend par « état d'oraison ». Claude Martin, son fils, dit que ce sont des « dispositions différentes », qui se succèdent « les unes aux autres » et « tendent toujours à un plus haut degré de pureté et de perfection » (*La vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1677, p. 704; cité par A. Jamet, *Écrits*, t. 1, 1929, p. 38). A. Jamet reconnaît à son tour ce caractère de progression : « Chacun d'eux, écrit-il, marque un progrès sur celui qui l'a précédé; ils sont en ascension constante et nécessaire » (*Écrits*, t. 4, p. 149, note 23). Auparavant il avait noté l'aspect de permanence des états, par opposition à la discontinuité des grâces et faits extraordinaires : « Elle a le sentiment que sa vie spirituelle est beaucoup plus une suite d'*états*, qu'une suite de grâces et de faits extraordinaires » (t. 2, p. 132). En 1935, M.-T.-L. Penido proposera la définition suivante : « L'*état* est un ensemble très complexe, mais très organisé, d'éléments psychiques, se développant pendant une période parfois longue, et donnant à la vie mentale une coloration très particulière » (*La conscience religieuse*, Paris, p. 197, note 35). Enfin, Paul Renaudin résume le tout dans cette simple formule : « Un état d'oraison, pour Marie, c'est l'ensemble des dispositions où se trouve son âme pendant une période de sa vie, sous l'action de l'Esprit Saint » (*Marie de l'Incarnation, Ursuline*, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1942, p. 29). Puis il ajoute trois remarques : 1) Le chiffre treize, chez Marie de l'Incarnation, n'est « ni symbolique, ni arbitraire »; il répond à la réalité, mais à une réalité personnelle, celle de sa propre vie intérieure. 2) « C'est Dieu qui la fait changer d'état ». Elle « y est surtout passive..; elle ne fait, pour sa part, que correspondre, avec fidélité, avec amour, à ces opérations de l'Esprit Saint en son âme ». 3) Ces états correspondent substantiellement aux divisions plus classiques de la vie spirituelle : les sept demeures du *Château de l'âme*, les degrés de la sainte montagne, les trois voies; « c'est le détail seulement qui en est varié par le tempérament d'un chacun ou par sa grâce particulière » *(ibidem)*. Ces observations sont justes : l'état d'oraison, chez l'ursuline, est surtout passif ou mystique; il imprime à l'âme une certaine « coloration » ou manière spéciale de se comporter avec Dieu; il est de durée plus ou moins longue : quelques mois ou quelques années; enfin, il indique une véritable progression dans la vie spirituelle.

Une dernière question reste à voir : cet état, chez la mère de l'Incarnation, signifie-t-il surtout disposition statique ou activité profonde de l'âme? En d'autres termes, *l'état d'oraison* est-il de fait, chez elle, *une oraison par état*? Disons tout de suite qu'elle ne s'est jamais arrêtée à pareille question. Elle ne cherche pas une connaissance métaphysique de la vie intérieure; elle se contente de vivre celle-ci et utilise pour la décrire les mots qui lui paraissent les plus justes et se présen-

tent d'eux-mêmes à son esprit. Toutefois, si nous lisons attentivement ses deux *Relations*, nous découvrons vite que sous sa plume la formule « état d'oraison » signifie une sorte d'oraison à peu près continue, une amoureuse familiarité avec Dieu, qui se poursuit presque sans arrêt au centre de l'âme et va toujours se simplifiant. Cette simplification progressive et les vues particulières de l'Esprit Saint expliquent qu'une même âme doive passer par plusieurs états spirituels ou « façons d'être avec Dieu » (*Écrits*, t. 1, p. 235), avant d'arriver à son état final. Voici deux exemples. Le premier décrit le cantique d'amour que la vénérable chante sans cesse en son cœur, après avoir reçu la grâce du mariage spirituel. C'est au septième état d'oraison.

Mon âme est si habituée à parler ainsi, que même la nuit, en m'éveillant et étant encore à demi-endormie, j'entends ces paroles *au fond* de mon âme : O mon Dieu! ou les autres aspirations que j'ai rapportées ci-dessus [vg O Amour! O grand Amour! Vous êtes tout et je ne suis rien! O mon Dieu, ô mon grand Dieu! soyez béni de toutes langues, soyez aimé de tous les cœurs!] Quelquefois, elles m'éveillent si fort que je suis contrainte de prier mon Bien-Aimé avec toute confiance de me laisser dormir, à cause du besoin que j'ai de repos (*Écrits*, t. 1, p. 222).

Sur quoi dom Claude remarque : « Mais ce qui est encore plus incompréhensible, il y avait des temps auxquels l'entendement et la volonté gardaient le silence, et il semblait que ce fût le *fond* de l'âme qui chantât ce cantique, non qu'il chantât en effet, parce que l'âme ne peut agir que par ses puissances, *mais ses paroles semblaient être tellement imprimées en sa substance*, que sans parler elle disait : « Mon Dieu, mon Dieu, mon grand Dieu! » (*Vie*.., p. 131-132, cité dans *Écrits*, t. 1, p. 222).

Le second exemple concerne le treizième et dernier état d'oraison, alors que toute la vie de l'ursuline, son zèle comme sa prière, est devenue d'une extrême simplicité :

La volonté ayant perdu son amoureuse activité, l'âme dans son unité et dans son centre, demeure, *dans un amour actuel*, dans les embrassements de l'Époux, le suradorable Verbe Incarné. *Cet état est un respir doux et amoureux qui ne finit point.* C'est un commerce d'esprit à esprit et d'esprit dans l'esprit, je ne puis autrement m'exprimer, qui fait que les paroles de saint Paul se vérifient, lorsqu'il dit : « Jésus-Christ est ma vie et ma vie est Jésus-Christ. Ce n'est pas moi qui vis, mais Jésus-Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20)... Mon âme expérimente qu'étant dans l'intime union avec lui [le Verbe Incarné], elle en est de même avec le Père Éternel et le Saint-Esprit... *Et je suis sans cesse dans ce divin commerce*, d'une façon et manière si délicate, simple et intense, qu'elle ne peut porter l'expression. *Ce n'est pas un acte, ce n'est pas un respir, c'est un air si doux dans le centre de l'âme* où est la demeure de Dieu, que, comme j'ai déjà dit, je ne puis trouver de termes pour m'exprimer (*Écrits*, t. 2, p. 459-463).

Ce texte est de 1654. A la fin de sa vie, en 1670, puis en 1671, Marie de l'Incarnation décrira encore cet état final, et avec des expressions à peu près semblables.

Avec tout cela Dieu fait compatir avec cet état [de pauvreté intérieure] celui d'union qui me tient liée à sa divine Majesté depuis plusieurs années, *sans en sortir un seul moment*. Si les affaires, soit nécessaires, soit indifférentes, font passer quelques objets dans l'imagination, ce ne sont que de petits nuages semblables à ceux qui passent sous le soleil, et qui n'en ôtent la vue que pour quelque petit moment, le laissant aussitôt en son même jour. Et encore, durant cet espace, Dieu luit au fond de l'âme, qui est comme dans l'attente, ainsi qu'une personne qu'on interrompt lorsqu'elle parle à une autre, et qui a néanmoins la vue de celui à qui elle parlait. Elle est comme l'attendant en silence, puis elle retourne dans son intime union. Soit qu'elle se trouve à la psalmodie, soit qu'elle examine ses fautes et ses actions, ou qu'elle fasse quoi que ce soit, *tout va d'un même air, c'est-à-dire que l'âme n'interrompt point son amour actuel*. Voilà un petit crayon de la disposition où cette âme demeure *par état*; et c'est sa grâce prédominante (lettre au P. Poncet, 17 septembre 1670, dans *Lettres*, t. 2, p. 462; cf p. 472-474, 517-520).

Ainsi, pour la grande ursuline, l'état d'oraison n'est à proprement parler ni un *habitus* ni un acte, au sens vulgaire du mot, mais une façon mystique, permanente comme l'*habitus* et quasi toujours en éveil comme l'acte le plus vivant, d'être avec Dieu dans le centre de l'âme; c'est, à son sommet, un amour très simple et toujours actuel, une sorte de respir intérieur qui ne finit point.

Quelques années plus tard, le fils de la vénérable, Claude Martin, donnera lui aussi de l'oraison de simplicité une définition presque identique :

Et, pour dire en un mot ce que c'est que l'oraison [de simplicité], c'est une vue de Dieu simple, douce, amoureuse, qui ne passe pas en un moment, — comme font les actes de foi, d'amour, d'humilité que nous faisons quelquefois, — mais qui se soutient et qui dure habituellement pendant l'oraison, et même plus longtemps. Elle n'est ni un pur acte, ni une pure habitude. Elle est un acte et une habitude tout ensemble : un acte, parce que c'est une pensée de l'entendement et un amour de la volonté; et une habitude, parce qu'elle ne passe point. Pour tout dire en un mot, c'est une union actuelle et habituelle, tout ensemble de l'entendement et de la volonté, avec Dieu (*Conférences ascétiques*, éd. R.-J. Hesbert, t. 1, Paris, 1956, conférence 8, p. 127).

Toutefois, en ce passage, Claude ne mentionne pas le mot *état*.

H. Bremond, t. 6, 1922, p. 137-176. — J. Klein, *L'itinéraire mystique de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1938. — F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954; *L'itinéraire spirituel de Marie de l'Incarnation*, VS, t. 92, 1955, p. 618-643. — M. Aloysius Gonzaga L'Heureux, *The mystical vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and its problems*, Washington, 1956.

3° *Bossuet et Fénelon.* — La querelle sur le quiétisme, qui met en présence deux mentalités bien différentes, permet de constater à nouveau l'extrême complexité de la notion d'*état*, « terme sur lequel on fait tant d'efforts inutiles et de subtilités », gémit Mme Guyon (*Les Justifications de Mad. J. M. B. de la Mothe Guion écrites par elle-même*, t. 3, Cologne, 1720, p. 345). Pourtant elle-même y a sa large part de responsabilité. Elle utilise le mot en des sens qui lui attirent, et avec raison, les censures de Bossuet. Tantôt en effet, ce qu'elle voit dans l'*état*, — il s'agit ici, comme en toute cette question, de l'état passif —, c'est une totale immobilité :

Les communications divines sont souvent passagères et courtes; elles vont, elles viennent; Dieu les donne, il les ôte. Ce n'est point là l'état. L'état, c'est l'immobilité de l'âme toujours pure et détachée de tout ce qui n'est pas Dieu, toujours également tranquille, soit que l'esprit souffle ou ne souffle pas pour les communications distinctes, toujours fidèlement passive pour se prêter à toutes les opérations divines. Voilà l'état (p. 349).

Ailleurs, elle semble assimiler l'*état* à une sorte d'acte continu. Par exemple, il suffit, selon elle, que l'âme se donne une fois à Dieu, pour que son acte subsiste toujours, tant que dure sa conversion :

L'âme ne doit pas se mettre en peine de chercher cet acte pour le former, parce qu'il subsiste; elle trouve même qu'elle se tire de son état sous prétexte de le chercher, ce qu'elle ne doit jamais faire, puisqu'il subsiste en habitude, et qu'alors

elle est dans la conversion et dans un amour habituel (*Moyen court*, ch. 22, cité par J.-B. Bossuet, *Instruction sur les estats d'oraison*, liv. I, § 25, Paris, 1697, p. 31).

L'évêque de Meaux n'a jamais pu accepter pareil langage. Une immobilité sans acte est à ses yeux une pure oisiveté. « Mais quelle perfection espérez-vous dans la cessation de tant d'excellents actes de la demande, de la confiance, de l'action de grâces?.. L'excuse de l'impuissance n'est pas recevable..; celle du rassasiement... est une erreur : on ne voit rien de semblable dans l'Écriture, ni dans la tradition, ni dans les exemples approuvés » (lettre à M^me^ Guyon, 4 mars 1694, dans *Correspondance*, éd. Urbain et Levesque, t. 6, Paris, 1912, p. 177).

Quant à la possibilité d'un acte qui dure toujours, d'un *acte* qui soit un *état*, Bossuet voit là une erreur identique à celle de J. Falconi, qui voulait « mettre la perfection de cette vie dans un acte qui ne convient qu'à la vie future » : l'acte continué de contemplation et d'amour, en quoi consiste la vie des bienheureux esprits (*Instruction sur les estats d'oraison*, liv. I, § 20, p. 26).

Si l'on voulait dire seulement, comme l'enseigne la philosophie, que souvent par un seul acte très fort on produit une habitude, on ne dirait rien que de commun, mais on veut que *l'acte subsiste*; et encore qu'il y ait beaucoup d'ignorance à croire qu'il subsiste en habitude, puisque l'acte et l'habitude sont choses distinctes, on ne laisse pas d'assurer que *cet amour* qu'on nomme *habituel*, est à la fois actuel, puisque c'est un acte (liv. I, § 25, p. 31-32).

Afin de clarifier le problème, le docte évêque apportera donc des définitions précises : « Nous appelons un état d'oraison l'habitude fixe et permanente, qui prépare l'âme à la faire d'une façon plutôt que d'une autre, et lui en donne l'inclination avec la facilité » (liv. VII, § 14, p. 248). Puis il explique, à la lumière de cette formule, que l'oraison passive, brève et de courte durée en elle-même, devient ainsi « fixe et perpétuelle à sa manière », c'est-à-dire dans ses effets, et « compose ce qui s'appelle un état ». De lui-même enfin, ajoute-t-il, cet état « n'est pas méritoire, n'étant pas un acte; mais [il] prépare l'âme à produire facilement, et de plus en plus les actes les plus parfaits » *(ibidem)*.

Fénelon, très intéressé lui-même au débat, reconnaît volontiers chez M^me^ Guyon de dangereuses équivoques de langage; par ailleurs, il trouve que les affirmations de M. de Meaux ne sont pas suffisamment nuancées. Lui aussi, comme Bossuet, condamne cet état qui serait pure immobilité et rejet de toute opération; mais il distingue entre opération et opération, et ne cesse de répéter que « l'état passif... exclut non les actes paisibles et désintéressés, mais seulement *l'activité*, ou les actes inquiets et empressés » (*Explication des maximes des saints*, art. 30, Paris, 1697, p. 209); que « le terme de *passivité* est opposé à celui d'activité seulement, et on ne pourrait l'opposer à celui *d'action* ou *d'actes*, sans jeter les âmes dans une oisiveté intérieure qui serait l'extinction de toute vie chrétienne » (*Instruction pastorale*, 15 septembre 1697, n. 17, dans *Œuvres de Fénelon*, t. 2, Paris, 1848, p. 298); et que c'est pour cette raison qu'il a demandé qu'on ajoutât le 12^e^ des articles d'Issy (cf *Réponse à la Déclaration des trois évêques*, n. 39, *ibidem*, p. 366).

En second lieu, et d'accord avec Bossuet, l'archevêque de Cambrai rejette aussi la possibilité d'un acte continu de contemplation, « acte simple et unique qui est permanent, qui n'a jamais besoin d'être réitéré, et qui subsiste toujours par lui-même, à moins qu'il ne soit révoqué par quelque acte contraire » (*Explication..*, art. 25, p. 182). Entre l'acte parfait de contemplation, qui ne peut être que de courte durée, et l'habitude purement statique par laquelle Bossuet définit l'état d'oraison, Fénelon voit un intermédiaire : « l'oraison perpétuelle recommandée par Jésus-Christ ». Celle-ci est « un état habituel, non entièrement invariable, où les âmes les plus parfaites font toutes leurs actions délibérées en présence de Dieu et pour l'amour de lui » (p. 179). En cet état, l'âme « fait tantôt les actes simples et indistincts qu'on nomme quiétude ou contemplation; tantôt elle fait les actes distincts des vertus convenables à son état. Mais elle fait les uns et les autres d'une manière également passive, c'est-à-dire paisible et désintéressée » (art. 30, p. 209-210). Quant aux actes simples de la quiétude ou contemplation, ils n'ont « rien de miraculeux » :

C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles et si uniformes, qu'ils ne paraissent plus faire qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paraissent plus faire aucun acte, mais un repos de pure union. C'est ce qui fait que saint François de Sales ne veut pas qu'on l'appelle union, de peur d'exprimer un mouvement ou action pour s'unir, mais une simple et pure unité. De là vient que les uns, comme saint François d'Assise dans son grand cantique, ont dit qu'ils ne pouvaient plus faire d'actes; et que d'autres, comme Grégoire Lopez, ont dit qu'ils faisaient un acte continuel pendant toute leur vie. Les uns et les autres, par des expressions qui semblent opposées, veulent dire la même chose. Ils ne font plus d'actes empressés et marqués par une secousse inquiète : ils font des actes si paisibles et si uniformes, que ces actes, quoique très réels, très successifs, et même interrompus, leur paraissent ou un seul acte sans interruption, ou un repos continuel. De là vient qu'on a nommé cette contemplation oraison de silence ou de quiétude; de là vient enfin qu'on l'a appelée passive. A Dieu ne plaise qu'on la nomme jamais ainsi pour en exclure l'action réelle, positive et méritoire du libre arbitre, ni les actes réels et successifs qu'il faut réitérer à chaque moment! Elle n'est appelée passive que pour exclure l'activité ou empressement intéressé des âmes, lorsqu'elles veulent encore s'agiter pour sentir et pour voir leur opération, qui serait moins marquée si elle était plus simple et plus unie (art. 29, p. 201-204).

Ainsi, l'état passif chez Fénelon signifierait quelque chose de plus souple, de plus ample, de plus dynamique que chez Bossuet; il inclurait tous les actes délibérés des âmes parfaites, qu'ils soient actes de quiétude et contemplation ou actes nécessaires des vertus distinctes. En conséquence aussi, cet état, contrairement à celui défini par Bossuet, serait méritoire.

Dans la suite, la définition de Bossuet, parce que plus claire et plus commode, semble assez communément admise. On la retrouve, par exemple, chez Honoré de Sainte-Marie : « Il faut entendre par l'état passif une certaine habitude, ou situation fixe et permanente, qui prépare l'âme spirituelle à contempler d'une façon plutôt que d'une autre, et qui lui en donne l'inclination et la facilité » (*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. 2, Paris, 1708, p. 102-103); chez J.-B. Rousseau l'état passif « consiste dans une disposition habituelle à recevoir l'influence du Saint-Esprit, pour faire oraison d'une manière particulière... Ainsi, l'état passif ne consiste point dans un acte continu. N'étant point un acte, il n'est d'aucun mérite, et il ne rend ni plus saint ni plus vertueux » (*Avis sur les différents états de l'oraison mentale*, Paris, 1710, lettre 20, p. 250-251); et chez plusieurs auteurs contemporains, tel R. Garrigou-

Lagrange : « *État passif* ou mystique. Ces termes désignent soit l'oraison infuse de quelque durée, c'est alors un acte prolongé — [Honoré de Sainte-Marie et Rousseau acceptent aussi cette signification] — soit une facilité à cet acte, une disposition prochaine à recevoir l'illumination du Saint-Esprit, principe de cet acte » (*Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1938, table, p. 863).

Faut-il pour autant rejeter tout à fait la notion fénelonienne? Il ne le semble pas. Moins précise peut-être, mais plus proche du langage et de l'expérience des saints, elle permet, si elle est bien comprise, de saisir certains aspects très réels de la vie profonde des mystiques. Le Bossuet directeur d'âmes, et non plus le controversiste, n'était peut-être pas loin de penser ainsi lorsque, vraisemblablement en 1697, il adressait à sa « première fille », M^me^ d'Albert, cet admirable billet :

Je me suis bien souvenu, ma fille, de l'*état* que vous m'aviez représenté : j'ai même trouvé la lettre. Je me suis souvenu aussi que déjà jusqu'à deux fois vous avez eu de pareilles dispositions, et cela revenait par intervalle, mais faibles d'abord à comparaison de celles-ci, et peu durables : ainsi cet état ne m'a point surpris; vous y pouvez marcher sans crainte. Il ne faut point que mon livre [*Instruction sur les estats d'oraison*] vous en rebute, il est fait pour empêcher que l'on en abuse; mais on ne peut pas empêcher Dieu de tirer les âmes à lui par les voies qu'il veut.

Je vous dirai, comme disait saint François de Sales : Soyez active, passive ou patiente, comme Dieu voudra. *Ce qu'on appelle cessation d'actes n'est après tout qu'une concentration des actes au dedans.* Laissez-vous conduire à Dieu. Tant que je ne vous verrai point indifférente à la damnation, vous ne serez point du nombre des quiétistes que je réprouve. Du reste, l'oraison de quiétude est une oraison en soi vraiment divine; et vous savez bien que loin de la rejeter, j'en ai donné les principes dans les livres VII et VIII. Vivez donc en paix. Notre-Seigneur soit avec vous à jamais (*Correspondance*, t. 8, 1914, p. 227-228).

Fénelon, *Explication des articles d'Issy*, éd. A. Chérel, Paris 1915; *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, éd. P. Dudon, Paris, 1930. — H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910, p. 443-444. — P. de Caussade, *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, evesque de Meaux*, Perpignan, 1741, rééd. par H. Bremond, Paris, 1931.

Conclusion. De ces divers jalons historiques, il semble possible de dégager certaines conclusions, surtout en ce qui concerne les éléments principaux du concept d'*état*.

Le premier élément, et le plus fondamental, est sans contredit celui de *permanence* et de *stabilité*. L'état est essentiellement quelque chose de durable et, quand les auteurs opposent l'*acte* à l'*état*, ils le font formellement sous cet aspect de stabilité, de permanence, et non pas sous l'aspect propre de l'actuation. Cette seconde opposition n'est qu'une conséquence de la première; l'acte terrestre de la créature humaine étant essentiellement passager, on conclut qu'il y a incompatibilité entre acte et état. Ce qui risque parfois d'être fort équivoque, on l'a vu à propos de la querelle du quiétisme.

André Lalande le remarque également dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* : « Cette expression [« état de conscience »] s'applique, dans le langage philosophique courant, à n'importe quel fait psychique conscient (sensation, sentiment, volition). Elle n'est pas heureuse en ce sens, car elle semble impliquer que ces faits n'ont qu'un caractère exclusivement passif et statique. Ce que l'on appelle ordinairement *État de conscience* serait mieux désigné par le terme *Fait de conscience* [= Fait psychique conscient) » (p. 303).

Le second caractère est celui de la *connaturalité* : l'état sera habituellement une manière d'être connaturel, qui ira dans le sens de la perfection du sujet. En grec déjà on peut relever cet aspect : κατάστασις, « collocatio rei in sua sede », ainsi que traduit E. F. Leopold (*Lexicon Graeco-Latinum manuale*, Leipzig, 1911), c'est-à-dire position de la chose en son lieu, là où elle doit être. Saint Thomas inclut cet élément dans sa définition (2^a^ 2^ae^ q. 183 a. 1), citée *supra*, col. 1376.

Un troisième caractère serait peut-être celui de la *passivité*, non pas au sens d'indifférence ou d'inactivité absolue, mais en ce sens que normalement, dans la vie intérieure, l'âme passive, sous la conduite habituelle du Saint-Esprit, est une âme pacifiée, sans agitation, et si calme, si tranquille dans sa manière de se comporter avec Dieu qu'elle laisse au dehors une impression d'immobilité et de permanence. Aussi l'expression « état d'oraison » est-elle réservée de préférence aux états mystiques.

Enfin, s'il s'agit de définir ce qu'on entend par « état d'oraison », il nous semble qu'une formule générale, comme celle suggérée par Marie de l'Incarnation, qui englobe et l'acte et la disposition, est plus juste, plus réaliste qu'une définition trop restreinte, du genre de celle proposée par Bossuet. C'est d'ailleurs à des formules semblables que s'en tient par exemple M. Sandaeus : « *Status*. Interdum hoc nomen significat certum vitae genus firmiter constitutum » (*op. cit.*, p. 335); ou encore : « Aliquando hoc nomine designatur apud mysticos modus aliquis peculiaris, quo in via mystica, ac contemplationis exercitio versatur anima » (p. 336).

On peut ajouter comme supplément bibliographique, aux ouvrages déjà cités : *Dictionnaire de Trévoux*, t. 3, Paris, 1771, col. 888-891. — Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 7, Paris, 1938, p. 589-590, *Status*. — Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, p. 774-775, *Status*.

Fernand JETTÉ.

ÉTAT DE VIE (CHOIX). — Choisir un état de vie, c'est se décider à adopter une forme d'existence à laquelle Dieu nous appelle. La question comporte deux faces : d'une part la vocation divine, d'autre part la libre réponse de l'homme. Le premier aspect, dans sa liaison avec l'appel de l'Église et dans sa nature propre, sera repris à l'article VOCATION. Nous n'en traiterons qu'en fonction du second, qui soulève le problème du choix spirituel et par le fait même celui du discernement des esprits. Voir art. DISCERNEMENT. Nous ne l'aborderons qu'indirectement. De plus, nous ne retiendrons de la tradition que quelques auteurs; l'enquête sur ce point semble d'ailleurs n'avoir jamais été tentée.

1. *A travers la tradition.* — 2. *Méthode de saint Ignace de Loyola.* — 3. *Période moderne et contemporaine.*

1. A TRAVERS LA TRADITION. — Il conviendrait d'interroger au préalable les Écritures, si la réponse à notre question n'y paraissait à la fois simple et complexe. D'Abraham à saint Paul, l'histoire du peuple d'Israël et du peuple chrétien est jalonnée d'appels de Dieu. Il s'agit de répondre à la volonté que Dieu manifeste sans même qu'on l'ait cherchée. Les procédés employés pour s'assurer de la réalité de l'appel, — c'est la seule question qui demeure —, peuvent varier :

ou la grâce subjugue et emporte comme en un clin d'œil la décision, — Abraham, Matthieu, Paul —, ou le « dialogue » avec Dieu est possible et il éclaire les modalités de l'appel, — c'est le cas de certains prophètes et aussi celui de la Vierge Marie —, ou enfin l'âme refuse de reconnaître la légitimité de l'appel, — comme le firent le jeune homme riche et les juifs endurcis.

1° Si nous passons de l'Écriture **au temps des Pères,** il semble qu'il y ait bien continuité.

L'histoire des moines nous apprend que souvent des hommes et des femmes ont décidé de leur vie à la suite de *voix* entendues. Saint Antoine répond aussitôt à la lecture de l'évangile, — qui est pour lui la voix de Dieu — : « Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu as... » (*Vita Antonii* 2, PG 26, 841bc; cf L. Bouyer, *loco cit. infra*, p. 43-46). Les *Apophtegmes* des Pères mentionent souvent ces *voix*.

Le choix des évêques par la *voix* du peuple chrétien a provoqué semblable réponse de la part des « élus », encore laïcs, qui reconnaissaient là la voix de Dieu. C'est ce que saint Ambroise, par exemple, explique aux habitants de Verceil, en leur rappelant la sainte vie de leur évêque Eusèbe (*Ep.* 63, PL 16, 1189-1220).

A côté de cas relativement fréquents qui emportent un prompt acquiescement, on doit aussitôt mentionner les longues et dramatiques hésitations de nombre d'autres « appelés », que décrivent, entre autres, le *De sacerdotio* de saint Jean Chrysostome ou les *Confessiones* de saint Augustin.

Le chrétien fervent, à fortiori les ascètes, les vierges et les moines cherchaient à connaître et à réaliser la volonté de Dieu. « Je cherche la volonté de Dieu », répétait Pacôme (*Les Vies coptes de saint Pacôme*, p. 60-61; cf S. Jean Climaque, *Scala Paradisi*, PG 88, 1058b; se reporter aussi à l'article DIRECTION SPIRITUELLE en Orient, DS, t. 3, col. 1008-1060). Pour participer à la « vie angélique », à la « Jérusalem céleste », à la « conversatio in coelis », — c'était cela vivre en chrétien —, il fallait tout quitter. Le martyre rapportait cent pour un et la virginité soixante. Toute délibération sur le « trésor céleste » était à priori orientée vers le choix des conseils évangéliques. On se trouvait d'ailleurs entraîné par la générosité de ceux qui déjà avaient choisi. Voir nombre d'exemples dans l'*Histoire lausiaque*.

Jean Cassien caractérise les différentes démarches intérieures des chrétiens devant ce choix spirituel dans un texte demeuré classique.

Le but de Cassien, en exposant trois sortes de vocation, n'est pas de préparer ses auditeurs à choisir, car ils sont en fait engagés, mais à se souvenir des modalités de leur appel pour en tirer un profit spirituel : « Si, en effet, nous reconnaissons dans la manière dont nous fûmes appelés au culte de Dieu, le genre de vocation le plus élevé, nous aurons à régler notre vie de telle sorte qu'elle s'harmonise à la sublimité de notre conversion. De sublimes commencements ne serviraient de rien, si nous ne manifestions pas une fin semblable aux débuts ».

L'abbé Paphnuce explique ensuite la première sorte de vocation : « Elle vient de Dieu, chaque fois qu'une inspiration divine a pénétré en nous, parfois même lorsque nous dormons, qui nous excite au désir de la vie éternelle et du salut, et nous presse par un sentiment très salutaire de componction à suivre Dieu et à adhérer à ses préceptes ». Il s'agit là soit d'une intervention directe de Dieu, à laquelle on peut comparer la vocation d'Abraham, soit d'une *voix* perçue à travers des pensées et des sentiments spirituels.

« La seconde sorte de vocation est celle qui se produit par intermédiaire humain, lorsque, animés par l'exemple et les exhortations de saints personnages, nous sommes brûlés du désir du salut ». Beaucoup de solitaires et de moines ont été ainsi attirés par Dieu.

Enfin, « la troisième sorte de vocation vient de la nécessité. Captifs des richesses et des plaisirs de ce monde, soudain l'épreuve fond sur nous : c'est un danger de mort qui nous menace, la perte de nos biens ou la proscription qui nous portent un grand coup, la mort de ceux qui nous sont chers qui nous perce de douleur. Nous avions dédaigné de suivre Dieu dans la prospérité, du moins sommes-nous contraints, malgré nous, de nous hâter vers lui » (*Conlatio* 3, 3-5, PL 49, 561-563). Si l'on a répondu selon le troisième mode, il importe, dit Cassien, d'apprendre à vivre avec des motifs plus élevés et d'atteindre à la ferveur.

2° Il n'est guère possible d'effleurer le problème de l'engagement dans un état de vie tel qu'il se posait **au moyen âge.** Si les documents semblent rares, et même exceptionnels, sur le choix de la vie dans le monde, nous savons, en revanche, que des milliers et des milliers de chrétiens et de chrétiennes choisirent délibérément un état de vie parfaite dans les ordres religieux. Souvent même, un second choix s'imposait, le *transitus ad vitam arctiorem*, notamment le passage à une forme de vie érémitique. En fait, la réflexion du chrétien des temps patristiques et le choix spirituel décrit par Cassien se prolongent et se retrouvent à peu près tels quels au moyen âge. Sans doute y découvrons-nous une préoccupation apostolique plus consciente. Le problème de l'engagement demeure. Demandons à saint Bernard et à saint Thomas d'Aquin comment ils le résolvent; placés dans un contexte différent, ils nous donnent la réponse de leur temps.

1) Dans ses lettres, saint *Bernard* donne à ses correspondants la solution de leur cas personnel, tandis que son *De conversione ad clericos* est en quelque sorte un petit traité de la vocation et de la recherche de la volonté de Dieu : « Vita in voluntate ejus (Dei) », « Voluntas ejus conversio nostra » (1, PL 182, 834b). Cette conversion signifie aussi bien le changement des mœurs que l'engagement dans un état de vie plus parfait. Elle répond à un appel de Dieu, opus divinae vocis, non humanae (2, 835b; cf *Ep.* 107, 13, PL 182, 248d). La *voix* de Dieu, qu'est-ce à dire (vox ipsa se offert; 3, 835d)? C'est ordinairement pour Bernard l'illumination de la conscience que procure la pénétration de la parole de Dieu recueillie dans les Écritures. Elle peut être aussi un mouvement intérieur, une « parole » intérieure. Quelles que soient son origine et sa modalité, elle nous fait découvrir et désirer « le centuple, qui, dans ce monde, est montré aux contempteurs du monde » (25, 848a). Voyez d'ailleurs ceux que la plénitude divine a rassasiés, ils vous précèdent et vous appellent.

A cet appel absolument clair, — ce n'est pas l'homme qui appelle, mais c'est Dieu qui incline les volontés —, il est impossible de se soustraire.

Saint Bernard écrit tout net à l'abbé de Saint-Bertin au sujet du jeune moine Thomas, qui voulait passer à Clairvaux : « Vocatus est Thomas non a me sed ab eo qui vocat.., non ab homine neque per hominem, sed a Domino factum est istud. Non enim homo sed Deus est qui operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit. A Domino, inquam, factum est istud et ideo non solum mirabile sed immutabile esse debet » (*Ep.* 382, 2, PL 182, 585-586).

Les réponses de Bernard à ceux qui aspirent à un état de vie plus parfait, ou y sont appelés, sont habi-

tuellement fort prudentes. Avec netteté, il pose la question : utrum vocatio Dei an non sit.

Bruno, évêque élu de Cologne, le consulte en lui racontant sa vie. Bernard, perplexe, énumère les appels directs que l'Écriture rapporte, mais le cas de Bruno leur ressemble-t-il? « Je ne puis prononcer avec certitude, lorsque je ne suis pas certain » (*Ep.* 8, PL 182, 105-107). Il s'agit bien en effet de discerner la volonté de Dieu. De quel esprit procède, par exemple, le désir de cette moniale qui voudrait se faire ermite : cogitans atque recogitans quo quidem spiritu conceperis, facile judicare non audeo. Et il finit par conclure au serpentinum virus (*Ep.* 115, PL 182, 261-262). A Étienne, abbé de Saint-Jean de Chartres, qui parle d'un pèlerinage à Jérusalem, il laisse entendre une suggestion de « l'ange de Satan sous les apparences de l'ange de lumière » (*Ep.* 82, 203c).

L'abbé de Clairvaux ne décide donc pas à la place de l'appelé; il l'éclaire, s'il le peut; il insiste sur la « puritas cordis ». Mais, en revanche, il secoue les hésitants. Avec ceux-ci, les arguments sont répétés à satiété, sans réplique et donnés parfois avec quelque rudesse. On entre au monastère *causa suae salutis* (*Ep.* 64, PL 182, 169b; *Ep.* 104, 236-240; *Ep.* 111, 254d; *Ep.* 414, 623a; *Ep.* 422, 630a, etc; Guigues le chartreux fait également allusion au *propositum aeternae salutis*, *loco cit. infra*, p. 348). La *fuga saeculi* s'impose à qui veut se sauver; il faut choisir la vie au monastère, in schola pietatis sub magistro Jesu, à la mort dans le monde : quomodo vivere potes, ubi mori non audes (*Ep.* 105-106, PL 182). Comme le dit avec humour et véhémence le novice que met en scène Aelred : il faudrait être fou pour hésiter entre les deux états! (*Speculum charitatis* II, 17, PL 195, 562-566).

2) Au temps de saint *Thomas d'Aquin*, en pleine querelle entre séculiers et mendiants, le problème du choix de l'état de perfection se posa avec acuité. Saint Thomas se fit le défenseur de la vie religieuse, notamment dans son *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*. Ses adversaires insistaient avec quelque intention maligne : l'entrée en religion exige de longues réflexions et force conseils; éprouver les esprits qui nous meuvent s'impose. Saint Thomas décèle et réfute avec vigueur les sophismes de ses contradicteurs. Si l'appel a la netteté de celui qu'entendirent les apôtres, « rien d'humain ne doit nous retarder au service de Dieu » (ch. 9). S'agit-il d'un appel intérieur, d'un *instinctus divinus*? Ici le docteur angélique distingue deux cas. Dieu parle et appelle par sa parole, qu'est l'Écriture; combien furent bouleversés par les Livres saints et ont tout quitté pour le Seigneur! Pour eux, il n'y avait pas d'hésitation possible. Qu'en sera-t-il lorsque l'appel se ramènera à une sorte de « parole intérieure »? Au Saint-Esprit qui transforme l'âme, — *quicumque Spiritu Dei aguntur* (*Rom.* 8, 14) —, on ne doit pas résister, mais obéir sans hésiter. Peut-être des questions se poseront-elles; n'interrogez alors ni parents ni amis trop intéressés; écoutez le conseil de l'*Ecclésiastique* (37,12) : « cum viro sancto assiduus esto ».

Tout de même, ne conviendrait-il pas d'examiner l'origine de ces esprits qui entraînent vers l'état religieux? Non, s'il y a certitude intérieure de la part du sujet; d'ailleurs, l'Esprit a inspiré à la fois le *propositum* et fait la délibération. A ceux qui reçoivent un tel « appelé » d'examiner ses intentions et son idonéité. Certes, Satan se déguise en ange de lumière! Il devient en vérité dangereux, au moment où il essaie, par l'intermédiaire de bonnes suggestions, de nous en proposer d'autres qui vont à ses fins. Une grande vigilance s'impose donc. Toute suggestion d'entrer en religion, qui aurait le diable ou un homme pour instigateur et qui ne viendrait pas de Dieu, n'aurait aucune efficacité. Il est trop clair que nous avons besoin de réfléchir et de consulter, lorsque nous sommes engagés en des affaires qui entraîneraient des périls immédiats.

On pourrait retrouver dans ce commentaire de saint Thomas les caractéristiques des démarches intérieures de Cassien et de saint Bernard.

3° **A la fin du moyen âge,** les auteurs spirituels précisent peu à peu ces démarches intérieures et s'acheminent vers des règles du discernement de la volonté de Dieu.

1) Il ne serait pas malaisé de trouver des éléments de méthode pour le choix d'un état de vie en certaines œuvres de *Raymond Lulle* † 1315. Dans *Blanquerna*, par exemple, les parents de l'ermite discutent entre eux des raisons pour et contre leur entrée dans la vie religieuse. Le *Félix o llibre de meravalles* insiste sur la rectitude d'intention qui s'impose aux hommes en tous leurs choix.

2) Thomas a Kempis nous a laissé, dans sa *Vita Gerardi Magni* (*Opera*, éd. M. J. Pohl, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1924), quelque chose comme la conclusion d'une *electio*, faite par *Gérard Groote* † 1384, l'initiateur de la *Devotio moderna* : « Ad gloriam et honorem et servitium Dei intendo vitam meam ordinare et ad salutem animae meae ». Groote a le souci de plaire à Dieu en se soumettant à sa volonté et de repousser tout ce qui l'en détournerait, « salva quiete mentis et puritate et libertate voluntatis » (ch. 18).

3) Le chartreux Nicolas *Kempf* de Strasbourg † 1497, tout aussi traditionnel, est beaucoup plus précis. Il fait dialoguer la « théologie » et un jeune clerc qui ne sait quel état de vie choisir : théologie, droit, médecine, enseignement... Il voudrait des bénéfices ecclésiastiques pour vivre! Il avait entendu déjà la *divina vocatio* et l'*inspiratio* à la vie religieuse, mais l'*amor mundi, honoris et gloriae ac humani favoris* l'avait emporté (pars 1, ch. 9). Son interlocutrice l'invite à tout laisser pour « vaquer à Dieu » dans l'état religieux, « le chemin le plus facile, le plus sûr, le plus court et le plus parfait pour parvenir à la perfection » (pars 2, ch. 27; pars 3, ch. 14). Dieu « choisit et appelle » *(elegit et vocat)* par une grâce prévenante. Cette grâce, ou *instinctus Spiritus Sancti*, — à la fois appel et délibération —, meut intérieurement et stimule à l'observation des conseils (pars 3, ch. 15). Comment savoir avec certitude *an ex Deo sit vel diabolo*? Il faut considérer la qualité de l'appel et sa fréquence. Les cas de Paul et de Matthieu sont plutôt extraordinaires; habituellement, le Seigneur « se tient à la porte et frappe, si quelqu'un entend.., il entre... » Il faut prendre garde ensuite à l'état de l'âme : se trouve-t-elle dans un temps tranquille, en dehors de toute sollicitation passionnelle, irréfléchie ou intéressée, vit-elle enfin dans un climat de prière et d'offrande de soi à Dieu? La pureté d'intention s'impose, totale : l' « appelé » ne cherche plus que la volonté de son Seigneur, « propter Dei honorem et propriam salutem » (ch. 17), « pro suo honore et laude, et pro tua salute et utilitate », « pro Dei laude et honore et pro animae tuae salute » (ch. 19). Dans ces conditions, et si l'âme a rejeté tout *affectus* charnel (ch. 21), illicite et même licite, alors il n'y a pas à hésiter, l'instinctus internus est bien la voix de Dieu, et son

appel est sans cause, c'est-à-dire sans mérite aucun de notre part. Qu'un tel appel soit l'œuvre du démon ou de la nature humaine serait hautement invraisemblable. Si quelque doute surgissait, recourir aux conseils d'un ancien prudent et bien au fait des démarches de l'Esprit (ch. 15).

Avec Nicolas Kempf nous sommes proches du moment où les règles du choix de l'état de vie pourront être synthétisées.

1. *Les Vies coptes de saint Pachôme*, trad. L.-Th. Lefort, Louvain, 1943. — L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille, 1950. — *Historia lausiaca*, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904. — *Les Pères du désert*, trad. R. Draguet, Paris, 1949. — Jean Cassien, *Conférences*, éd. et trad. E. Pichery, coll. Sources chrétiennes 42, t. 1, Paris, 1955. — A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 189 svv : commentaire du texte de Cassien.

2. A. Wilmart, *L'appel à la vie cartusienne suivant Guigues l'ancien*, RAM, t. 14, 1933, p. 337-348. — Fr. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux* XII^e^ *et* XIII^e^ *siècles*, Paris, 1947, p. 207 et *passim*. — A. Dimier, *Saint Bernard pêcheur de Dieu*, Paris, 1953. — Jean Leclercq, *Lettres de vocation à la vie monastique* dans *Studia anselmiana* 37, 1955, p. 169-197. — J. Sabater, *Analogias doctrinales entre S. Ignacio y Ramón Llull*, dans *Manresa*, t. 28, 1956, p. 378-380.

3. Nicolas Kempf, *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine et fugiendis vitae saecularis vanitatibus*, éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 4, Ratisbonne, 1724, p. 259-492.

4. Jean Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout, 1948. — Art. DISCERNEMENT DES ESPRITS, DS, t. 3, col. 1251, 1255-1266.

2. MÉTHODE DE SAINT IGNACE DE LOYOLA † 1556. — L'originalité de saint Ignace réside dans le fait qu'il a rassemblé en un corps de doctrine et résumé en une méthode cohérente tous les éléments de la tradition antérieure. On peut sans doute retrouver ailleurs bien des parties de l'édifice, mais la situation respective de chacune est son œuvre propre. Autre trait distinctif : les auteurs spirituels, qui l'ont précédé, s'adressent en général aux moines, soit pour les faire se souvenir de leur vocation, soit pour qu'ils y demeurent fidèles, et plus rarement à des personnes qui n'ont pas encore opté pour un état de vie déterminé, alors que saint Ignace a pour but de faire passer d'un état de vie à un autre. Notons que la recherche de la volonté de Dieu et, en particulier, le désir de disposer sa vie en fonction de la volonté divine caractérisent cette spiritualité.

Nous allons voir : 1. Comment se fait la préparation au choix ; 2. Les trois manières de choisir; 3. Le rôle du directeur; nous n'aborderons qu'en passant la question de savoir comment l'on peut transposer cette méthode à toutes les circonstances de la vie. Il est clair que tout ce qui sera dit ne prend son plein sens que dans le contexte des *Exercices spirituels*, c'est-à-dire dans un temps privilégié de prière, où nous repassons par les grands moments de l'histoire du salut et de la vie de Notre-Seigneur. Il semble pourtant légitime de dégager de ce contexte les lignes principales de la méthode.

Les références aux *Exercices* (= *Ex.*) sont données d'après la numérotation habituelle aux éditeurs et traducteurs. — On trouve dans la collection des Monumenta historica Societatis Jesu l'édition des *Directoria Exercitiorum spiritualium* par I. Iparraguirre, t. 2, Rome, 1955, = *Directoria*; les *Epistolae et instructiones sancti Ignatii*, t. 4. Madrid, 1906 = *Epistolae*; les *Constitutiones Societatis Jesu*, t. 1, Rome, 1934, *Monumenta Constitutionum praevia*; le *Chronicon* de J. Nadal.

1° **La préparation au choix.** — Comme le remarque un directoire tiré de notes dictées par saint Ignace, la première condition pour pouvoir choisir un état de vie, c'est de *disposer de sa personne*, « de n'être ni marié, ni religieux » (*Directoria*, p. 90-91). Cette remarque qui semblerait superflue, vise non seulement une situation matérielle, mais des capacités humaines et psychologiques dont la nécessité est soulignée dans les annotations qui se trouvent au début des *Exercices*. « Si le directeur voit que le retraitant est de faible constitution ou de faibles capacités naturelles, et qu'il n'y a pas à en attendre beaucoup de fruit, il est plus utile de lui proposer quelques exercices faciles, jusqu'à ce qu'il fasse la confession de ses péchés... Il ne faut pas s'engager plus avant dans les questions de l'élection » (*Ex.* 18), c'est-à-dire du choix de l'état de vie. La méthode suppose, en effet, que l'on ait affaire à des esprits suffisamment riches pour entreprendre l'expérience intérieure proposée, suffisamment cultivés pour qu'on ne soit pas arrêté par des explications qui troubleraient cette expérience, suffisamment libres pour se juger eux-mêmes et pour ne pas adhérer immédiatement à leurs impulsions et à leurs désirs. Cet aspect se trouve souligné dans les règles de l'élection, lorsqu'on suggère au retraitant de suivre les conseils qu'il donnerait à un inconnu se trouvant dans la même situation que lui (*Ex.* 185). Si cette condition n'est pas réalisée, jamais il ne sera possible de chercher la volonté de Dieu, qui, étant en moi, est aussi différent de moi qu'il est possible. On pourrait objecter que la recherche et la découverte de la volonté de Dieu vont précisément à conduire à une libération, même dans l'ordre psychologique, et qu'ainsi la condition posée est en fait un résultat. Il reste vrai que le sujet doit être capable de cette libération et qu'il lui faut en posséder déjà les premiers éléments.

Seconde condition. Celui qui se trouve libre « de disposer de sa personne » doit être, « en quelque façon, dans l'angoisse et *dans le doute avec le désir de savoir* ce qu'il doit faire de sa personne » (*Directoria*, p. 90). En psychologue averti, saint Ignace sait bien que l'homme ne fera de grands efforts que pour sortir d'une situation inconfortable. Pour encourager à faire les *Exercices*, le texte cité conseille de « donner des exemples de ceux qui, s'étant trouvés tracassés et désolés, furent consolés ensuite » ou encore de « faire entendre la paix qui reste dans l'âme de ceux qui les ont bien faits » (p. 92). Ainsi, cette méthode apparaît-elle comme le moyen de passer de l'inquiétude à la paix, par la découverte de la volonté de Dieu et par soumission à celle-ci.

Troisième condition. Celui qui veut choisir ne doit pas être « si attaché à une chose qu'il soit difficile de l'amener à se placer devant Dieu en parfait équilibre » (*Directoria*, p. 90). Le choix deviendrait en effet impossible dans le cas où un attachement quelconque interdirait au retraitant la *disponibilité* à l'égard de Dieu. Si nous tenons à une chose avant que Dieu nous ait indiqué à ce sujet sa volonté, notre attachement devient une sorte de préjugé qui fausse toute délibération. Par là, nous prétendons que Dieu vienne à notre volonté et non pas nous à la sienne. Nous sommes alors victimes de ce que saint Ignace appelle un attachement désordonné. « Pour que le Créateur et Seigneur agisse plus sûrement dans sa créature, s'il se trouve que l'âme ait pour quelque chose un attachement ou une inclination qui ne soit pas dans l'ordre, il lui est très utile de mouvoir toutes ses forces pour se porter à l'opposé de l'objet de son attache mauvaise » (*Ex.* 16). C'est

dans cette perspective qu'il faut comprendre les expressions ignatiennes d'*agere contra* et de *vincere seipsum*.

Ces conditions, préalables à la décision, ont pour but de faire cesser une inclination unilatérale qui interdit à Dieu de choisir en nous dans un sens ou dans le sens contraire. Agir contre un attachement désordonné et se vaincre soi-même, c'est se préparer à se rendre totalement libre d'adhérer à une chose ou à son opposé, et à exclure toute détermination antérieure à l'indication divine. Si nous nous laissons conduire par une impulsion immédiate, c'est que nous avons perdu l'équilibre; pour le rétablir, pour rendre à notre libre arbitre sa force et son pouvoir, il faut se mettre à désirer une impulsion inverse. Cela même n'est pas en notre pouvoir, à moins que la grâce de Dieu ne vienne peu à peu créer en nous une attirance contraire à la première. C'est dans la prière que nous allons demander à Dieu « d'ordonner nos désirs et de changer l'attachement premier » (*Ex.* 16). Si quelqu'un est attaché, par exemple, à la richesse, qu'il demande à Dieu la pauvreté (*Ex.* 157). Pour saint Ignace, chacun des deux possibles devant lesquels se trouve placé le libre arbitre est le signe concret soit d'une attirance vers le haut, soit d'une attirance vers le bas, si bien que, croyant choisir entre ceci et cela, je choisis, en réalité, entre la volonté de Dieu et la mienne. Il est donc indispensable, si nous voulons obéir à Dieu, que « le motif pour désirer ou détenir une chose ou une autre soit uniquement le service, l'honneur et la gloire de la divine Majesté » (*Ex.* 16).

Nous voyons donc que notre liberté parcourt trois stades : 1) attachement désordonné à une chose, ce qui lie notre pouvoir de choix; 2) rétablissement de l'équilibre par l'attirance contraire sous l'effet de la grâce; 3) choix de la chose ou de son contraire selon la motion de l'amour divin (*Ex.* 184; saint Ignace se réfère souvent à ces trois situations fondamentales de l'âme en quête de Dieu, *Ex.* 20, 44, 63, 87, 322). Si l'on n'a pas commencé par découvrir l'attachement désordonné et si on ne l'a pas neutralisé, il est impossible que la volonté de Dieu nous apparaisse, par contre, ces deux conditions étant remplies, il est peu concevable que nous ne la percevions pas.

C'est par le mot d'*indifférence* (*Ex.* 23, 157, 170, 179) que se trouve désignée cette attitude d'équilibre, de disponibilité à l'égard de Dieu, et cette volonté ferme de choisir ce qu'il indiquera être sa volonté. Il n'est pas question d'une sorte de désintérêt, dont l'origine serait la froideur et la sécheresse de cœur, mais de l'attente active de celui qui aime et cherche uniquement à répondre à l'appel de l'amour. L'indifférent est celui dont la passion intérieure mobilise les forces, rejetant tout préjugé, et qui est prêt à s'engager sans restriction, lorsqu'il aura entendu la voix de Dieu. Par l'indifférence ainsi définie, la préparation au choix s'achève.

2° Les trois manières de choisir. — 1) Saint Ignace distingue trois « temps » ou moments, dans lesquels on peut « faire une bonne et saine élection » (*Ex.* 175).

« Dans le *premier temps*, Dieu Notre-Seigneur meut et attire la volonté de telle sorte que, sans douter ni pouvoir douter, l'âme livrée à Dieu suit ce qui lui est montré. Ainsi se comportèrent saint Paul et saint Matthieu quand ils suivirent le Christ Notre-Seigneur » (*Ex.* 175). On peut remarquer à trois signes que cette première manière de choisir est réalisée. Tout d'abord, c'est Dieu qui « meut et attire » sans aucun intermédiaire humain, sans l'aide de pensées ou de sentiments pouvant favoriser cette action divine. L'âme, en ce cas, est frappée de la discontinuité entre son état antérieur et l'instant où l'intervention de Dieu a été perçue. Ce qui se passe, et qui peut ne durer que le temps d'un éclair, apparaît nettement comme étant d'un autre ordre que celui de la psychologie; il y a une distance qualitative infinie entre ce que l'on a expérimenté et ce que l'on est. Second signe : la certitude. « Sans douter ni pouvoir douter », l'âme reconnaît qu'un Autre l'attire. La motion intérieure s'accompagne d'une lumière telle qu'elle lève toutes les hésitations; et la certitude porte sur le fait que l'impulsion ressentie est aussitôt reconnue comme venant de Dieu, et non pas des mouvements toujours douteux de la raison et de la psychologie humaine. Enfin troisième signe : grâce à la force de cette motion divine et dans la vue claire que c'est le Seigneur qui parle, « l'âme généreuse suit ce qui lui est montré »; elle adhère pleinement à Dieu, même si elle ne sait pas encore exactement où elle sera conduite.

A vrai dire, en ce premier « temps », il n'y a pas de choix au sens ordinaire, c'est-à-dire précédé d'un doute et d'une délibération, puisque l'âme ne peut hésiter et qu'elle répond immédiatement à l'appel immédiat de Dieu; il y a pourtant un choix, par le fait que l'homme ratifie le choix de Dieu. C'est même, dans ce premier temps, que la liberté humaine atteint d'un seul coup sa perfection, car le doute et la délibération ne sont jamais que des moyens d'accéder à l'obéissance à Dieu.

On a beaucoup discuté pour savoir si ce premier temps était extraordinaire et exceptionnel. Nous ne pouvons entrer dans cette polémique. Contentons-nous de citer un commentateur, dont nous nous inspirons par ailleurs : « Non seulement parmi les âmes ferventes et très favorisées de Dieu, mais aussi parmi les débutants, il se rencontre plus d'un cas où l'on peut, presque à coup sûr, reconnaître une élection du « premier temps » : cas d'un adolescent brutalement saisi par l'évidence d'être appelé au sacerdoce et qui ne peut plus se refuser à Dieu sans être certain de fuir alors sa volonté; cas d'une âme anxieuse ou hésitante qui voit tout à coup s'établir la lumière, sans aucun motif qui puisse l'expliquer; cas d'un homme dont la certitude religieuse vacille et qui reconnaît en un instant la vanité des motifs qui l'empêchaient d'être à Dieu sans réserve. En tous ces cas, rien n'explique le caractère soudain et impérieux de la certitude, si ce n'est l'amour gratuit de Dieu, dont l'absolu et la transcendance se manifestent en déjouant toutes les préparations et tous les cheminements : « C'est le propre du Créateur, dit saint Ignace, d'entrer dans l'âme, d'en sortir, de la mouvoir, en l'entraînant toute à l'amour de sa divine Majesté » (*Ex.* 330) (M. Giuliani, *Se décider sous la motion divine*, dans *Christus* 14, 1957, p. 172-173).

Il ne faut donc pas exclure la possiblité de ce premier « temps »; si on ne le rencontre jamais, c'est peut-être faute d'avoir su le discerner.

2) « Dans le *deuxième temps*, l'âme trouve assez de clarté et de connaissance par l'expérience des consolations et des désolations, et par l'expérience du discernement des divers esprits » (*Ex.* 176). Dans l'un de ses directoires, saint Ignace relie ainsi les deux premiers « temps » : « Si Dieu ne meut pas dans le premier temps, il faut faire instance dans le second, où il s'agit de connaître sa vocation par l'expérience des consolations et des désolations » (*Directoria*, p. 76). C'est affirmer que, même au cours des *Exercices*, l'âme peut être appelée instantanément et immédiatement par Dieu, que c'est là une voie possible qui doit d'abord être considérée. Si Dieu n'a pas parlé de la sorte, il faut recourir à une voie moins parfaite : « Avançant dans les méditations du Christ Notre-Seigneur, que l'on considère, quand on se trouve en consolation, à

quel parti Dieu meut le retraitant, et de même en désolation. Et l'on doit bien expliquer ce qu'est la consolation, qui est aussi bien allégresse spirituelle qu'amour, espérance des choses d'en haut, larmes et tout mouvement intérieur qui laisse l'âme consolée en Notre-Seigneur. Son contraire est la désolation : tristesse, défiance, manque d'amour, sécheresse, etc ». L'âme, dans la prière, mais également au long des jours, va faire l'expérience d'un certain nombre de « mouvements intérieurs » (*Ex.* 316) qui naissent, non de son vouloir et de sa liberté (*Ex.* 32), mais de forces qui la dépassent et qu'elle va devoir discerner à travers les effets qu'elles produisent. Tout ce qui est lumière durable, force d'âme, courage, paix profonde, joie véritable, repentir pour les péchés, attirance vers le Christ, etc, tout cela vient du bon esprit; par conséquent les pensées qui accompagnent ces motions, par exemple, l'idée de suivre les conseils évangéliques, devront être considérées comme venant de Dieu. Inversement, elles viennent finalement du démon, si elles sont accompagnées de tout ce qui affaiblit, entrave et obscurcit l'âme.

Contrairement à ce qui se passe dans le « premier temps », où la motion divine, la conviction que Dieu a parlé et la réponse sont instantanées, il ne peut y avoir ici de certitude ponctuelle et l'on se tromperait gravement en faisant confiance à une seule consolation et à la pensée qui l'accompagne, car le démon peut toujours tromper un moment. La durée est pour l'expérience du « second temps » d'une importance capitale. C'est peu à peu que le retraitant va, dans une paix croissante, découvrir que l'un des membres de l'alternative se trouve toujours lié à la consolation et l'autre toujours à la désolation. Tout se passe comme si, après un laps de temps plus ou moins long, les lumières divines et les ténèbres du Prince de ce monde se rassemblaient en un faisceau et conduisaient l'âme à une certitude unique et unifiée ne lui laissant pas plus de doute que l'âme généreuse n'en avait dans le « premier temps ». La durée semble se concentrer en un instant où lumière et force divines se trouvent réunies. Cette alternance douloureuse de consolations et de désolations, par laquelle on est passé, n'indique pas seulement peu à peu la volonté de Dieu, elle purifie l'âme de tout ce qui n'était pas encore en elle acceptation et soumission, c'est-à-dire qu'elle forge en l'âme la puissance d'accueil, de telle sorte qu'au terme la personne a reçu de Dieu la lumière et la force nécessaires pour répondre.

Pour comprendre le sens du lien établi par saint Ignace entre consolation et volonté de Dieu, il suffit de bien saisir que la soumission de la créature au vouloir de son Créateur épanouit celle-ci. A l'inverse, toute opposition à Dieu crée en l'âme une distorsion qui la désole et la détruit. Cette remarque permettra de comprendre pourquoi le directoire déjà cité transpose le « second temps » sous cette forme : « On pourra présenter à Dieu un jour un membre de l'alternative et un jour l'autre, par exemple un jour les conseils et un autre jour les préceptes, puis observer où Dieu Notre-Seigneur donne davantage de signes de sa divine volonté » (*Directoria*, p. 76). A supposer que quelqu'un soit appelé aux conseils et que, devant Dieu, il les veuille, son âme va s'établir dans le vrai et dans l'ordre, et par le fait même elle sera consolée. Dans le cas contraire, elle se place dans le mensonge et le désordre, qui ne peuvent pas ne pas la débiliter.

Cette méthode très simple, saint Ignace suggère qu'elle peut s'appliquer non seulement à la recherche de l'état de vie, mais à des choix de plus en plus particuliers : « Ce sur quoi l'on se propose de délibérer est 1) de savoir si on doit suivre les conseils ou les préceptes; 2) dans le cas où on choisit les conseils, sera-ce dans l'état religieux ou en dehors de lui; 3) si c'est dans l'état religieux, dans quel ordre; 4) ensuite, quand et de quelle manière. Si au contraire on choisit les préceptes, dans quel état ou manière de vivre, etc » (p. 76-78). Ces indications étendent à toutes les circonstances de la vie ce qui est valable pour le choix plus important de l'état de vie. On en verra un exemple chez saint Ignace dans la lettre qu'il écrivit à saint François de Borgia qui ne savait pas s'il devait accepter ou refuser le cardinalat (*Epistolae*, t. 4, p. 283-285).

Il est évident que ce qui est dit ici du « second temps » l'est également pour les deux autres. Nous ne reviendrons pas sur ce point, tellement ce texte et l'ensemble de l'œuvre de l'auteur des *Exercices* montrent à l'évidence qu'il a utilisé et fait utiliser ces méthodes en toute circonstance.

3) « Le *troisième temps* est tranquille. Considérant d'abord pourquoi l'homme est créé, à savoir louer Dieu Notre-Seigneur et sauver son âme, c'est cela qu'on désire, et l'on choisit pour moyen un genre de vie ou un état autorisé par l'Église, en vue d'y trouver une aide pour le service de son Seigneur, et pour le salut de son âme. Je dis temps tranquille. L'âme n'y est pas agitée par divers esprits, et elle exerce ses puissances naturelles, librement et tranquillement » (*Ex.* 177). Il n'est plus question d'éprouver les motions des divers esprits, mais d'user librement de ses facultés qui sont la mémoire, l'intelligence et la volonté. Il faudra d'abord se souvenir de la conduite de Dieu sur nous, afin que la décision qui va être prise, si originale qu'elle puisse paraître, se trouve en continuité avec les grâces antérieures que Dieu nous a données. L'intelligence devra ensuite parcourir, sous le regard de Dieu, les divers aspects de sa vie spirituelle, les conditions psychiques et physiques dans lesquelles va devoir se réaliser la volonté de Dieu. Il y aura aussi à analyser la situation dans laquelle on se trouve, les besoins de l'Église et du service de Dieu, les nécessités de ceux qui nous sont proches ou lointains. Enfin, la volonté devra s'attacher à correspondre en tout au seul amour qui vient d'en haut (*Ex.* 184). Il est important de remarquer que ces diverses activités doivent être *tranquilles*, c'est-à-dire qu'elles supposent une personne sans aucune inclination désordonnée. A travers le jeu libre de nos « puissances naturelles » qui se meuvent dans la lumière et la force divines, les arguments et les motifs vont peu à peu se regrouper : d'une part il y aura ceux qui relèvent de la « chair et du sang » et d'autre part ceux qui sont proprement surnaturels et évangéliques. On retrouve ici, transposé, ce que nous avions découvert au « second temps », où les mouvements des esprits convergeaient pour laisser apparaître l'action de Dieu et l'action de Satan. La liberté, cette fois encore, se trouve aux prises avec les forces contraires et elle doit juger quelles sont celles qui viennent de Dieu pour les accepter et les vouloir. On pourra trouver un exemple de cette sorte d'élection dans la « délibération de saint Ignace sur la pauvreté » (*Constitutiones*, t. 1, p. 78-81).

Ce troisième temps qui est, selon saint Ignace, celui de la « raison », — faculté spirituelle sur laquelle agit

le bon esprit (*Ex.* 314) —, n'est pas celui où les puissances naturelles se livreraient, elles seules, à une froide analyse et à une froide déduction. Même si cela n'est pas ressenti comme tel, c'est en Dieu que jouent nos facultés, en lui qu'elles sont peu à peu éclairées et dirigées vers la solution à adopter. C'est pourquoi les *Exercices*, explicitant le contenu de ce « troisième temps », disent qu'il faut « demander à Dieu Notre-Seigneur qu'il veuille *mouvoir* ma volonté et mettre en mon âme ce que je dois faire » (*Ex.* 180), et que « l'amour qui me *meut* et me fait choisir tel objet doit descendre d'en haut, de l'amour de Dieu » (*Ex.* 184). Saint Ignace réintroduit ainsi en ce « troisième temps » la « passivité » à l'égard de Dieu, qui était un élément constitutif des deux premiers. On ne saurait faire de ce temps tranquille, une manière de choisir où l'homme se décide seul en face de lui-même. Ici, comme ailleurs, c'est Dieu qui doit mouvoir l'âme, mettre en elle ce que l'homme doit ratifier, car chaque fois que nous choisissons, même si nous n'en avons pas la conscience claire, nous devons finalement choisir ce que Dieu a choisi en nous.

Dans cette perspective, il n'est guère besoin d'insister sur l'unité des trois « temps ». Ce qui est caractéristique de ces méthodes, c'est que Dieu y est toujours celui qui appelle et attire l'âme, celui qui la meut à choisir; quant à l'homme, il doit d'abord découvrir où Dieu le meut et ensuite ratifier cette préférence divine par sa réponse et le don de lui-même. Cette structure unique des trois temps se diffracte dans l'âme humaine, comme en un prisme; le premier touche le centre, la pointe ou l'essence de l'âme; le second se produit à la racine des facultés, dans leur unité et leur jaillissement; le troisième atteint les facultés distinctes dans leur exercice. Si bien que ces trois manières de choisir, se référant aux trois étages de notre être, permettent à tout l'homme d'obéir à Dieu et elles pourront, comme le suggèrent certains directoires, être utilisées toutes les trois pour le même choix, afin que l'adhésion à Dieu passe dans toute la personne.

3° **Le rôle du directeur.** — Ces méthodes ne sont pas applicables sans guide. Le directeur ne doit jamais pousser le retraitant au choix ni dans un sens ni dans l'autre; Dieu seul doit faire connaître sa volonté. « Le directeur ne doit pas se tourner ou incliner vers un parti ou vers un autre; mais, se trouvant en équilibre entre les deux comme une balance, il doit laisser le Créateur agir sans intermédiaire avec la créature, et la créature avec son Créateur et Seigneur » (*Ex.* 15). Cependant, son rôle ne se borne pas à une pure attente, car il n'est pas facile au retraitant de se disposer à laisser Dieu agir en lui. Toute l'activité de celui qui donne les *Exercices* a pour but d'écarter les obstacles à ce dialogue seul à seul avec Dieu. Il devra donc vérifier si les conditions préalables au choix sont remplies. En particulier, il devra découvrir au retraitant ses attachements désordonnés, car c'est de cela que dépend d'abord le succès de l'élection. Or, très souvent, ces attachements ne sont même pas soupçonnés par celui qui veut choisir; il faut parfois beaucoup de temps et une perspicacité peu commune pour les mettre au jour. Le désir ou le refus de la vie religieuse, par exemple, peuvent être le fruit d'une multitude d'éléments inconscients ou que l'âme veut laisser dans l'inconscient par crainte de les regarder en face et de devoir en tirer certaines conséquences. Ce sera, par exemple, la peur de la vie, l'influence d'une mère autoritaire, une attirance abstraite pour la perfection absolue, une répulsion contre les aspects concrets du mariage, la révolte contre le milieu ambiant, etc. Tant que ces éléments n'ont pas été décelés et acceptés, soit dans des conversations, soit dans la prière, tant que la conscience n'est pas devenue adulte par le courage de la vérité, il est inutile de passer outre, le choix serait vicié radicalement. Par contre, si le directeur réussit à aider le retraitant à franchir cette étape, il lui faut alors éclairer les divers mouvements qui habitent l'âme (cf art. Discernement des esprits). Une des qualités maîtresses du directeur, c'est la mémoire. Ordinairement le retraitant est tout entier à l'expérience actuelle, il manque de recul; c'est même souhaitable pour qu'il ne gêne pas par trop de réflexion son expérience. Le directeur lui découvrira la cohérence progressive de l'action de Dieu et lui donnera la signification de ce qui est éprouvé aujourd'hui en fonction de la conduite antérieure de Dieu. Une autre qualité majeure, c'est l'humble souplesse de jugement. Il lui arrive de se tromper dans son interprétation présente. En ce cas, les expériences postérieures du retraitant vont infirmer celle-ci et faire comprendre d'une autre façon l'ensemble des motions divines et des réactions de celui qui est aidé. Tant que la personne qui choisit n'a pas abouti, à travers sa prière et ses épreuves, à une certitude tranquille et inébranlable, l'élection doit se poursuivre.

Le rôle du directeur est aussi important que délicat. Il est d'autant plus malaisé qu'il doit être très respectueux du travail de Dieu : il serait facile de suggérer les décisions qui doivent être prises ou de disparaître pour laisser le dirigé à lui-même; il est infiniment malaisé d'éduquer peu à peu à la liberté spirituelle en partant de l'état présent de celui dont on a la charge. Cette pédagogie, dont les conditions idéales sont réalisées dans le temps des *Exercices*, peut être appliquée en dehors d'une retraite, à travers la direction spirituelle. Le choix pourra s'étendre alors sur des mois ou même des années. Les normes édictées ci-dessus resteront toujours valables.

J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne*, Paris-Louvain, 1958, p. 137-138, signalent les études sur l'élection ignatienne parues de 1894 à 1957. — *Christus* a consacré son n. 14, 1957, au thème *Volonté de Dieu et décisions humaines*. — DS, art. Direction spirituelle, Discernement des esprits.

3. Période moderne et contemporaine. — 1° **Directoires et commentaires des Exercices.** — Saint Ignace avait eu l'intention de composer un directoire des *Exercices*. On possède des fragments de ses diverses tentatives. De multiples rédactions et discussions d'un projet de directoire officiel aboutirent en 1599. Évoquons brièvement l'interprétation de l'élection que donnent ces rédactions. Le premier « temps » est indiqué à titre de mémoire.

Jean Polanco dit qu'il faut « l'exposer en passant », *declarando primum obiter* (*Directoria*, p. 311) et G. González Davila, dont les phrases sont reproduites presque textuellement par le directoire officiel, affirme : « Au sujet du premier temps, il y a peu à dire, car c'est une chose extraordinaire et qui ne tombe pas sous la règle; on ne doit même pas demander à Dieu semblable manière de choisir. Il est vrai que nous lisons et voyons quelques cas de vocations avec de tels signes de Dieu et une telle satisfaction de l'âme, qui ne laissent, semble-t-il, aucune place au doute » (p. 516).

Le second et le troisième temps sont exposés beaucoup plus longuement et l'on s'efforce de voir le lien entre les deux.

« La troisième manière, écrit González Davila, conserve et confirme ordinairement la seconde, bien qu'elle soit par ailleurs confirmée par elle-même » (p. 518). C'est là un des points les plus intéressants de ces directoires, qui donnent toute sa place à ce que saint Ignace nomme la confirmation de l'élection du troisième « temps » (*Ex.* 183). Antoine Cordeses note : « Si, dans le second temps, il n'y a pas eu d'élection, et que, après avoir fait l'élection suivant le troisième, le retraitant sent de grandes illuminations, motions ou consolations, qui confirment l'élection, étant entendu que de telles motions viennent de Dieu, c'est une preuve importante que l'élection est conforme à la volonté de Dieu » (p. 557).

Chemin faisant, toutefois, on semble perdre de vue l'importance du premier temps et minimiser le second. « La troisième méthode d'élection, note González Davila, quoique moins parfaite que la précédente, parce qu'elle ne vient pas d'un principe aussi élevé, est d'ordinaire plus sûre » (p. 518). Définissant par ailleurs le troisième temps de façon restrictive, le directoire officiel, qui reprend cette phrase de González Davila, accentue cette orientation en omettant le « d'ordinaire » et en ajoutant un adjectif : « Sed posterior via (la troisième), nempe per ratiocinationem et discursum, est securior et tutior » (p. 701). Certes, on ne saurait trop insister sur la difficulté de bien interpréter le second « temps » et sur le risque d'illusion qu'il comporte. Mais il convient aussi de souligner les multiples erreurs qui peuvent accompagner le troisième temps. Il arrive que, sous l'apparence de raisonnements bien conduits, des attachements secrets ou des étroitesses de vue guident notre choix.

Mentionnons très brièvement l'un ou l'autre trait de l'opinion des plus grands commentateurs des *Exercices*. Achille Gagliardi (1537-1607) estime que le premier « temps » se fait *per divinam revelationem*. Il pense que, si rare soit cette forme d'élection, tout choix véritable participe d'une certaine façon de ce mode surnaturel. Il note, entre autres choses, que l'on peut faire élection dans l'oraison ou *in quacumque alia pia et sancta occupatione* et que l'on peut appliquer les règles ignatiennes pour le choix de l'état de vie *vel alicujus negotii difficilis* (*Commentarii seu explanationes in Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola*, Bruges, 1882, p. 92-98). Louis de la Palma (1560-1641) insiste sur le premier et le second temps : « que l'élection faite par inspiration divine a beaucoup d'avantages sur celle faite par persuasion humaine » (ch. 14 du 4e livre de son *Camino espiritual de la manera que lo enseña... san Ignacio en... los Ejercicios*, Alcala, 1626; cf liv. 2, ch. 30). Deux grands commentaires ont mis en valeur chacun à leur manière l'importance du premier temps. Éric Przywara montre que l'immédiateté du premier « temps » se cache au troisième dans la médiateté du créé (*Theologie der Exerzitien*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 188) et Gaston Fessard rapprochant le premier « temps » de la consolation sans cause (*Ex.* 336) explique qu'il commande « toute la conception qu'Ignace se fait du rapport de la liberté humaine et de la liberté divine » (*La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace*, coll. Théologie 35, Paris, 1956, p. 74). Il est certain que la méthode ignatienne n'est pas seulement ascétique et raisonnable, mais introduit tout l'homme dans le dialogue avec Dieu.

2° Principaux ouvrages consacrés au choix d'un état de vie. — De nombreux ouvrages s'inspirent de l'élection ignatienne. Ils omettent parfois de signaler le premier temps ou n'y insistent guère, et ont tendance à considérer le troisième comme beaucoup plus sûr et pratiquement suffisant.

1) *Auteurs jésuites.* — Adrien Adriaenssens † 1580, *Van Dinspreken des Heeren*, Louvain, 1570; trad. *De divinis inspirationibus*, Cologne, 1601; cf analyse dans DS, t. 3, col. 1107-1108. — Jérôme Piatti (Platus) † 1591, *De bono status religiosi*, Cologne, 1590, 3e partie, ch. 36; trad. par Antoine Girard, *Du bonheur de la vie religieuse*, 2 vol., Lyon, 1859. — Bernardin Rosignoli † 1613, *De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstadt, 1600, livre 3, ch. 10-13; Lyon, 1604. — Jacques Alvarez de Paz † 1620, *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1608; *Opera*, t. 1, éd. Vivès, Paris, 1875, livre 1, ch. 13; cf DS, t. 1, col. 407-409. — Antoine le Gaudier † 1622, *De perfectione vitae spiritualis*, Paris, 1643, t. 2, pars 5, sect. 6. — Léonard Lessius † 1623, *De statu vitae eligendo et religionis ingressu*, Anvers, 1613; trad. par Abel Gaveau, *Le choix d'un état de vie ou l'entrée en religion*, Tours, 1873. — François Suarez † 1624, *De voluntario et involontario*, disp. 8 De electione et consensu, *Opera*, éd. Vivès, t. 4, Paris, 1856, p. 256-266; *De religione*, livre 5, ch. 8, t. 15, 1859, p. 330-334. — Théophile Bernardin † 1625, *Cynosure ou l'Estoile des chrestiens*, Rouen, 1616; trad. *Institutio vitae sive de optimo vitae statu certa deliberandi via*, Anvers, 1624. — Louis Makeblijde † 1630, *Den Lusthof der gheestelicke oefeningen*, Anvers, 1609. — Gaspard Druzbicki † 1662, *Modus dirigendi ad statum religiosum*, Saint-Étienne, 1870, = ch. 8 de la *Vita P. Gasparis Druzbicki* publiée par D. Pawlowski vers 1670; cf DS, t. 3, col. 1723 et 1735. — Jean-Joseph Surin † 1665, *Dialogues spirituels*, Nantes, 1704, livre 6, ch. 2. — Anonyme, *Methodus certi vitae status deligendi practica*, Dillingen, 1676. — Jacques Masenius † 1681, *Dux viae ad vitam puram, piam, perfectam, per Exercitia spiritualia*, Trèves, 1667; *Introduction à la vie spirituelle*, trad. Z.-C. Jourdain, Paris, 1892, p. 707-731 : Traité de l'élection. — Daniel Bartoli † 1685, *Eternita consigliera*, Bologne, 1653, 2e p., ch. 1. — Louis le Valois † 1700, *Œuvres spirituelles*, t. 2, Paris, 1706, p. 326-387 : Lettres sur le choix d'un état de vie. — Annibal Léonardelli † 1702, *Le vere sorti da maneggiarsi per elegger buona sorte nel prendere stato di vita*, Bologne, 1683. — Charles-Grégoire Rosignoli † 1707, *L'elezione dello stato overo alcuni avvertimenti per ben' eleggere lo stato della vita*, Milan, 1670; trad. *De bona et prudentia verae regulis conformi electione*, Augsbourg, 1728, et *Du choix d'un état de vie*, Avignon, 1826. — Jacques Desmothes † 1725, *Vocation chrétienne sur le choix d'un état de vie où l'on puisse faire son salut*, Rouen, 1724. — Jean Croiset † 1738, *Méthode pour choisir un genre de vie agréable à Dieu*, Douai, 1721. — André Eschenbrender † 1739, *Instructio pro eligendo vitae statu*, Paderborn, 1717; rééd. complétée pour les directeurs, Cologne, 1733; trad. Abel Gaveau, *Instructions pour le choix d'un état de vie*, Paris, sans date; cf DS, t. 4, col. 1060 — Antoine-Joseph Regono † vers 1816, *Regole sicure per una saggia elezione*, Parme, 1797. — Auguste Damanet † 1892, *Règles pour le choix d'un état de vie*, Tournai, 1869; *Manuel pour le choix d'un état de vie*, Tournai, 1878.

2) *Auteurs non-jésuites.* — Jean le Jau, † 1631, *Chemin royal pour conduire les âmes à faire élection d'un genre de vie..*, Paris, 1628, 3e partie, p. 697-769. — Anonyme, *De l'importance et de la manière de connaître sa vocation*, Liège, 1819 (nombreuses rééditions). — Jean Luquet † 1858, *De la vocation* t. 2, Paris, 1857, p. 357-395 : Moyen de reconnaître en soi les caractères d'une vocation selon Dieu. — Jean-Louis Retornaz, chartreux, † 1861, *Règles de l'élection et du choix d'un état de vie*, Paris, 1858, bon commentaire des règles ignatiennes auxquelles l'auteur ajoute un quatrième moyen tiré de Jean Climaque : demander à un homme spirituel quelle est la volonté de Dieu sur soi et suivre sa décision. — Jean-Baptiste Berthier † 1908, missionnaire de la Salette, *Des états de vie chrétienne et de la vocation*, Rome, 1874; 3e éd., Saint-Dizier, 1883, p. 248-260; cf DS, t. 1, col. 1529-1531.

3) *Types d'élection.* — Nous pouvons saisir la mise en pratique de la méthode ignatienne dans les notes de retraite qui nous sont parvenues. Ainsi l'élection selon le premier temps de Jérôme Nadal † 1580 (cf *Epistolae P. Nadal, Chronicon*, t. 1, Madrid, 1898, p. 13-18); celle du cardinal Pierre de Bérulle (1575-1629) faite à Verdun avec Laurent Maggio s j en 1602 (*Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1300-1307); celle de Claude-François Poullart des Places (1679-1709), fondateur de la société du Saint-Esprit et de l'Immaculée Vierge, qui fit une retraite au noviciat des jésuites de Paris en 1700, sous la direction de N.-É. Sanadon s j (V. Lithard, *Spiritualité spiritaine*, Paris, 1938, p. 20-32); celle enfin de Maxime Douillard s j † 1919 (*Notes d'une retraite d'élection*, RAM, t. 11, 1930, p. 286-295).

3° Autres manières de choisir un état de vie. — Il n'existe pas, semble-t-il, d'autres méthodes, au sens strict du mot, pour amener le sujet à reconnaître la volonté de Dieu sur le choix de son état de vie. Une méthode rigoureuse n'est d'ailleurs pas nécessaire; il arrive fréquemment que, le sujet s'étant toujours vu dans tel état, la question d'un choix ne se pose pratiquement pas, ou que la décision se prenne sans débat après de longues années de maturation intérieure, ou que les conseils du confesseur, du directeur ou d'un tiers, même à leur insu, facilitent la décision. Parfois encore, le sujet fait, pendant une période plus ou moins longue, une véritable élection selon le troisième temps ignatien, etc.

Mais, si certaine que puisse apparaître au sujet la décision prise, l'Église prévoit un temps d'expérimentation et de confirmation avant l'engagement définitif : fiançailles, premières années de séminaire, noviciat.

En général, les auteurs non-ignatiens insistent sur les préparatifs nécessaires à la décision, pureté d'intention, prière plus fervente, etc, sur la considération des aptitudes requises et de l'attrait personnel, qui doivent permettre au sujet de connaître la volonté de Dieu. Il lui reste alors à franchir le pas.

Saint François de Sales nous donne une sorte de petit traité du discernement des inspirations divines qu'on peut appliquer au choix d'un état de vie (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 8, ch. 10-14, *Œuvres complètes*, t. 5, Annecy, 1894, p. 89-107). On peut voir encore par exemple : Jean-Jacques Olier † 1657, *Traité des saints ordres*, Paris, 1676, ch. 10 Des marques de la vocation à l'état ecclésiastique. — Louis Tronson † 1700, *Forma cleri*, t. 1, Paris, 1669, pars 1, ch. 3 De vocatione. — Jean Girard de Villethierry † 1709, *Traité de la vocation à l'état ecclésiastique*, Paris, 1695, ch. 25-26. — Saint Alphonse-Marie de Liguori † 1787, diverses lettres de direction, *Œuvres*, éd. Vivès, t. 19, Paris, 1879, p. 188-193, 237-257; *Selva*, ch. 10, De la vocation au sacerdoce, t. 12, 1879, p. 150-167. — Jean-Baptiste Malou † 1864, *Règles pour le choix d'un état de vie*, Bruxelles, 1860. — Louis Branchereau p s s † 1913, *De la vocation sacerdotale*, Paris, 1896; cf DS, t. 1, col. 1923-1924. — Joseph Coppin, rédemptoriste † 1915, *La vocation au mariage, au célibat, à la vie religieuse, au sacerdoce*, 2e éd., Roulers, 1903, 3e partie, titre 2. — (Vital Lehodey † 1948), *Directoire spirituel à l'usage des cisterciens réformés*, 2e éd., Bricquebec, 1931, p. 65-73. — Francis Mugnier, *Petit manuel théologique et pratique de la vocation*, Paris, 1928.

François Roustang.

ÉTATS DE JÉSUS. — Nous touchons à un élément caractéristique du vocabulaire et de la pensée du cardinal de Bérulle, plus précisément de la doctrine christologique bérullienne. Le mot vient, habituellement, pour rendre compte de la parfaite adoration et de la parfaite médiation du Verbe incarné :

Il y a en Jésus-Christ états et actions, l'un et l'autre dignes d'un honneur singulier et de toute l'attention et affection de nos cœurs. Mais ces états sont particulièrement à peser, tant parce qu'ils contiennent plusieurs mouvements et actions, qu'à cause que par eux-mêmes, et en cette qualité d'états de Jésus, ils rendent un hommage infini à Dieu et sont d'une très grande utilité aux hommes (*Œuvres de piété*, n. 82, dans *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1062).

Ces lignes suffisent à montrer que, pour l'auteur, la notion d'*états* est complexe et qu'il y a lieu de distinguer non seulement entre actes et états, mais entre états et états.

1. *États psychologiques.* — En opposition aux actes, toujours transitoires, ce sont des dispositions permanentes, des tendances habituelles et profondes, qui constituent le principe de réflexes psychologiques. De façon générale, c'est ainsi qu'on est poète ou philosophe, et qu'on est conduit à réagir en poète ou en philosophe. Ainsi encore qu'on est patient ou coléreux. De même dans l'ordre religieux. Adorer Dieu par état, ce sera donc adorer Dieu spontanément, à propos de tout, comme par réflexe, et donc habituellement :

Le Fils de Dieu, dès le premier moment de sa vie en sa Mère, se consacre à la vie, à la croix, à la mort qui s'ensuivra par après. Et cette oblation et volonté première de Jésus est une action non passagère comme les nôtres, mais permanente comme tenant de la nature et de l'état de l'éternité. C'est une action et volonté perpétuelle qui n'a jamais cessé ni jour ni nuit, qui n'a jamais été divertie ni interrompue par aucune autre action, qui a été toujours en son actualité dans son cœur (*Vie de Jésus*, ch. 26, *Œuvres*, col. 487).

Sous cet aspect, l'état bérullien correspond, en somme, à la vertu parfaite. Voir art. État, DS, t. 4, col. 1379.

2. *États ontologiques.* — On ne rendrait compte que très superficiellement de la notion d'état, si l'on en restait à ces considérations morales. Par-dessous le dynamisme psychologique, il faut aller jusqu'au statisme de l'être :

Je supplie le lecteur de prendre garde comme je ne dis pas seulement que le Fils de Dieu est adorant par ses propres pensees cette filiation (divine), mais que je dis que par ce mystère (de la filiation humaine) il est en un état et a une qualité qui d'elle-même adore le Père éternel en qualité de Père, et qui adore la naissance divine de son Fils unique, et sa filiation éternelle.

Ce point est grand et mérite d'être bien entendu, et est fondé sur une proposition grande et universelle, qui doit servir et de fondement à nos discours, et de règle à nos mœurs : que tout ce qui est procédant de Dieu regarde Dieu et rend honneur à Dieu (*Grandeurs de Jésus*, disc. 11, n. 5, *Œuvres*, col. 362).

En ce sens, les états se rapportent à ce que Cl. Taveau désigne sous le nom de symbolisme d'honneur, l'univers honorant Dieu non seulement par ses activités, mais par son être même. C'est ainsi que Jésus sera religion substantielle; que les divers moments de sa vie, les diverses situations de son être, que son être même constitueront par eux-mêmes, et indépendamment des mouvements multiples et divers de sa pensée, des hommages et des adorations; à la manière, en quelque sorte, dont un enfant glorifie son père par le fait même qu'il existe et par ses qualités objectives.

De ce point de vue Bérulle a considéré les principaux mystères de la vie du Verbe incarné. Mais il a d'abord contemplé le mystère fondamental de l'incarnation qui soutient les autres.

Par sa nature humaine, Jésus, de même que tout homme, est un abrégé de l'univers, un « sujet auquel par les divers degrés et conditions de son être toutes les créatures sont récapitulées » (disc. 4, n. 10, col. 225). D'autre part, en sa personnalité divine, comme seconde Personne de la Trinité, « il a un rapport continuel de tout ce qu'il est vers son Père, et son être et sa vie consistent en ce rapport; même, à proprement parler, sa vie n'est qu'une vie substantiellement et personnellement relative de ce qu'il est vers son principe unique » (disc. 5, n. 9, col. 238). Il s'ensuit que tout dans le Christ est mouvement vers Dieu : « L'univers même, qui est sorti de Dieu, retourne à Dieu, étant réuni et conjoint à Dieu... par ce divin mystère » (disc. 4, n. 10 col. 225). En la créature humaine déjà pouvait s'accomplir, par la vertu de l'ascèse, une véritable assomption de la chair par l'esprit. En Jésus, par la grâce unique de l'union hypostatique, corps et âme sont pris et entraînés dans le mouvement du Verbe vers le Père, et il se réalise une assomption de la matière même vers Dieu, en une religion vraiment substantielle. S'étant abaissé jusqu'à la créature en la Personne du Fils, Dieu rapporte toute la créature en la nature humaine de Jésus :

> Contemplant des hauts mystères, nous voyons comme le Fils unique de Dieu recevant de son Père sa propre essence, veut avec son Père d'un vouloir nécessaire la communiquer au Saint-Esprit... Et il veut encore en la plénitude des temps, par un vouloir libre et digne d'une reconnaissance infinie, donner son essence à une nature créée, et s'unir à sa créature par sa propre substance et subsistence. Et Jésus s'avançant dans les voies de son amour et de sa bonté, et se voyant porter en soi-même la communication ineffable de la divinité à notre humanité, veut porter cette humanité unie à sa divinité dans nos cœurs et nos corps pour les sanctifier en lui et nous unir à lui. Et Jésus s'unissant ainsi à nous, nous unit à son humanité, et par son humanité à sa divinité, et par soi-même à son Père.
>
> Voilà le cours et le progrès, voilà l'issue et le retour du voyage du Verbe éternel sortant du sein de son Père, et descendant du plus haut des cieux pour s'abaisser en terre et s'unir à notre humanité... Voilà l'état et la fin du mystère de l'Incarnation... Et aussi nous voyons comme le Verbe incarné touche la terre et la sanctifie par son humanité, et touche le ciel et le glorifie par sa divinité (disc. 7, n. 4, col. 269).

3. *Mystères de vie.* — Bérulle passe aisément de la notion d'état à celle de mystère. Pour lui, le mystère est un état du Christ susceptible de s'établir en nous par la vertu en quelque sorte sacramentelle de l'acte qui l'a exprimé dans l'histoire.

> Tous ces états et mystères sont déifiés, et partant ont une dignité divine, une puissance suprême, une opération sainte, et sont accomplis pour la gloire de Dieu et pour notre utilité particulière... Et le conseil de Dieu est que ces états soient honorés, soient appropriés, soient appliqués à nos âmes; et comme il partage ses dons et ses grâces, il partage aussi ses états et mystères entre les hommes (*Œuvres de piété*, n. 17, col. 940).

Passés, en quelque sorte, les événements de la vie du Christ sont donc, en un sens plus profond, d'une actualité permanente :

> Il faut peser la perpétuité de ces mystères en une certaine sorte : car ils sont passés en certaines circonstances, et ils durent et sont présents et perpétuels en certaine autre manière. Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'esprit donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère, est toujours présent (*Œuvres de piété*, n. 77, col. 1052).

Comment le chrétien pourra-t-il s'approprier la vertu de ces états déifiés? Par cet effort spirituel d'*adhérence*, qui est au cœur de l'ascèse bérullienne, et qui tend à livrer l'âme aux influences de la grâce. Mais, quand il s'agit de Bérulle, on ne doit pas oublier que l'effort spirituel suit normalement le rythme des célébrations liturgiques. Car c'est dans l'Église que se perpétuent les mystères de la vie du Christ, et c'est suivant le cycle des célébrations que normalement leur vertu nous est appliquée.

La célébration annuelle des mystères n'est pas, en effet, une simple commémoraison d'événements anciens, auxquels notre attention donnerait une actualité nouvelle qui ne dépendrait en somme que de nous; elle concerne des réalités mystiquement permanentes, dont nous avons à nous faire activement participants et non pas seulement spectateurs. On découvre dans Bérulle une mystique réaliste de la Parole de Dieu et de la liturgie, qui se retrouve chez C. Marmion (cf notamment *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1919), mais également dans l'école contemporaine de Maria-Laach (Odo Casel, Damase Winzen, etc). Le premier a pu la recevoir par l'intermédiaire de Mgr Ch. Gay; les autres y sont sans doute parvenus par la fréquentation des mêmes sources bibliques et patristiques.

H. Bremond, t. 3, 1921, p. 64-74. — Cl. Taveau, *Le cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*, Paris, 1933, p. 108-113. — G. Rotureau, Introduction aux *Opuscules de piété* du cardinal de Bérulle, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1944, p. 48-51.

Gaston Rotureau.

ÉTATS DE VIE. — Dans l'article Devoir d'état, dont celui-ci n'est qu'un développement, nous avons élaboré une classification des états à laquelle nous renvoyons (t. 3, col. 672-679). Nous n'avons donc pas à revenir sur les « états de vie sociale » ou professions exercées dans la société civile ou ecclésiastique, légalisées ou non par un statut juridique. Si la profession intéresse grandement la vie spirituelle, ce n'est pas en raison de la réalité terrestre qu'elle mobilise, et qui pourrait rester étrangère au règne racheté et élevé où le Christ l'appelle, mais en raison des valeurs de sainteté que la profession, voulue par Dieu, dirigée par la charité, doit réaliser. Or, sous ce nom traditionnel de « devoir d'état », c'est de *ce programme de sainteté professionnelle* que nous avons traité, en distinguant son double aspect d'œuvre à élever vers Dieu et de situation particulière et individuelle, selon le sens très élargi que donne au « devoir d'état » la spiritualité chrétienne (col. 673).

Par « états de vie », l'Église entend avant tout les trois situations publiques des chrétiens, ou états de personnes, sur lesquels est élevé, comme sur ses « fondements angulaires, l'édifice de la loi ecclésiastique » (Pie xii, *Provida Mater Ecclesia*, 2 février 1947, AAS, t. 39, 1947, p. 116) : clercs, religieux, laïcs.

Il est clair que le prêtre et le religieux, en raison des engagements particuliers qu'ils prennent et des buts ou activités qu'ils poursuivent (vie strictement contem-

plative ou active, apostolats multiples, etc), se trouvent dans des conditions très différentes de vie spirituelle. A leur tour, les laïcs, pour autant qu'on les distingue non seulement des prêtres, mais encore de l'état religieux, assument dans le monde divers « devoirs d'état », ceux de leurs professions et souvent ceux du mariage. A tous ces titres, on pourra parler de « spiritualités » diverses.

On peut se demander si ces « spécialisations », que motivent des « devoirs d'état » différents, atteignent le plan profond de l'être chrétien où se tient la classification canonique. Avant de considérer les trois états de personnes dans la diversité multiple des existences concrètes, il convient de s'arrêter à ce qui fait leur unité, cette vie surnaturelle du corps mystique, racine commune d'où surgit le peuple de Dieu comme un unique tronc à trois branches. Tous les membres du Christ ne nourrissent-ils pas essentiellement leur vie spirituelle à la même sève? « Je suis la Vigne et vous êtes les sarments » (*Jean* 15, 5).

Dès l'abord, des faits évidents plaident en faveur de cette unité profonde. Ainsi l'état de mariage ne se confond nullement avec le laïcat. Sans rappeler même que le prêtre oriental peut être marié, il serait dans la ligne du « laïcat » de voir un baptisé vouer en privé le programme de perfection évangélique des trois conseils et adopter ainsi « une perfection chrétienne à quoi rien ne fait défaut » (Pie XII, 9 décembre 1957, AAS, t. 50, 1958, p. 36). Lier laïcat et mariage serait inconsciemment orienter vers l'état conjugal tous les jeunes chrétiens et chrétiennes. Or, au contraire, comme on le pressent, le baptême tend tout naturellement à l'état religieux et persiste dans le prêtre après qu'il a reçu le sacrement de l'ordre. Au moment où elle propose sa division tripartite des personnes, la loi canonique déclare que « les laïcs comme les clercs peuvent être des religieux » (c. 107). Un bon nombre de religieux et toutes les religieuses, pour le droit de l'Église, sont des laïcs. A opposer imprudemment les trois états de personnes, on risquerait d'interpréter la classification canonique au rebours de sa signification.

Des documents romains ont rappelé à plusieurs reprises cette signification, mettant en relief un autre fait qui corrobore cette unité profonde. Les deux premiers états doivent leur distinction à la constitution même de l'Église, qui, de par son institution, est hiérarchique. Au contraire, l'état religieux n'introduit pas une distinction de structure. Il doit son existence au fait qu'il est orienté « de manière toute spéciale à la fin de l'Église, c'est-à-dire à la sanctification et aux moyens les plus adaptés pour y tendre » (*Provida Mater Ecclesia*, p. 116). Or, la fin de l'Église est la même pour tous; la sanctification intéresse tous les chrétiens sans distinction et, plus que tous, les prêtres. Il semblerait donc vain d'opposer laïcs ou prêtres à religieux, puisque, selon ces documents, ce ne sont pas d'abord des devoirs particuliers qui caractérisent l'état religieux, mais la tendance à la sainteté, par les « moyens adéquats », — tendance et moyens à proposer à tous les membres du corps mystique, même si les moyens comportent « dans le siècle » des applications différentes.

Quelles que soient leurs diversités, nous rechercherons les éléments d'union et d'interdépendance des trois « états de personnes » sur le plan de la spiritualité. De cette interdépendance, nous découvrirons d'abord les manifestations historiques en rappelant brièvement les moments où la division des trois états, préfigurée sans doute dès les origines chrétiennes, s'est un jour clairement manifestée. Nous proposerons ensuite un certain nombre de conséquences spirituelles.

Les « spiritualités » diverses sont ou seront étudiées en des articles spéciaux : spiritualité des chrétiens engagés dans les liens du MARIAGE, dans les responsabilités de la cité terrestre et des états de vie sociale, art. DEVOIR D'ÉTAT; spiritualité de la vie contemplative ou apostolique, art. CONTEMPLATION et LAICAT; spiritualité de la vie cléricale, art. DIACONAT, SACERDOCE, ou des CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, ou monastique, art. MONACHISME; spiritualité à tendances dominantes, art. ACTION DE GRACES, VIE COMMUNAUTAIRE, ENFANCE SPIRITUELLE, etc; spiritualité des familles religieuses, offertes d'ailleurs à tous (articles consacrés aux différents ordres). — Consulter au préalable l'article ÉCOLE DE SPIRITUALITÉ.

1. APERÇU HISTORIQUE

1° La « communauté des saints ». — A la première initiative de Dieu en vue du salut, — appel au patriarche Abraham —, est intimement liée l'idée de « peuple de Dieu » : « Je ferai de toi un grand peuple » (*Gen.* 17, 5). De ce peuple élu de l'ancienne alliance à l'Israël nouveau, « peuple que Dieu s'est acquis » (1 *Pierre* 2, 9), la continuité biblique est parfaite, malgré les brusques transformations de la Pentecôte et les heurts inévitables qui se produisent dans la communauté judéo-chrétienne, dès qu'on y prend conscience de la nouveauté du levain évangélique. En cette histoire biblique, c'est le peuple, plus tard l'Église, la communauté, qui paraît la réalité première, cette communauté qu'aujourd'hui on appellerait le laïcat, à condition cependant d'en distinguer les clercs, mais sans oublier que la charge que ceux-ci accomplissent ne les prive ni ne les dispense de leur qualité de membres rachetés du peuple de Dieu.

Dès les débuts, les chefs sont mis au premier rang de la communauté. Les fonctions qu'assument les conducteurs d'Israël varient au cours de la longue progression du peuple élu : patriarches, juges, rois; la séparation des pouvoirs politiques et religieux s'effectue alors et réserve ceux-ci aux prêtres. Lorsque le peuple de Dieu atteint dans le Christ sa perfection ultime, la séparation de l'Église et de la société terrestre est en principe consommée : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Mt.* 22, 21). Les chefs, Pierre et le collège des apôtres, que le Christ a mis à part, et, après eux, les presbytres et les épiscopes, détiendront, en vertu d'un rite sacramentel, des pouvoirs spirituels beaucoup plus importants, parce qu'indispensables au salut, pour la communauté et chacun de ses membres : pouvoirs de sanctification et de consécration, d'enseignement et de gouvernement; ces pouvoirs les distingueront nettement des autres fidèles.

C'est l'assemblée pourtant, la « communauté des saints », qui, durant les premiers siècles, demeure à l'avant-plan de l'Église, et non la distinction clergé-laïques (O. Semmelroth, *Das geistliche Amt*, Francfort, 1958, p. 29). L'Église est le corps de sainteté, où chaque chrétien reçoit et exerce la vie divine. Les prêtres sont des membres de la communauté; ils y remplissent le service même que le Christ avait accompli au milieu des Douze. Ils représentent le Christ, tiennent sa place, le figurent, dirigent en son nom. Mais ils apparaissent à tous très intégrés à la communauté. On reconnaît là sans doute l'influence très vivante de cette « personnalité corporative » si présente à la pensée sémite et à

la Bible tout entière (cf J. De Fraine, *Adam et son lignage*, Paris-Bruges, 1959).

Il en est de même de ceux qu'on appelle alors les ascètes, les continents, les vierges : ils vivent au cœur de la communauté. Bref, aux deux premiers siècles surtout, on a l'impression d'une communauté très unie. Les futures divisions s'y dessinent, mais, comme dans un organisme en évolution, elles sont encore cachées dans la profondeur du tissu vivant. Le peuple fidèle fait un tout, où les distinctions ne sont pas des séparations.

A vrai dire, cette communauté paraît n'avoir encore aucun besoin de séparation. Ce fait n'est pas sans éclairer la théologie spirituelle des trois états.

La séparation actuelle très accusée entre laïques vivant dans le monde et l'état religieux s'explique généralement par le *programme* des « obligations » assumées publiquement; d'un côté, il s'agit des seuls « préceptes », de l'autre on ajoute l'obligation des « conseils » : « praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda... suscipiunt » (canon 487). Les traités de morale insistent avant tout sur les « obligations » qui s'ajoutent officiellement à la vie séculière et mettent les religieux à part.

Or, aux premiers siècles, cette séparation n'existait pas : les fidèles constituaient une seule communauté. Beaucoup cependant adoptaient une manière de vie simplement conseillée, donnaient leurs biens aux pauvres et pratiquaient la virginité. Que ces chrétiens aient pu vivre avec les autres, recevant les mêmes instructions spirituelles, participant aux mêmes réunions, soumis à la même organisation, cela suppose une très grande ferveur de l'ensemble, proche de la Pentecôte et à l'ère des martyrs.

De fait (*infra*, col. 1410), il apparaît que la morale chrétienne s'exprimait devant tous avec son exigence totale. Sans ignorer les obligations suffisantes, on enseignait l'idéal, lequel correspondait aux « conseils ». En d'autres termes, l'appel à la perfection était la base de l'enseignement commun. Pensons à ces formules audacieuses de saint Paul sur la délivrance de la loi. S'il n'y a plus de loi pour le chrétien, c'est qu'il est supposé se diriger selon les requêtes (libres) de la charité (cf S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans *Christus* 4, 1954, p. 6). L'état d'esprit des premiers chrétiens devant les biens terrestres et la virginité est tout à fait significatif.

2° La « vita apostolica ». — On sait l'idéal communautaire, difficile d'ailleurs à préciser, que, selon les Actes, s'étaient librement assigné les chrétiens de Jérusalem. A consulter les écrits de saint Paul, ensuite la *Didachè* et les textes des Pères apostoliques, on s'aperçoit que la pratique de Jérusalem, qui dépasse à l'évidence l'ordre des préceptes, est restée pendant les deux premiers siècles la lettre de la catéchèse enseignée à tous.

1) « *Communauté de biens* ». — Un idéal de fraternité parfaite, admis par tous les frères, un amour mutuel « ardent », simple conséquence du baptême (cf 1 *Pierre* 1, 19-21), conduisent l'ensemble des chrétiens à une certaine « communauté de biens ». Le lien entre l'amour mutuel et ce régime des biens est très clairement marqué dans les *Actes* : « Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme. Nul n'appelait sien ce qui lui appartenait » (4, 32; comparez 2, 42-47; 5, 1-11; 6, 1-4). Or, cet idéal reste présent à toute l'Église :

« Tu auras tout en commun avec ton frère, reprend la *Didachè* à la fin du premier siècle à l'adresse du simple catéchumène, et tu ne diras pas que quelque chose t'appartient en propre. Car si vous partagez ensemble les mêmes biens spirituels, combien plus partagerez-vous les biens périssables » (IV, 8). Contrairement aux juifs, qui ne consacraient que la dîme de leur avoir, « tout ce qui leur appartient, écrit Irénée à propos des chrétiens, ils le consacrent aux usages du Seigneur » (*Contra haereses* IV, 18, PG 7, 1025a). Tertullien, à la fin du second siècle, affirme sans hésiter : « Tous les biens sont communs entre les chrétiens, à l'exception du mariage » (*Apologeticum* 39, PL 1, 472).

Sans énumérer les nombreux témoignages qui rendent le même son (voir les textes cités par E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, coll. Études bibliques, Paris, 1926, p. 157), il faut se demander ce qu'ils signifient. Aujourd'hui, susceptibles comme nous sommes sur le droit de propriété, nous croirions qu'on nous parle de l'obligation d'y renoncer, et nous ne comprendrions pas. A ce moment, on constate que dans l'Église on propose à tous de simples conseils comme la règle, ou même comme des « devoirs » (cf *Rom.* 15, 27). D'après ces témoignages, nous nous trouvons en face d'une tradition qui suppose que le chrétien pratique une « mise en commun » (appelons-la de ce nom) à l'imitation plus ou moins parfaite de la première communauté de Jérusalem, qui elle-même répondait à l'exemple exprès de Jésus.

Cette tradition, on la résumerait sans doute assez exactement ainsi : un chrétien n'use pas de ses biens en propriétaire, puisque, « entre frères, tout est commun ». A l'intérieur de la communauté, l'aumône est supposée de règle, mais une aumône qui est un partage. Et cette mise en commun s'appelle d'un nom qui se perpétuera longtemps dans l'Église et résumera tout un programme, la « vie apostolique », c'est-à-dire la forme de vie inaugurée par Jésus avec les Douze et enseignée par ceux-ci aux chrétiens de Jérusalem. Cette « vie apostolique » a joué un rôle prépondérant dans la suite de l'histoire de l'Église.

De cette « vie apostolique », saint Paul ne donne-t-il pas la formule, lorsque, parlant des aumônes à recueillir pour les frères de Jérusalem, il écrit : « Il ne s'agit pas pour soulager autrui de vous réduire à la gêne : ce qu'il faut, c'est l'égalité », et l'Apôtre invoque le texte de l'*Exode* (16, 18) sur la manne répartie selon les besoins de chacun et dont personne ne pouvait garder un surplus : « Ainsi régnera l'égalité selon ce qui est écrit : Celui qui avait beaucoup recueilli n'eut rien de trop, et celui qui avait peu recueilli ne manqua de rien » (2 *Cor.* 8, 13 et 15).

Écrivant aux Romains et expliquant la même aumône, Paul déclare : « Il n'est que juste qu'ayant reçu en participation des saints de Jérusalem les biens spirituels, vous les fassiez participer maintenant à vos biens matériels » (*Rom.* 15, 27). Ce sont les mots même repris dans la *Didachè* (comparez avec *Actes* déjà cités, *Gal.* 6, 6, etc).

Comment dès lors nous représenter concrètement la règle proposée aux chrétiens des deux premiers siècles? En somme, l'Église continue à pratiquer l'idéal de la communauté de Jérusalem. Cet idéal est celui d'une *charité-partage*. On ne songe pas à discuter la propriété des possédants, ni à la revendiquer pour ceux qui n'ont rien, — ce qui ne fait nullement songer au communisme contemporain. Saint Pierre ne dit-il pas à Ananie : « N'avais-tu pas le droit de garder ton champ ou, l'ayant vendu, de disposer du prix à ton gré? » (*Actes* 5, 4). D'ailleurs la propriété est réglée par les lois civiles. Le droit romain et les lois juives sont précis.

Pendant les premiers siècles, le pouvoir civil représente le persécuteur. Comment songerait-on à porter la question du régime chrétien des biens sur le terrain de la propriété? Non, celui qui a des biens a le bonheur et la chance de donner. Le même point de vue inspire encore les discours de saint Basile, qui nous étonnent aujourd'hui par leur audace (vg *Hom. in divites*, PG 31, 277-304). Mais, et c'est l'important, cette aumône est considérée comme un partage entre frères. Ainsi s'expliquent les mots de Tertullien : « Tout est commun entre nous ». Cela veut dire : pour les chrétiens, tous les biens sont toujours prêts à être partagés.

Sur ce tableau de détachement effectif et d'amour fraternel, n'oublions pas de projeter les lueurs des persécutions. Dans l'atmosphère de menaces qui étreint les vies, la « mise en commun » des biens entre les persécutés va comme de soi et personne n'éprouve la tentation de s'installer dans la richesse. Cet espoir du retour prochain de Jésus, qui, au début, a poussé la communauté de Jérusalem à rompre avec la propriété et à prendre un visage eschatologique, ne grandissait-il pas encore au sein de la tourmente, qui semblait présager les derniers jours? Quand les supplices et la perte de tout dessinent la perspective quotidienne, le problème du régime des biens n'a plus d'intérêt.

C'est sans doute l'expression de saint Irénée, citée ci-dessus, qui rend le mieux l'idée des chrétiens sur les biens de ce monde : on les considérait comme voués « aux usages du Seigneur », *ad usus dominicos*. Cela ne découlait-il pas du baptême? Transformé en offrande au Seigneur, le baptisé ne se regardait plus, ni ses biens, comme profanes. En des textes comme 1 *Pierre* 1, 19 à 2, 10, et en tant d'autres, les premières communautés considèrent la vie entière comme vouée au règne de Dieu. N'est-ce pas, malgré des différences d'application, l'idéal que le moine mettra bientôt en œuvre? Tant que l'ensemble pensait et parlait ainsi, pourquoi les fervents se sépareraient-ils? Ceux qui renonçaient à leurs biens pour le Christ avaient leur place marquée au cœur de cette famille fraternelle (cf *Provida Mater Ecclesia*, p. 115).

2) Tout nous montre que la *virginité* était intimement présente aux premiers enseignements chrétiens. D'après un des plus anciens textes du nouveau Testament, la première épître aux Corinthiens, saint Paul, vers 50, la propose à ses auditeurs avec une telle netteté (il reste chez eux dix-huit mois, *Actes* 18, 11) qu'on l'interroge ensuite, par lettre, pour savoir si le mariage est permis. On connaît la réponse : « Je souhaite que tous vous soyez comme moi! » (1 *Cor.* 7, 7). A quoi la lettre aux Éphésiens ajoutera l'explication de la valeur positive du mariage chrétien, *magnum sacramentum* (5, 32), sans rétracter le conseil, qui imprégnera profondément la communauté des premiers siècles.

Telle est bien la portée, par exemple, au milieu du deuxième siècle, du témoignage de saint Justin converti, simple laïc, qui montre à ses lecteurs païens comme un argument irréfragable les « très nombreux » chrétiens des deux sexes, dont beaucoup déjà âgés, qui observent la virginité depuis leur naissance (*Apologia* 1, 15, PG 6, 349). Cette présence vivante de l'appel virginal ne gêne pas, au contraire, la catéchèse sereine du mariage. De même, nous voyons Tertullien présenter ensemble la pureté de l'amour chrétien et la merveille des vierges des deux sexes, dont il affirme lui aussi le très grand nombre (*Apologeticum* 40, PL 1, 487).

Pourquoi cette communauté songerait-elle à une séparation? Dès les premiers temps du christianisme, les ascètes, les continents, les vierges, etc, par les éloges et la vénération dont ils étaient l'objet, commencèrent à apparaître « dans le sein de la société ecclésiastique, comme un ordre, une classe sociale reconnue » (*Provida Mater Ecclesia*, p. 115). Il ne pouvait en être autrement, puisque, comme les textes en témoignent, le programme de vie que Jésus avait enseigné était très simplement proposé devant tous. Ceux qui l'adoptaient restaient dans la communauté, même si, souvent, les vierges habitaient sans doute ensemble (voir saint Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes* 13), et aussi les prêtres non mariés, groupés dans le presbytérium. Les laïques ou les prêtres, qui s'étaient défaits de leurs biens selon l'Évangile, vivaient dans la communauté, soutenus par la caisse commune (E. Jacquier, *loco cit.*), et ils secouraient les pauvres involontaires. Eux aussi sans doute demeuraient parfois sous le même toit. Mais l'Église ne jouissait d'aucune liberté publique et les chrétiens ne pouvaient se déclarer au grand jour.

3° **Séparations latentes ou déclarées.** — Avec l'accroissement numérique de l'Église, cette perspective d'unité, où les futures divisions : clergé-laïcat d'une part, vie religieuse-clergé-laïcat d'autre part, ne sont pas encore des séparations, va changer.

1) *Clergé « séparé »*. — Nous voyons d'abord s'affirmer, face à la communauté, les signes distinctifs du clergé. Le fait, qui se vérifie partout, est facile, semble-t-il, à expliquer. Au milieu d'une grande assemblée, le prêtre n'est plus le frère uni avec ses frères autour de la table commune, celui qui prononce l'action de grâces et les mots consécratoires, quand les autres membres de la communauté, les « laïques », ont parlé. La « table », qu'approchent désormais les seuls prêtres et les « servants », les diacres, accuse les traits qui en ont toujours fait un autel. « Mis à part », ils l'étaient déjà depuis l'appel révélateur des Douze : « Il appela à lui ceux qu'il voulut, et il en institua douze » (*Marc* 3, 13-14); « Mettez à part Paul et Barnabé » (*Actes*, 13, 2). Maintenant les prêtres, et surtout l'évêque, se détachent tout à fait.

Cette séparation de la « portion du Seigneur », au sein de la communauté, ne pouvait entraîner aucune rupture, aucun éloignement. Serviteurs de l'autel, les prêtres le sont au service du peuple de Dieu. Telle est leur mission essentielle. Le Christ les en avait avertis, non sans insister sur le danger qui les menaçait. Mis au premier rang par les pouvoirs de sanctification dont ils sont porteurs, ils auraient aussi le pouvoir de gouvernement. Comme les chefs de la terre, ils éprouveraient la tentation de dominer. « Non, pour vous, il n'en va pas ainsi; mais que celui qui gouverne soit comme celui qui sert » (*Luc* 22, 26). Cette place, à la fois la première et la plus humble, au milieu et au contact des chrétiens, n'allait-elle pas créer certains problèmes, le jour où ces chrétiens se mêleraient davantage « au siècle », s'y établiraient, se disperseraient, attirant leurs pasteurs avec eux? Nous retrouverons ce problème.

2) *Monachisme.* — Une autre séparation, qui prendra la forme d'une rupture, se prépare, dont il nous faut saisir le sens historique et théologique. C'est surtout au courant du troisième siècle, durant les accalmies plus longues qui séparent les persécutions, que les historiens placent l'inévitable affaiblissement de la ferveur et de l'idéal commun, conséquence de la multiplication des chrétiens. Jusqu'alors, le « conseil » est annoncé

et pratiqué au milieu de tous, sans offusquer ceux qui ne l'adoptent pas. Maintenant l'état de perfection évangélique sera mis à part d'une manière beaucoup plus visible face à la communauté.

Sans arrière-pensée, les historiens catholiques décrivent le monachisme comme une « force nouvelle », « création la plus originale de l'histoire de la spiritualité chrétienne » (Daniel-Rops, *L'Église des Apôtres et des martyrs*, Paris, 1948, p. 604). Création originale, comme le christianisme lui-même, dont elle n'est que la manifestation claire au milieu du monde, mais plus encore retour aux sources évangéliques, à la tradition, à la première inspiration.

Des protestants ont daté de l'apparition du monachisme les graves déviations de l'Église catholique, à savoir la prétention de l'homme à la sainteté personnelle, l'accaparement, au profit de l'homme, de la grâce et des mérites du Christ. N'auraient-ils pas raison, si le départ vers les déserts avait éclaté comme une pure nouveauté? Des catholiques ont tiré du mouvement vers les solitudes une conclusion assez semblable, bien qu'apparemment plus respectueuse de l'Église. Franchement novateur, le monachisme aurait obéi à des influences d'origine hellénique, mystiques et contemplatives, difficiles à harmoniser avec le précepte évangélique de la charité mutuelle. Aussi, née du monachisme, la vie religieuse se serait-elle trouvée mal à l'aise avec la charité apostolique; pour s'adapter aux exigences contemporaines de l'action, elle aurait besoin d'une refonte, qui la purifierait de ses attaches monastiques, pour la centrer sur le don au prochain (voir *infra*, col. 1421, ce que nous pensons de cette opinion). En fait, louée et recommandée par l'Église, la vie religieuse découlerait-elle d'une simple déviation, ou le sens missionnaire de l'Église serait-il inconciliable avec le départ vers les solitudes, ou plutôt, faudrait-il voir dans l'exode de l' « ermite » comme dans ses combats, — contre lui-même et le démon —, l'entreprise la plus missionnaire des troisième et quatrième siècles? En apparence paradoxale, cette vue n'est, peut-être, qu'une saisie plus profonde de la réalité du règne de Dieu.

L'étude de la *Vita Antonii* a démasqué plus d'une équivoque et montré le sens vrai de cette « nouveauté » (cf L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille, 1950, dont nous résumons les conclusions). Converti vers 270, Antoine, en partant vers les déserts, obéit à la nostalgie de la première communauté de Jérusalem. Il ne fuit pas le martyre; il revient même à Alexandrie lorsqu'il apprend que la persécution s'y est rallumée. Il ne fuit point la communauté chrétienne, où il essaie à cette occasion de ramener la paix. Il quitte la communauté « affadie », que défigure une installation excessive dans les biens, qui remplace désormais les généreuses aspirations des premiers chrétiens. Aucun mysticisme païen, aucun hellénisme dans sa décision; il suit le Christ : « Vends tes biens et donne-les aux pauvres » (*Mt.* 19, 21). Où ira-t-il s'il ne peut pratiquer cela au sein de la communauté chrétienne? Impossible de se rendre dans le domaine, âprement défendu, des païens. Il fallait donc gagner le « désert ». Il faut d'ailleurs une rupture. Les demi-mesures ne suffiraient pas; il faut recommencer. C'est la *vita apostolica* qui, en fait, attire Antoine, et ceux qui l'ont précédé et le suivront.

Tout cela, c'est le texte de la *Vita Antonii*. Et saint Athanase dit encore que les « solitaires » se retrouvent au désert; que, selon les directives d'Antoine, leur vertu maîtresse sera l' « amabilité »; qu'ils ne sauraient se sanctifier sans se livrer au colloque spirituel et qu'en effet la communauté fraternelle se réalise dès les débuts de cet « érémitisme ». Antoine est souvent en route pour visiter ses frères.

> Il y avait dans la montagne comme des tabernacles remplis de chœurs divins d'hommes chantant des psaumes, étudiant, jeûnant, priant, exultant dans l'espérance des biens futurs et travaillant pour faire l'aumône. Parmi eux régnaient l'amour mutuel et la concorde. On pouvait vraiment voir comme une région à part, de piété et de justice. Personne qui connût ou souffrît l'injustice; nul ne s'y plaignait du collecteur d'impôts. Une multitude d'ascètes étaient tendus d'un même effort vers la vertu. En voyant les monastères on s'écriait : « Elles s'étendent comme des vallées au bord d'un fleuve, qu'elles sont belles tes tentes, ô Jacob, tes demeures, ô Israël » (*Nombres* 24, 5) (PG 26, 908ab, cité dans L. Bouyer, *loco cit.*, p. 153).

Il ne s'agit pas là d'une nouveauté, d'une vocation d'exception vers une perfection individuelle, qui aliénerait le solitaire d'avec la communauté, mais d'un retour à la société évangélique. Ce qui anime ce mouvement, ce n'est pas avant tout le désir de renoncer à l' « engagement » terrestre, c'est l'appel positif, bien qu'encore implicite, vers une Église pleinement réalisée, selon le modèle des premiers jours, idéal impossible à pratiquer au milieu d'une communauté chrétienne qui n'espère plus transformer l'ordre social ambiant, qu'elle adopte.

Ces séparés, au lieu de donner prise aux critiques, du moins de la part des chefs des communautés, sont universellement loués et admirés : ceux qu'ils ont délaissés reconnaissent dans leur manière de vivre la *vita apostolica* de Jérusalem. Aucune hostilité ne résulte de leur « rupture » : on voit en eux des continuateurs de la communauté. Des prêtres les visiteront et, bientôt, il y aura des prêtres dans leurs rangs.

Ceux qui partent adoptent complètement désormais le régime évangélique de vie avec toutes ses conséquences. Presque aussitôt ce genre de vie révélera ses trois composantes, qui ne seront formulées comme « triple conseil » que plus tard : dessaisissement des biens, virginité, communauté et unité sous un père spirituel. Ce faisant, les moines n'ont pas conscience d'innover, et on comprend le sentiment qui plus tard animera le bénédictin : la vie monastique c'est la vie chrétienne. Au contraire, ceux qui restent dans le « siècle » innoveraient, dans la mesure où ils oublieraient l'appel à la communauté parfaite, qui a nourri les aspirations de l'ensemble pendant les deux premiers siècles.

De toute façon, la séparation désormais consommée a été jugée nécessaire. L'Église l'a maintenue à travers les siècles. L'indépendance de la communauté de perfection vis-à-vis de celle des chrétiens établis dans « le siècle » a paru la condition de son existence. Voir par exemple les textes de Pie XII dans *La vie religieuse*, Paris, 1959, p. 137-175.

3) *Vie apostolique des clercs?* — Beaucoup plus lente, plus laborieuse et plus confuse que la distinction clercs-laïcs, apparaît au cours de l'histoire la distinction vie sacerdotale-communauté de perfection. Au début, la *vita apostolica* était liée dans tous les esprits avec la personne des apôtres, donc aussi avec ceux qu'ils établissaient, en leur imposant les mains, pour faire ce qu'ils avaient fait eux-mêmes : présider et consacrer, expliquer la Parole, veiller sur la communauté, la gouverner. Là où il exista, le presbytérium était un collège

sacerdotal, et, plus d'une fois aussi, une communauté inspirée de la *vita apostolica*, où était plus ou moins exigée la mise en commun des biens. La communauté tout entière restait d'ailleurs imprégnée de cet idéal évangélique. La *vita apostolica*, qu'une partie de la communauté pratiquait à la lettre, était un bien de toute l'Église. Comment ceux qui la dirigeaient auraient-ils échappé à cette ambiance?

Cependant, les pouvoirs et les responsabilités confiés aux presbytres restèrent indépendants de la vie de perfection et spécialement de l'adoption complète de la *vita apostolica*. Souvent, pour veiller sur la communauté, des « anciens » ont été choisis qui étaient mariés et continuaient leur vie de famille. L'Église distinguait déjà la question de la validité ou du fruit des sacrements et celle de l'état de vie du ministre.

En partant de ces premières constatations, si on essaie de voir en son ensemble l'évolution de la distinction clergé-vie apostolique jusqu'au moyen âge, on s'aperçoit que les témoignages offrent une double perspective. Les uns, relatant l'adoption par de nombreux évêques, pour eux-mêmes et leur clergé, de la « vie commune », en parlent comme d'une mesure digne de louange qui ne s'imposait pas et était pour le clergé une nouveauté institutionnelle. C'est que, tel saint Ambroise racontant la décision de saint Eusèbe de Verceil, imitée, dit-il, par un bon nombre d'évêques en Italie, ils comparent cette « vie commune » à la manière de vivre des « moines » désormais connue dans l'Église : *in hac sancta Ecclesia eosdem monachos instituit esse quos clericos* (PL 17, 720b). Les autres, comme saint Augustin, se rattachent directement à la *vita apostolica*. A leurs yeux, l'adoption de la vie commune est un simple retour aux origines, à l'esprit et à l'institution des apôtres; en conséquence, c'est un « devoir », au sens de la catéchèse des premiers siècles, où le « devoir » est ce qui est conforme à l'Évangile. D'après ce que nous avons dit, Augustin a raison de déclarer : les apôtres ont vécu ainsi. Aussi refuse-t-il d'ordonner prêtre celui qui ne s'engagerait pas à partager la vie commune avec l'évêque et à n'avoir rien en propre. Il ne voit cependant pas de « faute » dans la pratique contraire, puisqu'il cédera à certaines instances.

Nous retrouvons cette double perspective au long du moyen âge, et la controverse restera ouverte jusqu'au concile de Trente entre défenseurs et adversaires de l'obligation de la vie commune (témoignages aux articles : *Vie* COMMUNAUTAIRE *dans le clergé diocésain*, CHANOINES RÉGULIERS, sur lesquels nous nous appuyons). D'une part, en beaucoup de cas, le clergé ne pratique pas la vie commune. A quoi il y a de toute façon deux raisons : d'abord le mariage des prêtres (prohibé en Occident à partir du décret du pape Sirice en 386, mais dont l'application est progressive), ensuite, la formation des paroisses rurales et la présence du prêtre au milieu des populations (motif que l'Église reconnaît déjà et reconnaîtra de plus en plus). D'autre part, des conciles locaux transforment la recommandation de la vie commune en obligation. D'après de nombreux témoignages, dès qu'un mouvement de réforme du clergé apparaît, on demande à tous les clercs la vie commune ou vie « canonique » (selon les canons); aussi bien, toute nouvelle prescription imposant la vie commune est conçue comme un retour à la dignité de la vie cléricale, à la ferveur des débuts, à la *vita apostolica*. Un des efforts les plus mémorables fut celui de saint Pierre Damien † 1072, qui demanda à Nicolas II † 1061 de faire de la vie commune la loi universelle du clergé, ce que le pape fut bien près d'imposer (voir *Vie* COMMUNAUTAIRE, col. 1159-1160).

Ce courant trouve sa raison d'exister dans les dangers de la vie cléricale, quand manquaient souvent la formation préalable, la facilité des relations, la vigilance des chefs de diocèses. Mais la présence au milieu du peuple devait l'emporter au concile de Trente, qui donna un statut pleinement légal au clergé séculier; avant le concile le fait était depuis longtemps établi sans conteste.

2. CONSÉQUENCES SPIRITUELLES

1° Peuple de Dieu, peuple de frères. — L'histoire du règne de Dieu est dominée par la création d'un peuple nouveau, le peuple saint, la famille de Dieu. On y entre par une nouvelle naissance, le baptême. Enfants de Dieu, les chrétiens sont identiquement des frères. Cette « ardente » fraternité, selon le mot de saint Pierre, leur permet de vivre et de révéler aux autres, en témoins de la vérité, leur filiation adoptive, si profonde, si réelle, exigeante autant que béatifiante.

Parlant des trois états de vie, dans lesquels se partage le corps de l'Église, nous mettons en relief *le caractère social* du règne de Dieu. Ceci ne comporte aucune mésestime de la sainteté personnelle, condition manifeste de la sainteté du corps. Il n'en est pas moins vrai que c'est seulement dans le corps du Christ que la sainteté personnelle existe : le corps du Christ est sa source et son sens.

La vocation surnaturelle de l'humanité est aussi fraternelle que filiale. « En obéissant à la vérité, vous avez purifié vos âmes, pour vous aimer sincèrement comme des frères. Aimez-vous donc ardemment... et édifiez-vous en maison spirituelle » (1 *Pierre* 1, 22, et 2, 5). Ces paroles prolongent la première prédication de Jérusalem, dont nous avons vu le résultat dans les communautés primitives. Elles sont l'écho direct de l'affirmation de saint Jean, définissant l'œuvre rédemptrice par le rassemblement des hommes : « Il devait mourir pour réunir les enfants de Dieu qui étaient dispersés » (*Jean* 11, 52). Cette vocation surnaturelle, idéal des chrétiens en marche, glorification plénière de la Trinité, ouvre devant leurs yeux les perspectives d'une union incroyable, grâce à la révélation du corps mystique du Christ : « Vous avez été appelés en un seul corps » (*Col.* 3, 15).

De cet idéal d'unité auquel le Christ les appelle, que pourront réaliser les chrétiens? En raison de la nature tombée, les hommes sont profondément désunis. Imprégnés d'égoïsme, ils ont cherché et cherchent encore à s'établir dans un ordre, une paix, toujours instables. C'est de cet ordre « blessé » qui ne répond pas à la vocation baptismale, que les chrétiens doivent partir, pour créer, par la grâce, la nouvelle société des enfants de Dieu, à laquelle le « germe incorruptible » qu'ils ont reçu les fait aspirer.

Cette tension commune, si vivante dans les premiers siècles, cette espérance qui travaille les membres de l'Église pour passer de l'ordre terrestre à la parfaite fraternité, expliquent, aujourd'hui comme alors, que le peuple de Dieu se soit divisé en deux groupes : l'un, une minorité, peut tendre dès maintenant vers un idéal de vie entièrement fraternel, révélé dans le Christ, tandis que l'autre reste mêlé au « siècle », qu'il

doit transformer, pour le conduire spirituellement au même terme.

L'Église a compris la sécession des ermites-cénobites comme un retour à la « vie apostolique » essentiellement communautaire. Il ne s'agit donc pas seulement d'une soif subite de pure contemplation et de solitude, ni surtout d'une volonté d'éloignement des hommes. Sans doute s'agit-il de « trouver Dieu », de « suivre le Christ » directement, il est question d'une rupture, qui représente un effort renouvelé vers cette communauté exemplaire dont l'idéal avait été proposé à tous les baptisés. Paradoxe apparent! L'orientation réelle de la spiritualité de ces « ermites », dont Athanase est le témoin en plein 4e siècle, est un programme à tendance fraternelle. On comprend « que le cénobitisme pachômien ait pu sortir de l'anachorétisme primitif... par une évolution de certains éléments intérieurs et même de réalisations extérieures qu'il comportait déjà » (L. Bouyer, *loco cit.*, p. 123).

A considérer ainsi la division canonique, aujourd'hui pleinement codifiée, du peuple de Dieu en « laïcat » et état (public) de perfection, n'arriverait-on pas aux conclusions suivantes, qu'il nous faudra préciser et justifier : d'une part, pour être fidèle aux origines, l'état de perfection ne doit-il pas être interprété avant tout comme la prise en charge de la réalisation de l'Église et la voie la plus efficace pour servir le monde? « Vous êtes le sel de la terre » (*Mt.* 5, 13). N'est-ce pas là le vrai sens de la *fuite du monde* et l'explication du *service permanent*, qu'a été et que doit être l'état de perfection évangélique sous ses diverses formes?

D'autre part, le laïcat qui reste dans le siècle devra organiser sa vie spirituelle, on l'a reconnu dès le début, en vue de ses multiples tâches dans le monde. Mais sa visée profonde, celle qui inspire et entraîne son mouvement spirituel, ne saurait être différente de celle de l' « état de perfection évangélique ». Le prétendre, serait lui faire perdre une richesse originelle, dont rien n'autorise à le priver, que rien ne saurait remplacer, si l'on veut que le laïcat devienne, lui aussi, par sa présence et son action, le sel de la terre.

2° Le baptême, sacrement de sainteté. — Au centre de la spiritualité du peuple de Dieu, nous trouvons le baptême. Le baptême appelle à la sainteté qui est participation à la vie trinitaire; il appelle en même temps à la communauté fraternelle. D'un côté, cette « vie apostolique », proposée à tous durant les premiers siècles, — l'effort des ermites-cénobites pour reprendre de façon plus décisive la vie apostolique, — le monachisme médiéval convaincu de réaliser la vocation chrétienne, — l'état de perfection d'aujourd'hui, héritier direct de tous ces devanciers, n'ont besoin que du baptême pour expliquer leur spiritualité de base. Les trois conseils évangéliques, leur valeur personnelle et communautaire, ne sont que la mise en œuvre de la filiation d'adoption. Il y a là une donnée très ferme de toute la tradition spirituelle (art. Conseils évangéliques, DS, t. 2, col. 1592-1609; R. Carpentier, *Témoins de la Cité de Dieu*, Paris, 1958, ch. 4).

D'autre part, on ne saurait conclure à une limitation des richesses et des exigences du baptême, du fait que le baptisé demeure un laïc mêlé au monde. De nombreux textes du nouveau Testament, adressés à tous (vg 1 *Pierre* 1, 22 à 2, 5, déjà cité), relient immédiatement à l'excellence de la filiation d'adoption la vie la plus parfaite et l'appel à l'esprit des conseils et à la communauté fraternelle. Certes, le chrétien doit se donner à la tâche qu'il accomplit. Pourtant, à aucun moment, il ne pourra se laisser intégrer au « monde ». Le nouveau Testament est formel (vg *Jean* 17, 9, 14 et 16; 1 *Jean* 2, 16). Il s'agit du monde en tant que mêlé au mal et identifié aux concupiscences mauvaises; il s'agit aussi de l'appel à un monde plus parfait, en vue duquel les chrétiens devront purifier, élever, même le mariage : « Le temps est court, que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient point » (1 *Cor.* 7, 29); précisément le sacrement de mariage permet aux conjoints de vivre en baptisés.

Enfin, rien peut-être ne montre mieux l'identité foncière de la vocation et de la visée dernière de tous les baptisés que leur commune élévation au « sacerdoce des fidèles », c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus élevé dans l'idéal chrétien (cf P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles*, Paris, 1950).

Relisons la préface de la consécration du saint chrême, dont seront oints les baptisés : « Nous vous en supplions, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, par le même Jésus-Christ votre Fils, notre Seigneur, daignez sanctifier de votre bénédiction cette huile, votre créature, et lui infuser la vertu du Saint-Esprit par la coopération de votre Fils le Christ. C'est du saint nom du Christ que l'on a dénommé ce chrême, duquel vous avez oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs. Confirmez donc ce chrême, votre créature, en sacrement de vie et de salut parfait pour ceux que vous avez renouvelés dans le baptême de l'ablution spirituelle, en sorte qu'imprégné de l'onction sanctifiante, délivré de la corruption de la première naissance, chacun d'eux, devenu un temple saint, répande le parfum de la pureté d'une vie agréée, en sorte que, selon le mystère de votre dessein préétabli, pénétrés de la dignité royale, sacerdotale, et prophétique, ils soient revêtus du vêtement de leur office incorruptible » (*ibidem*, p. 602-603).

Telle qu'elle vient d'être décrite, l'unité foncière du peuple de Dieu ne peut que rehausser la dignité et la destinée des laïcs vivant dans le monde. Cependant, mise sur la même ligne que l'état religieux, la vocation de ces laïcs ne risque-t-elle pas de paraître frappée dès le départ d'une dépréciation déprimante ou d'entretenir des sentiments de culpabilité et d'infériorité, qui entraveraient la conquête du monde?

3° Sainteté personnelle. — A la base de ces questions, on doit s'attendre à rencontrer inévitablement la problématique de la sainteté personnelle. On ne pourra supprimer les expressions de saint Paul : « Bene facit, melius facit » (1 *Cor.* 7, 38), et l'effort de progrès qu'elles créent en ceux qui les entendent. Nous avons fait allusion à la catéchèse des premiers temps : devant tous, elle exprimait le même appel à tout l'Évangile. Et cet appel se révélait par la présence continuelle, dans la communauté, de ceux qui embrassaient les conseils. Il n'y avait alors qu'une seule communauté.

Cette tension est celle de l'amour, inhérente à la vie chrétienne. L'ouverture sur les conseils, l'aspiration au progrès, c'est la loi même de l'amour (voir G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, 2e éd., Paris-Bruges, 1954, p. 255-257). Le chrétien qui refuserait de s'orienter vers l'imitation parfaite du Christ renoncerait pratiquement à l'amour. D'autre part, intégrer dans nos vies la tendance au mieux signifie aller au Christ et à nos frères dans et par notre destinée propre. C'est au niveau de notre vocation personnelle que cet appel doit être entendu et pratiqué.

Une attitude sereine fondée sur *le fait providentiel*

doit donc exister en tout baptisé. Nous avons montré déjà (art. Devoir d'état, t. 3, col. 690), dans la « perfection de fait », le véritable but de chacun. En raison de cette « perfection de fait », qui, dans le plan de la création rachetée, représente la volonté d'amour du Père, toute vocation de baptisé a valeur pleinement positive.

Avant donc de considérer la division des vocations en « états » de vie, on doit établir que la vocation de tous à la sainteté personnelle est première. Certes, la grâce n'appelle pas tous les « saints » au même type de vertu et l'appel à l'état de perfection constitue par lui-même une grâce personnelle de choix. Mais au don primordial de la vie divine, les baptisés sont appelés à donner la réponse essentielle de la sainteté de leur vie, c'est-à-dire l'habitude de l'*acte chrétien en toutes choses*. Cette sainteté est, en un sens très vrai, indépendante de l'état de vie. Elle est en chacun la conséquence de la grâce personnelle et de la générosité humaine. Elle n'exclut à priori aucun usage honnête des créatures, car un tel usage n'empêche pas l'acte chrétien de tout sanctifier. L'esprit des conseils évangéliques est ici indispensable : il s'identifie à l'imitation du Christ. Les états de perfection montrent donc la voie. Ceux qui y sont appelés savent que, pour eux aussi, l'esprit des conseils est essentiel.

4° Vocation communautaire du chrétien dans l'Église. — Le baptême demande à tous une réponse de sainteté personnelle et une réponse collective, qui n'est autre que la réalisation du peuple de Dieu, du corps mystique du Christ, de la cité de Dieu. Réponses étroitement liées l'une à l'autre, mais cependant distinctes, en raison de l'état d'inachèvement du règne de Dieu.

La réponse communautaire est réalisée dans l'Église militante en deux degrés, inégalement parfaits : le laïcat et l'état religieux. En raison du commun appel du baptême, ces deux états peuvent être coordonnés, sans que le laïcat ait à subir de mésestime.

L'Église apparaît à beaucoup comme une société de prière, une fraternité « religieuse », spirituelle. On lui reconnaît une organisation extérieure, sous des chefs hiérarchisés, un enseignement officiel, l'exercice en commun du culte, des œuvres de charité et d'apostolat. A la société civile on réserve les institutions sociales qui doivent coordonner juridiquement les citoyens.

Mais l'idéal chrétien tend, lui, vers un ordre public, qui serait essentiellement une société dirigée par la charité. « Le Christ a fondé un règne d'amour; les hommes ont été créés et surtout recréés, pour former une famille, qui reproduise l'image et participe au bonheur de l'Amour trinitaire. Il n'y a de glorification divine, il n'y a donc de salut, de rédemption, de perfection pour l'homme, finalement il n'y a de Règne de Dieu ici-bas que dans la mesure où naît, grandit et se perfectionne la communauté d'amour *in Christo* » (R. Carpentier, *Fondements ascético-théologiques de la profession des conseils évangéliques*, dans *Acta et documenta congressus generalis de statibus perfectionis* (1950), t. 1, Rome, 1952, p. 164).

L'Église ne cherche-t-elle pas à instaurer cette société idéale dans l' « état public de perfection évangélique »?

5° L'état de perfection, ébauche de l'idéal ecclésial. — Dans l'ambiance favorable de l'état de perfection, chacun tend à la sainteté personnelle. Encore faut-il bien entendre cette affirmation. La marche vers la sainteté introduit pleinement le fidèle dans le corps mystique et dans l'Église, laquelle est visible et publique. Du coup, on s'aperçoit que l'Église construit ses communautés religieuses comme ses cellules les plus vivantes, les plus évoluées : la *vita apostolica* et son « régime des biens », l'exode des ermites au désert, la réalisation monastique de la communauté parfaite, tout cela s'éclaire. Il s'agit certes de témoigner de la cité future. Mais l'Église organise aussi sa communauté religieuse comme une société nouvelle idéale, ayant ses institutions, ses activités, et sur un tout autre plan que la société terrestre. La cité éternelle est préfigurée.

Or, quelle est la substance de cet ordre nouveau? Qu'a proposé le Christ pour réunir les hommes en une unité visible et rayonnante? La *vita apostolica*. « Je leur ai donné ma gloire, cette gloire que j'ai en Toi depuis le commencement », c'est-à-dire l'amour filial du Fils unique. Donné en participation aux apôtres, il les unit en une communauté fraternelle, qui resplendit devant les hommes. « Afin qu'ils soient un... et que les hommes croient que tu m'as envoyé » (*Jean* 17, 22-23). L'amour nouveau, l'agapè, victorieuse de toutes les désunions, est le seul signe divin.

Souvent on ne concède au triple conseil qu'un sens de perfection individuelle. Certes, il est juste de voir en lui le merveilleux programme de la vie filiale : genre de vie choisi par le Fils unique et seul témoin complet de la perfection proposée aux enfants d'adoption. Mais précisément, le corps mystique est la réunion d'innombrables membres. Le genre de vie filiale est identiquement la formule d'un ordre fraternel. Aussi les conseils ne s'expliquent-ils pleinement que comme *conditions révélées de l'ordre communautaire évangélique*. Sur l'orientation communautaire de la « pauvreté évangélique », voir *supra*, col. 1409. On conçoit facilement la portée unique de l'amour virginal pour créer cette société nouvelle, où la charité sera un jour la seule loi. L'obéissance entend guérir l'orgueil, l'obstacle le plus profond à l'union fraternelle; elle met les vouloirs en communion d'une manière permanente; elle est le conseil communautaire par excellence. Ces trois conditions d'une entente parfaite sont adoptées, dans un acte officiel, définitif, en un état ecclésial reconnu et sanctionné par une consécration publique (voir R. Carpentier, *Témoins de la Cité de Dieu*, ch. 5-6; et *Aspects communautaires des vœux et des observances*, dans *La Vie commune*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1956, p. 159-179).

6° État de perfection et laïcat. — Nous pouvons maintenant résoudre l'apparente antinomie entre l'état religieux et l'état des autres baptisés.

L'Église est en marche vers la société fraternelle parfaite. Mais que d'obstacles! Dans la première ferveur des temps apostoliques et dans l'espoir du retour du Christ, dans l'atmosphère des persécutions, un essai a été tenté. Bientôt il apparut que la communauté fraternelle ne se réaliserait pleinement qu'à la fin des temps. A tous l'Évangile montrait la pleine réussite eschatologique, le royaume des cieux. « Ils seront tous comme des anges dans le ciel » (*Mt.* 22, 30). Mais dès aujourd'hui, en son état de perfection, l'Église témoigne, devant ses enfants et la société terrestre, des conditions parfaites de la cité de Dieu. Ce témoignage est une mission officielle, autant que l'état de vie qui en est chargé. Les chrétiens, qui ont à vivre dans leur état au milieu du monde, sont invités par l'Église à prendre l'esprit des trois conseils communautaires,

pour accéder dans leur situation à la sainteté et pour aider la société humaine à se rapprocher de l'Évangile.

Il n'y a pas dans l'Église un état qui serait « arrivé », et des laïques, dont, à l'avance, on saurait qu'ils n'arriveront jamais. Il n'y a pour tous qu'un même élan vers le même but. L'état public de perfection indique, par son existence même, le sens et le devoir de l'effort commun. Il n'y a pas là « négation du monde ». La *vita apostolica* fait preuve d'un réalisme profond. Nous avons vu les ermites reconstituer au désert la communauté primitive, « priant ensemble, étudiant, jeûnant, travaillant pour faire l'aumône », « dans la concorde et dans la justice », bref instituer déjà la cité nouvelle de charité et d'adoration dans l'entente et le travail (Pie XII, encyclique *Fulgens radiatur*, 21 mars 1947, AAS, t. 39, 1947, p. 137). Dans la suite, loin de quitter le « monde », les religieux servent les hommes, les aident dans leur âme et leur corps, cultivent toutes les valeurs authentiques d'ici-bas. La « fuite du monde » les éloigne seulement du mal qui est dans le monde et des structures terrestres qui s'opposeraient à une communauté entièrement fraternelle.

Ce qui importe, c'est donc que tous les chrétiens soient en progrès, en « passage », polarisés vers le but. De ce point de vue, qui est le vrai, l'essentiel, l'activité de l'Église apparaît une en ses divers états : passer avec le Christ, par la croix, de notre vie blessée à la résurrection. Or, ce passage incessant, c'est en l'Église que nous l'accomplissons. Le peuple de Dieu doit vivre en ascension. De là, d'une part, le rôle au cœur de l'Église, de la *vita apostolica*, que l'état religieux adopte publiquement, et aujourd'hui les instituts séculiers, à leur manière.

Cette mission, indispensable au service de l'Église, a souvent été mise en relief : « L'Église, épouse du Christ, ne répondrait pas pleinement aux vœux du Christ Notre-Seigneur, et les yeux des hommes ne se lèveraient pas vers elle pleins d'espérance, comme vers « le signe dressé pour les nations » (*Isaïe* 11, 12), si on n'y trouvait des hommes qui, par l'exemple de leur vie plus encore que par leurs paroles, reflètent avec un éclat spécial la beauté de l'Évangile » (Pie XII, 11 février 1958, aux supérieurs généraux d'ordres, AAS, t. 50, 1958, p. 154).

D'autre part, le laïque, qui s'est décidé devant Dieu pour la vie chrétienne dans le monde, « lève vers l'Église de sainteté, des yeux pleins d'espérance » (*ibidem*). Non seulement il cherche la même sainteté évangélique personnelle, mais encore il appelle les hommes à une fraternité plus consciente et plus profonde, qui s'épanouira dans la société bienheureuse. Cette vision de la communion céleste, dont l'état religieux est une image terrestre, lui trace à la fois l'objet de son espérance et l'inspiration directrice de son apostolat.

La communauté de perfection et la communauté des baptisés vivant dans le monde apparaissent donc étroitement solidaires. Avec le Christ de Pâques, le peuple de Dieu « passe » de la mort à la vie, de la cité terrestre à la cité de Dieu, de l'égoïsme à l'amour. Pour chaque baptisé, qu'il vive ou non dans le siècle, même effort et même itinéraire fondamental, bien que « l'usage du siècle » comporte des obstacles. Le groupe des états de perfection montre plus clairement le terme et développe en tous le désir d'y parvenir. Ses membres n'en cheminent pas moins comme tous leurs frères, soumis aux mêmes lois de sainteté personnelle. Chargé de maintenir par une institution publique le potentiel de l'effort chrétien vers la sanctification, — il n'y réussit que parce qu'il est autre et plus parfait dans ses moyens —, l'état religieux ne met cependant en œuvre que la vocation de tous les chrétiens. C'est pourquoi l'esprit des conseils est pour tous.

Réciproquement, l'état des chrétiens dans le monde est nécessaire à l'état religieux en même temps qu'il cherche en lui l'inspiration de ses progrès spirituels. La plus belle finalité du foyer chrétien n'est-elle pas de voir l'amour aboutir à cette réalisation ecclésiale de charité parfaite qu'est la consécration à Dieu dans la virginité? En donnant leurs enfants, les parents chrétiens construisent la communauté de perfection à la gloire du Père et du Fils et de l'Esprit. D'ailleurs, le petit troupeau, où la stricte communauté de biens matériels rend visible la communion des cœurs, serait-il possible si le reste du peuple chrétien ne produisait ces biens, dont il voue une partie en « héritage du Seigneur »? En un mot, la communauté de perfection sera-t-elle jamais autre chose que le fruit mûr du peuple de Dieu tout entier? Ce but, que, de toute évidence, le Christ et l'Église assignent à la famille des baptisés serait rendu presque impossible, si le laïque vivant dans le monde et le religieux n'étaient étroitement associés dans la construction du règne de Dieu.

La distinction canonique de l'état religieux et des laïques vivant dans le monde, indispensable dans l'organisation de l'Église, ne résulte donc pas d'une différence fondamentale dans la théologie spirituelle de ces deux états. Malgré les moyens différents mis en œuvre, l'un et l'autre vivent du même baptême; ils nourrissent les mêmes aspirations de filiation adoptive et de fraternité parfaite, et construisent ensemble la même Église.

7° **Sacerdoce et état de perfection.** — Il faudrait tenter maintenant de situer spirituellement le prêtre, en nous tenant au niveau de la division des trois états de personnes. Ici nous nous trouvons devant une nouvelle antinomie. D'un côté, les deux sacrements en présence, le baptême et l'ordre, sont orientés, l'un vers la sanctification du sujet, l'autre vers la sanctification d'autrui; d'autre part, le sacrement de l'ordre n'en crée pas moins l'exigence la plus forte de sanctification personnelle.

1) *Baptême et ordre, sacrements de sanctification.* — Le baptême est le sacrement de la sanctification personnelle et communautaire. Il est en chaque membre du Christ et pour le corps tout entier l'appel à la vie trinitaire. La confirmation complète cet appel : enfant d'adoption, le confirmé est consacré apôtre, c'est-à-dire diffuseur de la sainteté qu'il porte en lui. Pour cette mission, il reçoit force et mandat. Telles sont l'orientation spirituelle de tous les baptisés-confirmés et leur urgente réponse de sanctification personnelle et communautaire : « La volonté de Dieu, c'est votre sanctification » (1 *Thess.* 4, 3). Cette orientation est commune à tout le peuple de Dieu; l'état public de perfection a cependant pour mission fondamentale de manifester dans l'Église la réponse la plus totale, individuelle et sociale, à l'appel du baptême et de la confirmation. « La classe des religieux, écrit Pie XII dans *Provida Mater Ecclesia* (p. 116), qui peut être commune tant aux clercs qu'aux laïques, dérive tout entière de l'étroite et particulière relation de cet état à la poursuite efficace, par les moyens adéquats, de la fin de l'Église, savoir la sanctification ».

L'ordre, en revanche, consacre pour rendre capable de consacrer. Il est essentiellement destiné à donner

les pouvoirs qui sanctifieront sacramentellement les fidèles. Celui qui a reçu ces pouvoirs ne peut se les approprier. Ils sont orientés vers les autres. Le caractère sacerdotal, écrit en substance H.-M. Schillebeeckx, à la différence du caractère baptismal, est fondamentalement orienté vers autrui (*De Sacramentale Heilseconomie*, Anvers, 1952, p. 644). « L'ordre est établi purement et simplement pour donner..., pour extérioriser et conférer le don divin.., pour administrer officiellement les moyens de grâce » (R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, t. 2, Paris, 1953, p. 204). Directement, les grâces sacramentelles de l'ordre aident le ministre dans l'accomplissement de son ministère. On n'a donc pas à recevoir le sacrement pour répondre à l'appel vers la sanctification.

2) *Ordre et sainteté personnelle du prêtre.* — Or, malgré cette essentielle orientation vers autrui, le sacerdoce ministériel crée l'obligation la plus exigeante, la plus haute de tendre à la sanctification personnelle. Tant la proximité de l'eucharistie, dont la consécration, la garde et la distribution constituent sa tâche spécifique, que la responsabilité pastorale qui lui confie le témoignage de Dieu auprès des hommes, ne laissent aucun doute sur l'urgente obligation de répondre personnellement à l'appel sanctificateur du Christ. Cette antinomie a été souvent remarquée.

Le caractère sacerdotal fait de l'homme qui le reçoit une « chose sacrée », mais « le sacerdoce de l'évêque et des prêtres qui l'entourent, n'est pas à proprement parler, dans l'ordre de la participation du chrétien à la grâce du Christ, une dignité plus haute » (H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 2e éd., Paris, 1953, p. 117). Le sacrement de l'ordre n'est donc pas destiné à opérer efficacement en celui qui le reçoit la « sanctification de réponse ». Il n'est pas davantage un « superbaptême » *(ibidem)*, ni un degré plus élevé du sacerdoce interne, « commun à tous et indépassable, mais un sacerdoce externe réservé à quelques-uns » (p. 119; cf Pie XII, encyclique *Mediator Dei*, AAS, t. 39, 1947, p. 538).

« En cela réside l'excellence » (du sacrement de l'ordre) et aussi ce que l'on peut appeler son infériorité : son excellence dans l'ordre de la fonction qu'il donne, son infériorité dans l'ordre de la sainteté qu'il confère. Il est un sacrement qui donne le pouvoir de les donner tous, mais il ne confère pas une sainteté proportionnée à cette universalité » (É. Mersch, *La théologie du corps mystique*, t. 2, p. 312-313).

Quelque solution qu'on apporte à cette antinomie, on voit facilement sa nécessité! Elle est requise par la transcendance de l'œuvre divine, — car l'*opus operatum* sacramentel doit apparaître supérieur infiniment aux actes du ministre —, et par la miséricorde divine qui veut assurer, indépendamment de la sainteté des intermédiaires, la validité des grâces conférées, la sécurité de la doctrine, la garantie de la direction. L'Église n'a jamais varié sur ce point. Le prêtre est d'ailleurs bien conscient de cet abîme creusé toujours davantage entre la grandeur de ce qui passe par lui et sa misère personnelle. A ses yeux et aux yeux des fidèles, il importe que cette dissociation des pouvoirs ministériels et de l'homme apparaisse en pleine clarté. C'est la condition indispensable pour que se diffusent ici-bas les effets de l'incarnation du Verbe. « Le prêtre n'a pas à recevoir, en vertu de l'ordre, une sainteté qui le sanctifierait en lui-même à titre de sanctificateur proprement dit » (*ibidem*, p. 314).

3) *État clérical, état de perfection?* — Comment résoudre alors l'antinomie? Des discussions ont porté naguère sur cette question. On voulut dégager une spiritualité proprement sacerdotale : l'état clérical devenait ainsi l'équivalent d'un « état de perfection »; et cette spiritualité était dès lors tout naturellement la spiritualité du clergé diocésain, caractérisée par la valorisation du seul sacerdoce, ou de la seule « mission apostolique », qui se confondait avec la mission diocésaine.

La réflexion théologique, éclairée par les enseignements de la hiérarchie, a dirimé les difficultés. D'abord, on a mieux vu la distinction entre sacerdoce et clergé « diocésain ». Il n'y a qu'un seul sacerdoce (Pie XII, 8 décembre 1950, au 1er congrès des états de perfection, AAS, t. 43, 1951, p. 27-28). On ne peut opposer le prêtre qui n'est que prêtre et celui qui le serait, pour ainsi dire « indirectement », en tant que religieux. Tous les prêtres doivent « exercer leur ministère propre en auxiliaires de l'évêque et sous sa dépendance », bien que ce « rattachement à l'évêque » comporte, pour l'utilité de l'Église, des différences concrètes (*ibidem*). Si l'on voulait parler d'une spiritualité du clergé diocésain, il faudrait y voir la spiritualité de la mission diocésaine; le clergé diocésain s'engage sans doute davantage dans la mission diocésaine, mais celle-ci est ouverte à tous, prêtres, fidèles et religieux. Tous les fidèles en effet se trouvent toujours, pour leur vie chrétienne et leur apostolat, dans un diocèse et ils sont toujours aussi les « diocésains » du pape.

Ainsi dégagée, la question de la perfection propre du prêtre peut être abordée directement, à la lumière des enseignements pontificaux. Bien que le clerc ait à observer diverses obligations de perfection, comme la chasteté parfaite, l'état clérical n'est pas un état de perfection. Il n'y a en effet aucun lien précis entre l'état clérical et le programme proposé par l'Église dans les états de perfection. Le prêtre est libre de prendre sur lui ces « liens » à titre privé ou dans un état de perfection, par exemple un institut séculier. D'autre part, les prêtres, qui sont dans un état de perfection, n'y sont pas en raison de leur sacerdoce, mais comme membre d'un état de perfection.

Ces distinctions semblent nous engager, selon la position traditionnelle rappelée plus haut, à ne pas faire de l'ordre un sacrement qui ait pour but propre la sanctification personnelle. Il n'est pas question de méconnaître les grâces de sanctification offertes au prêtre, et on ne peut douter qu'elles ne soient proportionnées à sa mission sacerdotale (art. SACERDOCE). Mais ici nous nous demandons si ces grâces séparent le prêtre de ses fidèles, en lui assignant une spiritualité qui lui soit propre, ou si, au contraire, elles ne font qu'accentuer la grâce fondamentale de toute sainteté personnelle, celle de la filiation divine, qu'il a reçue en partage avec tous les baptisés. Il n'est pas question non plus de négliger tout ce qu'il est loisible de ranger sous le nom de « spiritualité sacerdotale » : les urgentes invitations à la sainteté que les écrivains inspirés, les Pères et les auteurs spirituels n'ont cessé d'adresser au prêtre, en s'appuyant sur la nature du sacrement, la paternité spirituelle qu'il est appelé à exercer et les lois que l'Église établit pour régler son régime de vie (art. SACERDOCE). Nous nous demandons seulement si les grâces propres du sacerdoce créent, chez le prêtre, une sorte de sanctification spécifiquement différente de celle du peuple de Dieu, et différente en particulier du programme de sainteté que l'Église assigne aux états de perfection. A cette question les enseignements pontificaux répondent négativement. Et c'est précisément ce qui permet au prêtre de concilier les antinomies qui sont en lui.

4) « *Spiritualité sacerdotale* » *et sacerdoce des fidèles.* — Le prêtre est un consacré, donc un séparé, pour représenter devant Dieu le peuple fidèle. A la séparation qui découle de sa consécration, le prêtre doit nécessairement joindre un ardent désir de rapprochement. « Non moins que l'homme de Dieu, il est l'homme des hommes... Un homme profondément humain, un homme profondément engagé dans l'humanité, voilà ce que demande le sacerdoce » (J. de Finance, *L'idée du sacerdoce chrétien*, RAM, t. 23, 1947, p. 121-122). Il y a donc dans la personne du prêtre *deux aspects irréductibles*, et la tradition les a toujours pleinement saisis. « C'est peut-être là que que se joue le drame le plus déchirant du sacerdoce » (*ibidem*).

D'une part le prêtre est sur terre *le représentant du Christ.* On l'appelle souvent « un autre Christ ». A vrai dire, cette appellation convient à tous les enfants de Dieu, elle fait penser davantage à la communication de la grâce du Christ, à la vocation à la vie trinitaire qui en est la conséquence, à la sanctification filiale et fraternelle, privilège du baptisé. « Autre Christ », le prêtre l'est d'une manière toute différente : il a les pouvoirs du Christ et en remplit le rôle. Or ces pouvoirs et ce rôle sont proprement divins. On ne saurait les expliquer par une « participation analogique », qui supposerait une dégradation si minime qu'elle soit. Quand il absout ou consacre, il prête au Christ sa voix, son intention. Mais il ne peut s'attribuer qu'une causalité *instrumentale*. La consécration sacerdotale ne crée qu'un instrument. L'efficacité divine de ses pouvoirs est à ce prix.

Pour la vie spirituelle du prêtre, la conséquence s'impose. Si, dans ses actes, c'est le Christ qui réellement agit, le prêtre devra à tout prix laisser passer, sans rien en retenir, ce qu'il ne produit aucunement lui-même. S'approprier, comme valeur spirituelle personnelle, les pouvoirs sacerdotaux et en faire la marque distinctive de sa spiritualité, ne serait-ce pas intolérable? Comme doivent le faire les fidèles à son égard, le prêtre, en pleine humilité et confusion, vénérera en lui-même la communication du Christ, qui lui a imprimé le caractère sacerdotal; pas un instant, il ne songerait à s'approprier ce caractère.

N'est-ce pas ce que saint Thomas exprime dans son interprétation subtile de l'idée du pseudo-Denys sur « l'état de perfection » des évêques? L'état religieux et « l'état épiscopal », déclare-t-il, ne se comparent pas selon la même « perfection ». Dans le premier, il s'agit de la perfection « *acquirenda* », et dans le second, de la perfection « *communicanda* » (et non « *acquisita* »). La différence paraît radicale. La perfection « communicable » résulte des pouvoirs divins et non de la sainteté personnelle (cf 2^a 2^{ae} q. 186 a. 3 ad 5). Ainsi le prêtre se distingue expressément lui-même, sa vertu, sa propre personne, de la puissance qui passe à travers lui.

Pour mieux faire comprendre cette attitude délicate, il n'est que de considérer, dans la vie sacerdotale, l'aspect de sainteté personnelle. Rien de plus grand, de plus efficace pour fonder la sanctification, que l'entrée en participation de la vie trinitaire, l'assimilation au Verbe incarné, qui fait enfant du Père et unit au Saint-Esprit, l'amour mutuel du Père et du Fils. Or, comparons les effets du caractère baptismal à ceux du caractère sacerdotal, du point de vue de la spiritualité personnelle. La filiation adoptive est vraiment mienne, parce qu'elle est adoptive. Elle m'est communiquée dans une qualité créée, la grâce. Par l'activité de la grâce, je suis entraîné dès ici-bas dans la vie des trois Personnes et, par l'activité de la gloire, j'entrerai en participation du bonheur divin. Cette activité surnaturelle est de Dieu, mais aussi réellement de l'homme. Chaque baptisé a *sa* grâce, *ses* mérites; un jour il aura *sa* gloire, *son* degré personnel de gloire. Tout autre apparaît l'activité sacerdotale dans le ministre du Christ. Elle ne lui appartient en aucune façon. Elle reste la propriété exclusive de l'Homme-Dieu. Incommunicable, elle se donne à travers l'instrument humain, totalement indépendante de sa valeur personnelle. Pas plus que l'enfant d'adoption ne songerait à s'approprier la grâce personnelle du Fils unique, pour en faire la base de sa vie spirituelle, le prêtre ne saurait prétendre à s'approprier, pour en faire l'idéal et la règle de son effort spirituel, la plus petite parcelle de ses actes sacerdotaux, qui sont ceux du Christ.

Qui ne voit que son union instrumentale aux pouvoirs du Christ crée en lui un titre admirable à l'assimilation à Jésus et à l'union filiale à la vie de la Trinité? Tenant la place du Christ, comment ne chercherait-il pas de toutes ses forces à lui ressembler et comment n'en aurait-il pas la grâce? Spécialement il faut rappeler ici le sacerdoce royal des fidèles. Il découle du caractère baptismal, il est communicable et commun à tous les baptisés.

Le prêtre « se définit par une relation de type *instrumental* selon laquelle un agir humain *impersonnel* est assumé par le Verbe... (pour mettre en œuvre) un pouvoir initiateur et créateur, qui donne objectivement à la terre le divin sacrifice... et implique l'exercice des pouvoirs théandriques ». Le sacerdoce de l'Église ou de la Vierge et des fidèles « se définit par une relation de type *familial*, impliquant appartenance des personnes, de leurs sacrifices et de leurs mérites. Il se définit par une capacité d'accueil et de coopération » (R. Laurentin, *loco cit.*, p. 172). Aussi est-il sacerdoce actif de réception (cf Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, p. 242) : grâce à lui, le chrétien s'offre pour être offert par le Christ.

Plus que tout autre, le prêtre ministériel peut et doit vivre de ce « sacerdoce » de Marie et de l'Église. Quand le prêtre s'unit à sa messe, quand il cherche à s'adapter à ce qu'il fait, *imitamini quod tractatis*, à s'offrir avec l'offrande souveraine et efficace du Christ, il le fait en vertu du sacerdoce des fidèles. Tel est sans doute le cœur de sa spiritualité sacerdotale, il en vivra plus que tout autre, et cette spiritualité ne le séparera pas du peuple de Dieu, de son peuple.

C'est là un résultat essentiel. Toute l'aspiration du prêtre va dans ce sens, comme aussi, plus profondément, la doctrine fondamentale de l'incarnation rédemptrice. De même que le Verbe s'est fait l'un de nous, ainsi le prêtre, fidèle à l'impulsion de son sacerdoce, et bien que dépositaire de pouvoirs qui n'ont rien d'humain, appartient au peuple fidèle. Au milieu des enfants de Dieu, il sera le plus parfaitement possible l'exemple et le modèle du fils.

L'antinomie inhérente au sacerdoce se trouve ainsi résolue. Non seulement justifiée et expliquée en elle-même, tellement conforme au plan de Dieu qu'elle lui est indispensable, elle se montre encore, dans ses effets, le vrai stimulant de la sanctification sacerdotale. Plus le prêtre découvre, par la grâce de son sacerdoce (1 *Tim.* 2, 6), la transcendance absolue des pouvoirs qui lui sont confiés, plus il se sent le très humble instrument d'une activité divine, et plus il conclut à l'obligation de vivre le programme évangélique d'assimilation au

Christ, plus il vit avec le Christ en enfant du Père. Ainsi, la conviction croissante d'une grandeur inaccessible, dont il n'est que le dépositaire, le garde dans l'humilité et lui permet d'être l'homme des hommes. Elle maintient aussi en lui l'homme de Dieu. S'il fait partie du peuple de Dieu, c'est par son âme d'enfant de Dieu, c'est pour se sanctifier comme tous les enfants de Dieu par l'esprit des conseils évangéliques, et travailler de toutes ses forces à orienter l'humanité vers la communauté de charité et de culte. Pour répondre à la transcendance du Christ qui habite en lui, il doit donner à son existence un sens profondément religieux et sa mission doit toujours rester une mission d'amour. Ministre instrumental des sacrements et apôtre spécialement chargé du témoignage, « la sainteté personnelle que l'ordre réclame de lui et lui confère est une sainteté de membre, de confirmé » (É. Mersch, *loco cit.*, t. 2, p. 315). Le prêtre est à la fois tout autre, parce qu'il est dépositaire des pouvoirs du Christ, et profondément semblable, parce que, comme ses frères, il se sanctifie en enfant de Dieu avec le Christ, en frère de tous les membres du Christ.

Au niveau de la division canonique des trois états de personnes, la vie spirituelle de l'Église reste une. Ce qui domine le peuple fidèle, c'est le baptême, l'œuvre de la sanctification filiale et fraternelle, la polarisation vers l'esprit de la *vita apostolica*. Au cœur de l'Église, celle-ci n'a jamais cessé d'orienter les hommes de bonne volonté vers le rassemblement parfait du peuple de Dieu.

Voir la bibliographie de l'article Devoir d'état.

1. *Documents pontificaux.* — Pie xii, Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, 2 février 1947, AAS, t. 39, 1947, p. 114-124; Exhortation apostolique *Menti Nostrae*, 23 septembre 1950, t. 42, 1950, p. 657-702; Discours aux membres du premier congrès général des états de perfection, 8 décembre 1950, t. 43, 1951, p. 28-36; Discours... au second congrès..., 9 décembre 1957, t. 50, 1958, p. 34-43.

Recueils de textes pontificaux. — Mgr Pierre Veuillot, *Notre sacerdoce* (de Pie x à nos jours), 2 vol., Paris, 1954. — *Le laïcat*, coll. Enseignements pontificaux, Tournai-Paris, 1956. — G. Courtois, *Les états de perfection* (de Léon xiii à nos jours) Paris, 1958. — R. Carpentier, *La vie religieuse. Documents pontificaux du règne de Pie* xii, Paris, 1959.

2. *Travaux récents.* — Jean Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout, 1948. — L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1950; *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1950. — P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, coll. Museum lessianum, Paris-Bruxelles, 1950. — J.-M. d'Ambrières, *Le sacerdoce du peuple chrétien*, coll. *Présence de l'Église*, Paris, 1952 (bonne présentation du précédent). — Y.-M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Paris, 1953. — H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, 2e éd., Paris, 1953. — R. Carpentier, *Vers une morale de la charité*, dans *Gregorianum*, t. 34, 1953, p. 32-55; *Mission ecclésiale de l'état « canonique » de perfection*, NRT, t. 78, 1956, p. 915-936; *Témoins de la Cité de Dieu*, coll. Museum lessianum, 6e éd., Paris-Bruxelles, 1958; *Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit des Laien*, dans *Geist und Leben*, t. 32, 1959, p. 433-441. — G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Église*, coll. Cahiers de l'actualité religieuse, Paris, 1954. — É. Mersch, *La théologie du corps mystique*, coll. Museum lessianum, 4e éd., 2 vol., Paris-Bruxelles, 1955. — Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957. — *Paroisse et mission*, n. 7 *Trilogie : prêtres, laïcs, moines*, Paris, 1957 (paroisse Saint-Séverin). — O. Semmelroth, *Das geistliche Amt*, Francfort, 1958. — J. De Fraine, *Adam et son lignage*, coll. Museum lessianum, Paris-Bruxelles, 1959.

Voir aussi *Le rôle de la religieuse dans l'Église*, ch. 2 *Les leçons de la théologie*, par Y.-M.-J. Congar, p. 29-57; ch. 5 *Les leçons du Droit canonique*, par R. Carpentier, p. 87-107, Paris, 1960.

3. *Articles du DS.* — F. Vernet, Apostoliques, t. 1, col. 796-801. — A. Smith, Chanoines réguliers, t. 2, col. 463-475. — M. Viller, *Vie* Communautaire, t. 2, col. 1156-1184. — R. Carpentier, Devoir d'état, t. 3, col. 672-702. — J. Lécuyer, Épiscopat, t. 4, col. 879-907. — C. Lialine et P. Doyère, Érémitisme, t. 4, col. 937-943 et 954-957. — J. Galot, Eschatologie, t. 4, col. 1020-1059. — Fuga mundi, Laicat, Monachisme, Pauvreté, Sacerdoce, etc.

René Carpentier.

ÉTATS-UNIS. — Quelques remarques préliminaires expliqueront l'allure particulière des colonnes qui suivent. — 1) Les territoires qui forment actuellement les États-Unis, et dont nous nous occupons ici, représentent d'anciennes possessions coloniales de l'Angleterre, de l'Espagne et de la France. Sans lien entre elles avant leur entrée dans les États-Unis, elles tiennent leurs traditions et leur vie religieuse des pays qui les ont modelées à leurs origines. Si certaines des anciennes possessions espagnoles et françaises ont été annexées vers l'époque de l'Indépendance, celles qui ont été enlevées au Mexique n'ont été réunies que vers le milieu du 19e siècle (nous négligeons la partie contestée anglo-américaine de l'Orégon-Colombie). — 2) Ces territoires sont encore, à la fin du 17e siècle, dans une période de formation et de défrichement, aussi faudra-t-il constater la médiocrité de leur apport à l'histoire de la spiritualité. — 3) Par ailleurs, seule nous a retenus la vie religieuse des communautés catholiques; on ne trouvera donc aucun développement sur l'implantation du protestantisme multiforme ni sur son évolution spirituelle. — 4) Nous distinguons aussi nettement que possible l'évangélisation des différents groupes ethniques, les « indiens », les colons, les immigrants. — 5) Nous constatons enfin l'absence à peu près complète de travaux sur la vie spirituelle aux États-Unis, avant comme après l'Indépendance. Autrement dit, nous nous bornons à tracer le cadre dans lequel il sera possible un jour d'écrire l'histoire de la spiritualité aux États-Unis. — I. *Avant l'Indépendance (1776).* — II. *De l'Indépendance à nos jours.*

I. AVANT L'INDÉPENDANCE (1776)

Les remarques précédentes s'appliquent plus particulièrement à l'époque des origines. Le caractère sporadique de l'évangélisation entraîne le morcelage de l'exposé.

1. **Les anciennes possessions anglaises.** — Les treize colonies primitives ne peuvent donner lieu à une étude d'ensemble. Leur statut politique différent, la difficulté des relations, leur diversité sociale, leur évangélisation aux multiples vicissitudes font presque de chacune un monde clos. Certains groupements pourtant sont possibles.

1° *Groupe du nord : Massachusetts, New-Hampshire, Rhode-Island, Connecticut.* — De ces quatre territoires, le Massachusetts est prépondérant. L'esprit des puritains de la *May-Flower* anime toute la vie religieuse et politique. La colonie est une cité de Dieu puritaine. Peu ou point de catholiques. Ceux dont on trouve

mention sont des gens de passage ou de malheureux émigrants irlandais plus qu'à demi esclaves. Les lois anticatholiques sont maintenues, voire même renforcées quand une vague d'immigrants semble menacer la prépondérance totalitaire des puritains. Le nationalisme aide à l'intolérance : du côté du Maine, le Massachusetts se sent menacé par les français du Canada. Le New-Hampshire est une sorte de prolongement politique et religieux du Massachusetts. Les catholiques n'y deviendront, en fait, des citoyens à égalité de droits qu'en 1786. Le Rhode-Island, qui offre un échantillonnage assez complet des sectes dissidentes, n'a pas, dit-on, un seul catholique en 1680. Le Connecticut forme une communauté stricte de puritains « congrégationnalistes », qui ne reconnaît aucun droit aux autres confessions chrétiennes. En 1835, on ne comptait encore que 720 catholiques dans cet État.

Les confins canadiens comportent des villages de mission. Les gens du Massachusetts y envoient des expéditions chargées de détruire les huttes indiennes et les églises. En 1724, le jésuite Sébastien Rasle, qui encourage ses hurons à la lutte contre les anglais protestants, est massacré au cours d'une de ces expéditions.

2° *Le groupe New-York et New-Jersey.* — A l'époque de la restauration des Stuarts (1660-1688) en Angleterre, qui est la période d'implantation anglaise aux États-Unis, les catholiques jouissent d'une certaine tolérance. New-York aura même pour gouverneur un catholique, en 1682. La révolution anglaise de 1688 marque une poussée d'intolérance protestante. Les prêtres sont proscrits. En 1741, un maître d'école catholique (prêtre?), John Ury, sera exécuté. New-York abrite un certain nombre de catholiques : marins installés, émigrants, noirs venus des domaines espagnols, acadiens au temps du grand dérangement (1755). Il semble qu'un service religieux intermittent ait pu être assuré. La première mention d'une cérémonie cultuelle non clandestine remonte à 1781. Mais nulle organisation fixe, ni prêtre résidant.

Le New-Jersey est peuplé de dissidents protestants : puritains, quakers, presbytériens, etc. Nulle présence catholique connue.

3° *La Pennsylvanie et le Delaware.* — La Pennsylvanie fut créée pour être le refuge des quakers. Moqués, battus, pourchassés, les quakers avaient acquis un certain esprit de tolérance religieuse. William Penn (1644-1718) avait adhéré à la déclaration de tolérance de Jacques II. Mais, au cours du 18e siècle, l'influence des quakers dans la colonie diminua progressivement, pour s'effondrer au temps de la guerre de Sept ans. L'atmosphère traditionnelle de tolérance, l'afflux d'immigrants de toute provenance permirent aux catholiques de mener en Pennsylvanie une vie moins difficile qu'ailleurs. Ces catholiques sont des immigrants irlandais et allemands. Un embryon d'organisation apparaît à partir de 1720, et une paroisse catholique se constitue à Philadelphie. La communauté catholique augmente dans la seconde moitié du siècle, par l'arrivée de nouveaux immigrants irlandais, environ trois mille (1787). Le nombre des prêtres augmente aussi à partir de 1792, avec l'arrivée de prêtres français chassés par la Révolution.

4° *Virginie et Carolines.* — Le milieu est hostile aux catholiques, surtout en Virginie, par opposition avec le Maryland. Dès 1687, les autorités donnent ordre de rechercher et de livrer les prêtres à la justice. Les lois d'exception sont appliquées pendant tout le 18e siècle. Un rapport de Mgr John Carroll, en date de 1785, fait état de 200 catholiques connus en Virginie; la messe est célébrée quatre ou cinq fois par an : les prêtres viennent du Maryland ou de Pennsylvanie.

Dans les deux Carolines, on ne connaît pas de catholiques groupés. Les immigrants de la Caroline du nord sont des bernois, écossais, moraves, hollandais; en Caroline du sud des écossais d'Irlande et des français. Tous sont protestants.

5° *La Géorgie*, fondée seulement en 1732, est une colonie de propriétaires; elle est surtout destinée à faire face aux espagnols de Floride. Elle admet la tolérance religieuse, papistes exceptés. On n'y connaît pas de catholiques.

6° La colonie du *Maryland* a une histoire singulière. L'idée de sa fondation est due à George Calvert, qui fut secrétaire d'état anglais de 1619 à 1625. Il se convertit alors au catholicisme, résigna ses fonctions et reçut le titre de lord Baltimore. Il obtint de Charles Ier une charte lui concédant un vaste territoire pris en partie sur celui de la Virginie. La charte de fondation définissait la colonie comme un « palatinat », à l'imitation de celui de Durham : structures féodales, pouvoir presque absolu donné au propriétaire. Le premier lord Baltimore mourut en 1632, avant d'avoir vu l'enregistrement de sa charte. Son fils, également catholique, Cecilius Calvert, lui succéda et organisa la fondation. Il s'agissait, notamment, de fournir en Amérique une terre de refuge aux gentlemen anglais catholiques. Le premier convoi, qui partit en 1633, comprenait une vingtaine de ces gentlemen catholiques, avec trois cents serviteurs, laboureurs, artisans, en grande majorité protestants. Deux jésuites les accompagnaient. Lord Baltimore, pour éviter les complications, avait statué que la liberté religieuse serait totale dans la colonie. Mais les protestants du premier contingent ayant été convertis par les jésuites, il se trouva que le Maryland, à ses origines, fut catholique. Cette prépondérance ne dura pas. De nouveaux colons, puritains ceux-là, s'installèrent et tentèrent de supplanter les fondateurs et le catholicisme. Les Calvert conservèrent, sauf de brefs intervalles, leur autorité. Le catholicisme put vivre. De nouveaux jésuites vinrent aider les premiers; ils furent abondamment dotés en terres; quelques franciscains s'installèrent aussi.

Les suites de la Révolution de 1688 se firent sentir durement et, pour comble d'infortune, le quatrième lord Baltimore passa à l'anglicanisme. L'Église anglicane fut établie au Maryland en 1692. Les catholiques furent exceptés de la tolérance religieuse (1702) : interdiction leur fut faite de donner une instruction catholique à leurs enfants, de les envoyer à l'étranger (1704-1715); les biens des jésuites furent confisqués (1754), etc. Le nombre des protestants ne cessa d'augmenter : ils étaient déjà les neuf dixièmes de la population en 1688. On vit se dessiner chez les catholiques du Maryland, au milieu du 18e siècle, un mouvement d'émigration. Pourtant, d'assez nombreuses familles demeurèrent et, par leur attitude au moment de la guerre d'Indépendance, favorisèrent le mouvement général des états vers la tolérance religieuse; ce fut le cas de la famille Carroll. Les catholiques conservèrent la possibilité d'un culte religieux avec des prêtres établis sur place.

Au temps de pleine liberté, les jésuites entreprirent des missions chez les indiens. Des villages chrétiens furent fondés et le lord propriétaire les dota.

Le bilan de cette préhistoire du catholicisme dans les colonies anglaises est mince. Intolérance des sectes protestantes, annihilation pratique du catholicisme en milieu anglais, tolérance relative en Pennsylvanie et au Maryland, voilà pour le climat. Quelques milliers de catholiques (44.500, dit-on, en 1785, soit 1 % de la population), isolés, sans hiérarchie (le premier préfet apostolique, John Carroll, sera nommé en 1784), sans recrutement sacerdotal local, sans établissement d'enseignement, sans lien organique. Au mieux, l'espoir d'une tolérance; nulle volonté ni même nulle possibilité d'un épanouissement. Apparemment, ce n'est plus qu'une simple survie.

2. **Les anciennes possessions espagnoles** forment trois groupes territoriaux : la haute Californie, cédée aux États-Unis en 1848; l'ensemble Nevada, Utah, Colorado, Nouveau-Mexique, Texas, Rio Gila, cédé par le Mexique entre 1845 et 1853; la Floride vendue par l'Espagne en 1819. Ce monde immense, surtout peuplé d'indiens, possède, du point de vue religieux, une certaine unité, parce que l'évangélisation en fut confiée à un seul ordre religieux, les franciscains.

Après les temps héroïques de la *conquête spirituelle* au Mexique, l'élan missionnaire, qui s'était affaibli, renaît à la fin du 17e siècle, et les missions du nord mexicain sont filles de cette renaissance.

En 1680, un franciscain établi au Mexique, Antoine Llinás (1635-1693), voulut renouveler l'esprit et les méthodes missionnaires du nouveau monde espagnol. Il vint en Europe, et obtint de son supérieur général et du pape Innocent XI (1682) l'autorisation de fonder des collèges en Espagne et en Amérique. Ces collèges seraient des maisons exclusivement missionnaires : à direction unique et indépendantes des provinces franciscaines, ils seraient rattachés à la congrégation de la Propagande et sans lien gênant avec le Patronat royal. Chacun de ces collèges aurait son champ d'action. Le recrutement serait assuré par des franciscains espagnols qui s'engageraient pour dix ans et commenceraient par un stage d'initiation dans ces collèges.

Le premier collège fut ouvert en 1683 à Queretaro, au Mexique; six autres le furent en Espagne entre 1686 et 1693. Pour la région qui nous intéresse, il faut noter, en plus de la fondation de Queretaro, celle des collèges de Zacatecas en 1704 et de Saint-Ferdinand de Mexico en 1731. Les missionnaires de ces trois collèges assurèrent, au 18e siècle, l'essentiel de l'évangélisation du pays. Cependant, malgré l'unité d'inspiration et une certaine homogénéité de recrutement, l'histoire de ces régions est assez diverse. Consulter M. B. McLoskey, *The formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Queretaro, 1683-1733*, Washington, 1955.

1° *La haute Californie.* — C'est à partir de 1768 que l'Espagne s'y installa. La décision fut prise par José de Galvez, visiteur général au Mexique (1765-1771). Il s'agissait, avant tout, d'éviter l'implantation russe menaçante; aussi, mission, installation militaire et politique devaient-elles être conjointes. Dès lors, se trouvèrent associés, dans un semblable élan d'enthousiasme et une pareille ténacité, Galvez et le préfet franciscain des missions de basse Californie, Junipero Serra.

Les franciscains de basse Californie dépendaient du collège de Saint-Ferdinand. Le préfet du collège, Raphaël Verger, jugeait fou le projet de fonder de nombreuses missions en haute Californie. Les franciscains venaient tout juste de remplacer les jésuites expulsés (1767); le pays était inexploré, peuplé d'indiens inconnus, sans doute hostiles; l'expédition n'était reliée à la Sonora par aucune route; elle ne disposait ni de ressources pécuniaires, ni de forces militaires suffisantes. Les franciscains manquaient de missionnaires. Pourtant la mission fut fondée, et les événements donnèrent raison aux deux « fous » : Galvez et Serra.

Serra a été le prestigieux fondateur et l'organisateur des missions de Californie, où son nom est demeuré extrêmement populaire, peut-être un peu au détriment de ses collaborateurs et de ses successeurs. Majorquin d'origine, entré chez les franciscains en 1730, il avait été professeur de théologie, puis avait choisi les missions. Arrivé en 1749, il avait été employé aux missions dans la Sierra Gorda et venait d'être nommé préfet de la basse Californie (1767). Très humble, il était capable de surmonter les pires misères physiques et il avait une âme de saint. Prodigieux homme d'action, il crée une équipe, qui lui demeurera presque unanimement fidèle; il lui donne une indispensable, mais difficile cohésion, discute pied à pied avec les représentants du pouvoir civil, dont certains sont médiocres et d'autres, entachés de fébronianisme, voire francs-maçons, cherchent à se débarrasser des religieux. Dans un esprit d'obéissance indiscutable, Serra mène à sa façon son entreprise missionnaire, malgré les réticences de ses supérieurs du collège Saint-Ferdinand. Il meurt en 1784. Son œuvre sera continuée dans l'esprit qu'il lui avait donné.

En Californie, l'œuvre essentielle est la mission indigène. Les indiens qu'on y rencontre sont des nomades chasseurs et pêcheurs. Ils vivent en tribus distinctes, aux dialectes divers. Ils pratiquent un animisme, mêlé de sorcellerie chamaniste. Par référence à la morale chrétienne, leur comportement est déplorable : polygamie, mariage temporaire, pédérastie à peu près institutionnelle. A l'égard des espagnols et des missionnaires, leur attitude est sans agressivité. Ils demandent surtout à manger. Une fois sédentarisés, ils réclament une protection efficace contre les attaques des tribus rivales.

Les franciscains appliquent les méthodes en usage ailleurs, notamment celles de basse Californie : apprivoiser les indiens en leur donnant à manger; les défendre contre les brutalités de la soldatesque et les contraintes du travail forcé; éviter les représailles sanglantes en cas de soulèvements et de massacres; être bon, et les préparer ainsi à recevoir l'Évangile. Les missionnaires baptisent facilement les enfants qu'on leur confie. Ils admettent les adultes au baptême après un catéchuménat de trois mois et seulement sur leur demande. L'un des missionnaires avoue bonnement que « le maïs des pères contribue beaucoup à le leur faire désirer ».

Comme c'était l'habitude de l'ordre, chaque mission est un couvent en miniature. Autour d'elle, se groupe le village d'indiens baptisés : tout y est communautaire, le travail, les récréations, les exercices religieux, la cuisine; la vie quotidienne est rythmée au son de la cloche; la mission fournit les vêtements, soigne les malades. Chaque mission abrite de 1.000 à 1.500 indiens. Les espagnols n'y sont pas admis, sauf les soldats indispensables à la protection et quelques artisans spécialisés. Les franciscains les veulent mariés.

L'instruction religieuse est assurée par des catéchismes et des prédications. Le catéchisme est fait autant que possible en langue indigène; on utilise le manuel du jésuite Barthélemy Castano † 1672. Les catéchistes sont des espagnoles pour les filles, et des jeunes gens de la mission pour les garçons. La vie religieuse et sacramentaire est souvent intense. Il ne paraît pas que les franciscains aient songé à un recrutement sacerdotal

ou religieux indigène. Les cérémonies religieuses sont nombreuses et fort vivantes. Tout le monde doit assister aux cérémonies liturgiques ou para-liturgiques; les représentations théâtrales, du type des « mystères », y sont en grand honneur.

A diverses reprises, les autorités espagnoles chercheront à hispaniser et à séculariser les villages de mission. Elles rêvent de les transformer en paroisses, de créer un diocèse californien, de faire cohabiter espagnols et indiens, d'initier les indiens au style de vie et au langage d'Espagne. Elles savent que des curés isolés seraient plus maniables que des franciscains groupés, qui en réfèrent à leurs supérieurs. Les franciscains s'opposent à cette transformation de leurs missions, qui resteront jusqu'à la fin « une république chrétienne de type communautaire ».

Le bilan de cette activité nous est bien connu par les rapports annuels de chaque mission. Quelques chiffres en fixeront les grandes lignes. Il y a vingt et une missions (la dernière, San Francisco Solano, a été fondée en 1823). Le réseau couvre pratiquement toute la Californie; elles sont ordinairement distantes d'une journée de marche l'une de l'autre. On estime que la presque totalité des indiens a été convertie. Les derniers chiffres, en 1800, font état de 10.700 chrétiens. A cette date, la Californie comptait 1.200 espagnols ou métis, presque tous soldats, avec leurs familles.

Les missions furent détruites en 1833, par ordre du gouvernement mexicain. On y avait, depuis l'origine (1769), fait cent mille baptêmes, et cent quarante-six franciscains y étaient venus. Les indiens retournèrent presque tous à la vie nomade.

2° *Nouveau-Mexique et Texas.* — Les premières missions franciscaines au Nouveau-Mexique, précédées de voyages de reconnaissance, remontent à 1598. Missions de « frontière », qui se révèleront singulièrement fructueuses : un rapport de 1630 fait état de 80.000 baptisés. On dit même 100.000, avec trente-trois stations principales et 150 églises. Cette Pentecôte aurait été préparée par des apparitions mystérieuses, celles d'une femme qui, transportée par un ange, prêchait aux indiens en leur langue, et en laquelle les franciscains reconnaîtront la mystique Marie d'Agréda (1602-1665).

Tout disparut entre 1670 et 1680, — attaques des apaches, soulèvements, peste —, et fut repris en 1683; tout faillit périr à nouveau en 1696, au cours de la révolte indienne (cinq franciscains furent massacrés). La reprise des missions du Nouveau-Mexique fut assurée, quelques années plus tard, concurremment par les franciscains des provinces mexicaines et ceux qui venaient d'Espagne, par le collège de Zacatecas et celui de Queretaro. Au milieu du 18e siècle, les franciscains ont évangélisé les apaches; en 1773, ils commencent à relier leurs missions du Nouveau-Mexique à celles de Californie.

Le Texas fut atteint en 1691, après l'expédition de reconnaissance d'Alfonso de Léon (1690). Le collège de Queretaro fournit quatre missionnaires, dix l'année suivante. A travers bien des vicissitudes, ces missions prospérèrent : vingt-huit stations centrales et trente-quatre pueblos en 1787. Établissements de même type que les « missions » de Californie, mais moins rigoureusement organisés.

3° *La Floride.* — Les franciscains avaient en Floride, en 1634, quarante-quatre stations de missions et trente mille fidèles. Ils tentèrent de pousser vers le nord, pour évangéliser les apaches. En 1657, une révolte indienne balaya tous ces établissements. La mission ne put reprendre qu'une vie très réduite : les anglais n'étaient guère plus favorables que les apaches. En 1763, la Floride devint possession anglaise, mais on ne trouva aucun prêtre irlandais ou écossais pour y implanter une mission. Elle redevint espagnole en 1783. Les missionnaires appelés, franciscains puis capucins, ne vinrent pas.

Aucun de ces trois groupes de chrétientés n'apporte d'élément religieux original : elles sont dépendantes de la spiritualité missionnaire franciscaine, telle qu'elle s'épanouit dans l'empire espagnol d'Amérique. On peut retenir que, même incorporées aux États-Unis, elles ont conservé des souvenirs de l'époque coloniale, ne serait-ce que les « jeux » sacrés des indiens catholiques du Nouveau-Mexique, qui reproduisaient à la fin du 19e siècle, les anciens « mystères » créés par les franciscains, et qui étaient l'un des éléments importants de leur instruction religieuse.

3. **La Louisiane.** — Le nom de Louisiane désigne d'abord l'immense territoire, d'appartenance française, qui comprend tout le bassin du Mississipi et de ses affluents. Au traité de Paris (1763), la France cède à l'Angleterre le territoire à l'est du Mississipi, sauf une bande côtière au sud; elle transfère le reste à l'Espagne. En 1800, l'Espagne rétrocède la Louisiane à la France, mais celle-ci n'en prend pas possession; en 1803, Napoléon la vend aux États-Unis.

Le peuplement louisianais est composite. Il comprend en gros deux éléments : les indiens de la prairie, les établissements européens du golfe. Ceux-ci sont eux-mêmes fort complexes et en perpétuelle évolution, comme il est normal dans une colonie en formation. Il y a des français plus ou moins indésirables, des acadiens réfugiés en 1767, des alsaciens et des lorrains, des irlandais venus du Maryland pour éviter les persécutions religieuses, des espagnols après 1763, enfin des citoyens des États-Unis qui peuplent les terres de la rive gauche du Mississipi et refoulent les indiens. Les esclaves noirs sont un élément numériquement important.

Au point de vue religieux, même complexité. On aurait voulu créer un diocèse louisianais au temps de la colonisation française; le projet n'aboutit pas. La Louisiane fut englobée dans le diocèse de Québec, ce qui se comprenait quand il n'était question que des missions des Tamarois et des Kaskakias. L'évêque de Québec donnait des patentes de vicaire général à un missionnaire du sud, parfois à plusieurs, d'où des conflits. On finit par établir un *modus vivendi*, en divisant la Louisiane en secteurs d'activités. Le séminaire des Missions étrangères de Paris et de Québec qui devait fournir des prêtres n'avait pas le personnel suffisant. Finalement la Louisiane fut partagée entre les jésuites et les capucins, qui restèrent seuls après l'expulsion des jésuites. La Louisiane, devenue espagnole, fut incorporée au diocèse de Santiago de Cuba, qui envoya cinq capucins espagnols à la Nouvelle-Orléans. En 1781, un auxiliaire de l'évêque de Cuba fut installé en Louisiane. En 1787, la Louisiane est comprise dans le diocèse de Saint-Christophe de la Havane, démembré de Santiago. Enfin, en 1793, la Nouvelle-Orléans devient siège épiscopal résidentiel.

Mal fournie de prêtres dès le temps du régime français (séculiers, prêtres du séminaire des Missions étrangères, capucins, jésuites), desservie au temps du régime espagnol par un clergé bigarré comportant des capucins français demeurés sur place, des capucins espagnols, des prêtres irlandais envoyés par le collège irlandais, la Louisiane souffrit de mille à-coups et de

mille disputes cléricales. La diversité du peuplement, l'indifférence religieuse des colons, le style de vie religieuse espagnol si différent du style français, tout contribue à rendre impossible une définition de la personnalité religieuse de la Louisiane.

Il faut pourtant retenir, parce que c'est l'un des éléments les plus stables, et le plus efficace sans doute, l'influence exercée par les ursulines françaises. En 1727, elles prirent en charge l'instruction des filles (instruction populaire, instruction des « demoiselles » de la société) et l'hôpital; elles devaient accueillir et garder jusqu'à leur mariage les jeunes filles envoyées dans la colonie.

En dehors des missions indiennes, qui finirent par grouper à peu près tout l'élément indigène, la colonie européenne était divisée en paroisses, de type français, avec curé résidant. Les noirs étaient évangélisés, un peu au hasard, à la fois par les jésuites et par les capucins.

A l'aube de l'Indépendance, les résultats des efforts d'évangélisation sur les divers territoires destinés à former les États-Unis apparaissent médiocres. Cependant, à côté de ces pauvres résultats, il y a la fécondité spirituelle de nombreuses vies données, en particulier celles des martyrs de la foi, béatifiés ou non : elle demeure le meilleur fondement de l'Église d'Amérique du nord.

Citons, par exemple : les franciscains Jean de Padilla, Jean de la Cruz et Louis de Ubeda † 1542 ou 1544 dans le Nouveau-Mexique; le dominicain Louis Cancer, ami de Barthélemy de las Casas, et ses compagnons martyrisés en Floride en 1549; également en Floride, les jésuites Pierre Martinez † 1566, Jean-Baptiste Segura et Louis de Quiros † 1570; les saints Isaac Jogues, Jean Lalande et René Goupil martyrisés par les Iroquois, en 1642 et 1646, dans l'état actuel de New-York; les franciscains Zénobe Mambré, Maxime le Clerc et le sulpicien M. Chefdeville, au Texas en 1687; le capucin Christophe Plunkett, qui meurt en 1697 dans les prisons anglaises de Virginie; le franciscain Louis Jayme, premier martyr de Californie, vers 1775; etc.

En plus du témoignage du sang, des grâces de vie chrétienne et de sainteté fleurirent. Chez les Iroquois eux-mêmes, il faut signaler la vénérable Catherine Tekakwitha (1656-1680), appelée « the lily of the Mohawks » pour sa pureté, sa pénitence et sa vie d'oraison. Souhaitons qu'elle soit la première indigène des États-Unis à être canonisée.

F. G. Holweck, *An American Martyrology*, dans *The Catholic historical Review*, t. 6, 1920-1921, p. 445-516. — J. B. Code, *The contribution of Europe to holiness in America*, cité *infra*.

Claude Chauchetière, *La vie de la B. Catherine Tegakoüita, dite à présent la saincte sauvagesse*, ms (entre 1685 et 1695); édité à 100 exemplaires, Albany, 1887.

1) *Sources et bibliographie générale.* — R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. 2-3, Aix-la-Chapelle, 1924, 1927. — *Bibliografia missionaria*, Isola-Rome, depuis 1935, à la rubrique « Stati Uniti e Canada ». — J. T. Ellis, *American Catholicism*, Chicago, 1956, p. 191-192; *Documents of american catholic History*, Milwaukee, 1956.

2) *Colonies anglaises.* — J. G. Shea, *Catholic Missions among the indian Tribes of the United States, 1529-1854*, New-York, 1855. — A. White, *Narrative of a voyage to Maryland*, éd. E. A. Dalrymple, Baltimore, 1874. — W. T. Russell, *Maryland. The Land of Sanctuary*, Baltimore, 1907. — *Studies in american Church History*, sous la direction de P. Guilday, 2 vol., Washington, 1922, 1940. — M. A. Ray, *American Opinion of roman Catholicism in the eighteenth Century*, New-York, 1936.

3) *Territoires espagnols.* — Bibliographie d'ensemble dans A. Curtis Wilgus, *The Development of hispanic America*, 5e éd., New-York, 1952, p. 209-214; en français, dans *Histoire universelle des missions*, t. 2, *Les missions modernes*, XVIIe *et* XVIIIe *siècles*, Paris, 1957, p. 409-410 (E. Jarry). Pour la Californie en particulier, O. Englebert, *Le dernier des conquistadors, Junipero Serra*, Paris, 1954, p. 325-329.

4) *Louisiane.* — Bibliographies dans les articles *Louisiana, Mobile, New Orleans*, de la *Catholic Encyclopedia* (New-York, 1907-1922). — M. Giraud, *Histoire de la Louisiane française*, t. 1 *Le règne de Louis* XIV *(1698-1715)*; t. 2 *Années de transition, 1715-1717*, Paris, 1953 et 1958.

5) *Missions jésuites et franciscaines.* — C. de Rochemonteix, *Les jésuites de la Nouvelle-France au* XVIIe *siècle*, 3 vol., Paris, 1895-1896; *Les jésuites de la Nouvelle-France au* XVIIIe *siècle*, Paris, 1906. — A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, 7 vol., Madrid, 1902-1925. — L. Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Munster, 1929. — J. Delanglez, *The french jesuits in lower Louisiana (1700-1763)*, Nouvelle-Orléans, 1935. — M. Geiger, *The franciscan Conquest of Florida (1573-1618)*, Washington, 1937.

Eugène JARRY.

II. DE L'INDÉPENDANCE A NOS JOURS

Un fait domine l'histoire des États-Unis au 19e siècle : la croissance ininterrompue tant de la population que du territoire. Cette croissance se retrouve dans l'histoire du catholicisme.

1. **Origines de la communauté catholique.** — La plus ancienne communauté catholique américaine fut fondée par lord Baltimore au Maryland, comme on vient de le voir (*supra*, col. 1430). Lors de l'Indépendance, les catholiques, surtout anglais, étaient fort peu nombreux. Vers 1790, le clergé, une quarantaine de prêtres, comprenait à peu près uniquement d'anciens jésuites anglais, irlandais et allemands, qui administraient les sacrements à un troupeau de quelques milliers de fidèles très dispersés. Le milieu américain était hostile aux papistes et le besoin le plus urgent était de s'organiser pour survivre.

Dans le sud, colonies espagnoles et françaises, encore en dehors de l'Union, étaient théoriquement catholiques (cf *supra*); la suppression de la compagnie de Jésus et plus tard l'expulsion des franciscains par le gouvernement mexicain (1823) portèrent des coups très rudes à la vie chrétienne dans ces régions. Pendant la première moitié du 19e siècle, le maintien du catholicisme fut d'autant plus difficile qu'il fut l'œuvre de prêtres non espagnols, alors que la majorité de la population était de mœurs et de langue espagnoles. Le clergé indigène semble avoir été fort indolent et souvent corrompu : l'évêque de Santa Fe (Nouveau-Mexique), Jean-Baptiste Lamy, dut se résoudre à suspendre d'un seul coup tout son clergé; les meilleurs furent gardés après amendement et des missionnaires de France permirent à l'évêque de reprendre l'évangélisation. La faiblesse de la vie chrétienne dans ces territoires explique pourquoi, à leur entrée dans la république américaine, ils n'exerceront qu'une influence médiocre sur le catholicisme.

2. **Croissance et unification.** — Le rôle déterminant dans l'accroissement numérique de l'Église amé-

ricaine revient certainement aux immigrants européens dont la masse fut formée d'abord par les irlandais : de quelque cinquante mille en 1800, les fidèles atteignaient un million et demi au milieu du siècle. A partir de 1848, un fort courant d'immigrants allemands, puis italiens vint grossir le courant anglo-saxon et fit doubler en dix ans (1860-1870) la population catholique. A la fin du siècle, celle-ci comptait plus de dix millions de fidèles, et elle devait faire un nouveau bond en avant au début du 20e siècle grâce à l'arrivée de nombreux immigrés d'Europe centrale et orientale.

1° L'*immigration* des catholiques européens, souvent accompagnés de leur clergé, ne pouvait constituer d'emblée une communauté catholique américaine et homogène. Ce fait fut particulièrement évident quand, aux anglo-saxons, s'ajoutèrent les germaniques et les latins. Le deuxième concile plénier de Baltimore (1866) prit la décision d'institutionaliser la pratique déjà courante, semble-t-il, des paroisses nationales. Avec leurs écoles, leurs associations multiples, elles groupèrent les nouveaux venus, non plus sur une base territoriale, mais ethnique; elles permirent une transplantation sociale et religieuse moins brutale, et surtout la continuité de leur vie chrétienne, du moins chez la plupart des immigrants catholiques. Toutefois, cette juxtaposition de divers groupements, assez isolés les uns des autres, fit apparaître à la longue bien des désavantages; une même foi, une liturgie semblable pour l'essentiel, une même hiérarchie assuraient l'unité; mais la diversité des langues, les diverses formes de piété, les coutumes et les sensibilités religieuses particulières risquaient de devenir autant d'obstacles; les catholiques étaient surtout concentrés dans les villes, on voyait dans une même cité se côtoyer des pratiques et des esprits très différents.

Cette juxtaposition, nécessaire au début, devenait un obstacle au développement de l'Église aux États-Unis. L'impulsion de la hiérarchie, — le cardinal J. Gibbons et l'archevêque de Saint-Paul, J. Ireland, par exemple —, l'œuvre unificatrice des conciles locaux, le temps surtout et une histoire commune, ont peu à peu « américanisé » le clergé et les communautés catholiques. La première guerre mondiale amena la population américaine d'origine allemande à réagir devant les événements d'une manière, non plus allemande, mais américaine. Cette prise de conscience ne fut pas seulement celle d'une unité nationale, mais aussi du caractère américain de l'Église. Aujourd'hui, les barrières ethniques sont tombées et l'homogénéité de la communauté catholique est manifeste (si l'on excepte les portoricains de langue espagnole dans les grandes villes et les groupes mexicains dans le sud-ouest).

2° Au manque d'homogénéité des catholiques, s'ajoutait le problème que posait la *croissance continue du territoire*; la marche vers l'ouest des immigrants et le rattachement progressif des vastes territoires du sud (Floride, 1821; Texas, 1846; Nouveau-Mexique et Californie, 1848) étendaient sans cesse et démesurément le champ d'action. C'est ce qui explique la multiplication des évêchés durant tout le 19e siècle. En 1790, n'existait que l'évêché de Baltimore, auquel fut rattachée en 1806 toute la Louisiane; en 1808, on en sépara les évêchés de Louisville, Boston, Philadelphie et New-York; en 1815, celui de la Nouvelle-Orléans fut rétabli. En 1850, on comptait déjà six archevêchés et vingt-sept évêchés; à la fin du siècle, 94 sièges épiscopaux seront groupés en quatorze provinces ecclésiastiques.

3° Très significative au point de vue de la vie spirituelle, l'œuvre des *conciles locaux* fournit aussi une excellente source de documentation sur les structures de l'Église américaine en constant développement. A partir de 1791, date du premier synode diocésain de Baltimore, sept conciles provinciaux se réuniront à Baltimore, de 1829 à 1849. Le premier concile plénier des États-Unis se tint en 1852; mais ce sont les second (1866) et troisième (1884) conciles pléniers de Baltimore qui jouèrent le rôle déterminant dans l'organisation, l'unification et la discipline ecclésiastique. Le second, sous la direction de Mgr M. J. Spalding † 1872, édicta un véritable droit canonique pour les États-Unis; le troisième, sous la direction de Mgr J. Gibbons † 1921, adapta aux normes romaines les décisions du second; ces 319 articles, promulgués en 1886 comme loi ecclésiastique des États-Unis, régiront l'Église américaine jusqu'au code de Droit canonique de 1917 (on trouvera les textes des conciles locaux et pléniers dans la *Collectio lacensis*).

4° Un des traits dominants de la vie chrétienne aux États-Unis, durant cette période d'implantation, est certainement l'*élan créateur* que le clergé sut inspirer et soutenir chez les fidèles, pour la plupart ouvriers pauvres, en faveur de la construction et de l'entretien des écoles paroissiales et des églises. Durant le 19e siècle, surtout dans sa deuxième moitié, plus de 10.000 églises, 3.800 écoles paroissiales, près de 700 collèges et 75 séminaires ont été édifiés. Si importante qu'ait pu être l'aide financière de l'Europe catholique, la plus grosse part des sacrifices et toute l'initiative reviennent aux catholiques américains : ils ont vraiment construit l'Église aux États-Unis.

Il faut noter que l'enseignement supérieur ne fut développé que tardivement. A côté de l'ancien collège jésuite de Georgetown devenu université et celle de Notre-Dame (Indiana) tenue par les Pères de Sainte-Croix, l'université catholique de Washington fut fondée en 1888 par l'évêque de Peoria, J. L. Spalding, avec l'aide du cardinal Gibbons; elle progressa lentement. A la fin du siècle, les universités catholiques américaines n'avaient pas, de loin, l'importance des protestantes; il faut probablement en chercher la raison dans le fait que les catholiques appartenant à la classe aisée ou moyenne sont restés longtemps très peu nombreux.

3. **Ordres et congrégations religieuses.** — Bien que les ouvrages retraçant les premières implantations aux États-Unis des diverses familles religieuses n'étudient guère la vie spirituelle de ces fondations, mais surtout le rôle apostolique qu'elles jouèrent, on peut penser que ces groupes de religieux et de religieuses venus d'Europe formèrent les premiers foyers de la vie spirituelle dans le pays, en vivant leur spiritualité propre.

Le premier collège catholique fut ouvert par d'anciens jésuites à Georgetown (1789) et la compagnie de Jésus s'y reforma en 1806. Le premier séminaire s'ouvrit à Baltimore en 1791, grâce à Jacques-André Émery, supérieur général de Saint-Sulpice, qui persuada l'évêque John Carroll d'accepter quelques sulpiciens français pour la formation du clergé; faute de vocations, le séminaire végéta longtemps, car l'accroissement du

clergé américain dans la première moitié du 19e siècle est dû notamment à l'arrivée des prêtres immigrants. Dominicains (1806), lazaristes (1816), pères de Sainte-Croix (1841), frères de la Doctrine chrétienne (1846) vinrent seconder jésuites et sulpiciens, surtout dans le domaine de l'enseignement et de l'évangélisation. Le premier monastère américain, la trappe de Gethsémani (Kentucky), fondée en 1848 par les moines de Melleraye (Bretagne), resta longtemps sans recevoir d'autres recrues que celles de l'abbaye-mère.

Dès 1727, un couvent d'ursulines existait à la Nouvelle-Orléans; mais dans les États-Unis de cette époque, la première communauté religieuse de femmes fut un couvent de contemplatives : des carmélites belges s'établirent au Maryland (1790) à la demande de Léonard Neale, bientôt coadjuteur de John Carroll. Neale facilita aussi l'établissement des visitandines à Georgetown (1808). A la même époque, Élisabeth-Anne Seton (1774-1821), convertie de l'anglicanisme, fonde une congrégation (1809), bientôt agrégée aux filles de la Charité. En 1812, deux autres congrégations destinées à l'enseignement sont fondées : les sœurs de Lorette et les sœurs de Nazareth. Les dames du Sacré-Cœur (1818), les sœurs de Saint-Joseph (1836) arrivèrent d'Europe, et bien d'autres congrégations après elles. L'activité des religieuses fut surtout éducatrice et charitable; dans ces domaines les besoins étaient immenses; les formes de vie contemplatives attiraient moins et se développèrent très lentement. L'accroissement numérique des religieuses dans la seconde moitié du siècle est remarquable (50.000 en 1900), car, plus que l'accroissement du clergé, il est dû aux vocations locales. Actuellement, la grande majorité des ordres et congrégations ont leur branche américaine.

4. **Vie spirituelle.** — Ce domaine de l'histoire du catholicisme aux États-Unis est encore à peu près inexploré, semble-t-il. Probablement parce que les tâches du ministère direct étaient urgentes, on n'écrivait guère; s'il existe des autobiographies spirituelles, elles n'ont pas été publiées. Les livres dont on se servait venaient d'Europe, apportés par les membres des différentes congrégations qui s'alimentaient ainsi de leur spiritualité propre. Les jésuites répandirent dans leurs paroisses ou dans leurs missions paroissiales la dévotion au Sacré-Cœur; les sulpiciens formèrent le clergé local dans l'esprit de Saint-Sulpice. La trame spirituelle que l'on découvre est de source directement européenne; il ne pouvait guère en être autrement dans les premiers temps : l'Église américaine avait d'abord à s'implanter. On ne peut donc parler, dans l'état actuel de nos connaissances, de courants spirituels originaux, ni de grands spirituels.

1° Les décrets du premier concile provincial de Baltimore (1829) montrent quels étaient alors les principaux problèmes de la vie chrétienne : ils traitent essentiellement de l'administration des sacrements, de l'uniformisation de la discipline d'un clergé qui provenait de vingt nations différentes; ils précisent aussi quelle est la version anglaise catholique de la Bible (c. 9).

L'autorité des curés sur les syndics laïcs des paroisses est proclamée. Les syndics, ou « trustees », ayant de par la loi civile plein pouvoir sur l'administration financière et matérielle de la paroisse, prétendaient en bien des localités avoir le droit de choisir leur curé ou celui de refuser le curé nommé par l'évêque; avec l'aide de prêtres rebelles, ces « trustees » provoquèrent des schismes, surtout à Philadelphie et à la Nouvelle-Orléans. L'archevêque de New-York, John Hughes † 1864, obtint une nouvelle législation des biens d'église pour son état, qui fut peu à peu adoptée par les autres états. Que pareille question ait considérablement pesé sur la vie paroissiale jusqu'au milieu du siècle s'explique assez par la présence de prêtres indisciplinés, et par l'exemple de la majorité protestante : le trustéisme n'était en effet qu'une imitation du système administratif des églises protestantes d'Amérique.

Conciles provinciaux et lettres pastorales reviennent périodiquement sur ces quelques problèmes majeurs. Plus intéressants pour l'histoire de la vie chrétienne, les décrets du deuxième concile plénier de Baltimore (1866) présentent une série de directives sur la prédication (*Collectio lacensis*, t. 3, col. 433-441); la prédication doit être à la portée des chrétiens sans culture, — c'était l'immense majorité des fidèles —, et exposer fortement les points de la foi catholique contestés par les églises protestantes. Suivent des chapitres sur la vie des clercs en paroisse (441-448) et dans les séminaires (449-452). Ce qui touche aux sacrements, à la messe et à l'apostolat sacerdotal constitue un ensemble spirituel fort riche. Le concile traite encore des missions paroissiales (525-526), des associations pieuses (526-529), de la presse et du livre catholique (534-538). Cette somme de décrets demeure un document de premier ordre sur la vie chrétienne aux États-Unis au milieu du 19e siècle : vie centrée sur la paroisse, son culte et ses œuvres nombreuses.

2° *Hecker et Gibbons.* — La deuxième moitié du siècle fut fortement influencée par la pensée et le travail d'Isaac Hecker (1819-1888). Né aux États-Unis de parents allemands, il se convertit en 1844 et l'année suivante entrait dans la congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Après sa formation en Europe, Hecker se rendit compte de l'inadaptation de l'apostolat de sa congrégation, trop européenne, au milieu américain. Il fonda en 1858, avec la permission de Pie IX, la congrégation missionnaire de Saint-Paul (Missionary Society of St. Paul). L'idée maîtresse d'Isaac Hecker était de prêcher et de vivre le catholicisme d'une façon adaptée à la vie américaine. C'est ce que manifestent ses écrits, son apostolat et sa manière de vivre; très apostolique, il concentra son attention sur la conversion des protestants et donna une vive impulsion à la presse catholique. Son activité fut plus tard l'occasion, et non la cause, d'une doctrine aux prolongements erronés (voir art. AMÉRICANISME, DS, t. 1, col. 475-488). Hecker fut une personnalité de premier plan; il perçut le besoin d'une culture catholique proprement américaine (W. Elliott, *The Life of Father Hecker*, New-York, 1891; trad. française par F. Klein, Paris, 1897). Une notice lui sera consacrée.

James Gibbons (1834-1921), archevêque de Baltimore et cardinal (1886), fut, pendant plus de trente ans, le véritable chef et le représentant du catholicisme aux États-Unis. Au troisième concile plénier de Baltimore, qui se réunit sous sa direction, il fit partager sa préoccupation de lutter contre les particularismes des différentes communautés d'immigrants. Gibbons, comme Hecker, voulait hâter l'américanisation du catholicisme; on doit voir là une des raisons qui déterminèrent le concile à supprimer progressivement les paroisses nationales et à les remplacer par des paroisses territoriales où les divers éléments ethniques se fondraient. Des oppositions surgirent; l'archevêque de Saint-Paul, John Ireland, se heurta durement au parti-

cularisme des communautés germaniques. Mais l'impulsion était donnée, et Gibbons avait joué un rôle déterminant dans l'unification de l'Église dans son pays; c'est sous son épiscopat que la dépendance canonique de la Propagande fut supprimée (1908).

Gibbons exerça aussi une influence profonde sur l'attitude de l'épiscopat américain dans le domaine social, en particulier dans les conflits du travail. Son intervention en faveur d'un syndicat catholique, les « Chevaliers du travail », soupçonnés de franc-maçonnerie, dénoncés à Rome et déjà condamnés par l'épiscopat canadien, permit d'éviter une condamnation définitive (1887). Dans son rapport à la congrégation de la Propagande, Gibbons expliquait que les racines populaires du catholicisme aux États-Unis étaient le gage le plus sûr de son avenir (mémoire publié en français dans l'*Association catholique*, 15 mai-15 juin 1887).

Persuadé des bienfaits d'une séparation loyale de l'Église et de l'État, et de la liberté vraie qu'assurait la constitution américaine, Gibbons exerça une heureuse action dans le monde politique, et il fit reculer le préjugé courant d'un catholicisme religion étrangère.

Enfin, Gibbons fut un auteur très lu et ses ouvrages contribuèrent à nourrir la vie spirituelle de ses compatriotes. Retenons en particulier : *The Faith of our Fathers* (Baltimore, 1876; 280 éditions et traductions; *La foi de nos pères*, trad. A. Saurel, Paris, 1886), qui est un exposé de la foi catholique; *Our Christian Heritage*, Baltimore, 1889; *The Ambassador of Christ*, Baltimore, 1897 (trad. française, Paris, 1897), qui retrace la mission du prêtre dans un esprit à la fois très apostolique et salésien. Cf J. T. Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons..*, 2 vol., Milwaukee, 1952; voir encore : A. S. Will, *Life of cardinal Gibbons*, 2e éd., New-York, 1922; trad. *Vie du Cardinal Gibbons*, 2e éd., Paris, 1925.

5. **Personnalités dominantes.** — La figure de *John Carroll* (1735-1815) domine les débuts du catholicisme aux États-Unis : ancien jésuite formé en Europe, préfet apostolique en 1784 et premier évêque de Baltimore en 1789 (J. Carroll Brent, *Biographical sketch of... John Carroll*, Baltimore, 1843; P. Guilday, *The Life and Times of John Carroll*, New-York, 1922. Voir aussi *The Catholic Encyclopedia*, t. 3, 1908, p. 381-384, et la liste de ses ouvrages dans Sommervogel, t. 2, col. 779-782). — *Leonard Neale* † 1817, coadjuteur et successeur de J. Carroll. — *Élisabeth-Anne Seton* † 1821, fondatrice des sœurs de Charité (A. M. Melville, *Elizabeth Bailey Seton*, New-York, 1951). — *Simon-Gabriel Bruté de Rémur* † 1839, premier évêque de Vincennes (J. Roosevelt Bayley, *Memoirs of the R. R. Simon Gabriel Bruté..*, New-York, 1855; M. S. Godecker, *Simon Bruté de Rémur, first Bishop of Vincennes*, St. Meinrad, Indiana, 1931). — *John England* † 1842, premier évêque de Charleston; prédicateur de renom, il combattit pour la liberté du catholicisme (P. Guilday, *The Life and Times of J. England..*, 2 vol., New-York, 1927). — *Démétrius Gallitzin* † 1844, apôtre des Alleghanies, fonda l'Église de Pennsylvanie occidentale (S. M. Brownson, *Life of Demetrius Gallitzin*, New-York, 1873; D. Sargent, *Mitri. The Story of Prince..*, New-York, 1945).

La mère *Théodora Guérin*, des sœurs de la Providence, 1798-1856 (*Life and Works of Mother Theodore Guérin*, New-York, 1904; *Journals and Letters..*, St. Mary-of-the-Woods, Indiana, 1936). — *Mathias Loras* † 1858, évêque de Dubuque (L. de Cailly, *Life of Bishop Loras*, New-York, 1887; M. M. Hoffmann, *The Church Founders of the Northwest, Loras..*, Milwaukee, 1937). — *John Neumann* (1811-1860), rédemptoriste, évêque de Philadelphie, fondateur d'une congrégation de franciscaines du Tiers-Ordre (J. Berger, *Life of R. R. John N. Neumann*, New-York, 1884; M. J. Curley, *Venerable J. Neumann*, Washington, 1952). — *John Hughes* (1797-1864), archevêque de New-York et défenseur des immigrants catholiques irlandais (H. A. Brann, *Life of Mgr Hughes*, New-York, 1892). — *M. J. Spalding* † 1872, archevêque de Baltimore (J. L. Spalding, *Life of Mgr Spalding*, New-York, 1873). — *Oreste Augustus Brownson* (1803-1876), converti du protestantisme, philosophe apologiste (*Brownson's Works*, éditées par H. F. Brownson, Detroit, 1883-1887; *Brownson's Life*, 2 vol., Detroit, 1898-1900; Th. Maynard, *Orestes Brownson, Yankee, Radical, Catholic*, New-York, 1943). — *Charles-Jean Seghers* † 1886, archevêque missionnaire en Alaska (M. de Baets, *The Apostle of Alaska. The Life of... C. J. Seghers*, Paterson, 1943).

La mère *Madeleine Bentivoglio* † 1905, fondatrice des clarisses (M. Fiege, *The Princess of Poverty*, Evansville, 1909; G. F. Powers, *A Woman of the Bentivoglios*, Notre-Dame, Indiana, 1921). — Sainte *Françoise-Xavier Cabrini* (1850-1917), fondatrice des sœurs missionnaires du Sacré-Cœur, son activité s'étendit aussi à l'Amérique du sud, canonisée en 1946 (Th. Maynard, *Too Small a World : The Life of Mother Cabrini*, Milwaukee, 1945; L. Papin Borden, *Francesca Cabrini, Without Staff or Scrip*, New-York, 1945). — *Walter Elliott* (1842-1928), pauliste, disciple et successeur d'Isaac Hecker, auteur spirituel et apôtre de la presse; voir DS, t. 4, col. 601.

6. **L'évangélisation des indiens et des noirs.** — Pendant tout le 19e siècle, la « frontière » recule vers l'ouest sous la poussée des immigrants. Les missions auprès des indiens, surtout animées par des prêtres français, recueillirent des résultats souvent remarquables, mais elles étaient vouées à l'échec à plus ou moins longue échéance : l'impossibilité pour les tribus de se fixer, l'hostilité des colons, l'emploi de la force pour réduire les résistances indiennes décimèrent les peuplades indigènes. Aux côtés des évêques Simon-Gabriel Bruté de Rémur † 1839 et Mathias Loras † 1858, le missionnaire le plus célèbre fut le jésuite belge Pierre-Jean *De Smet* (1801-1873) dont les lettres et les récits de voyage sont la source principale qui permet de retracer l'histoire des communautés indiennes chrétiennes au 19e siècle (P. Laveille, *Le P. De Smet*, Liège-Arras, 1913). La bienheureuse Rose-Philippine Duchesne (1769-1852), qui avait introduit les dames du Sacré-Cœur en Louisiane (1818), obtint de partir pour les missions indiennes à la fin de sa vie et y mourut (L. Baunard, *Histoire de Madame Duchesne*, Paris, 1901; M. Erskine, *Mother Philippine Duchesne*, New-York, 1926). Parqués dans leurs réserves, les indiens catholiques étaient secourus, en 1890, par cinq missions jésuites organisées et de nombreux prêtres de diverses congrégations.

Voir J. G. Shea, *History of the catholic Missions among the indian Tribes, 1529-1854*, New-York, 1855; sur l'état des missions actuelles, J. B. Tennelly, *A Half Century of Progress. Indian Mission Work*, dans *The Indian Sentinel*, t. 30, n. 1, Washington, 1950.

Jusqu'à la guerre de Sécession (1861-1865), la faible population noire catholique des états du Sud pouvait généralement suivre la pratique religieuse des maîtres blancs. Mais l'évangélisation était presque impossible du fait de l'opposition des planteurs non catholiques, qui détenaient la majorité des esclaves noirs. L'émancipation qui suivit la fin de la guerre n'améliora pas la situation : livrés à une liberté à laquelle ils n'étaient pas préparés, une bonne partie des noirs catholiques abandonna toute pratique; ceux qui demeuraient fidèles n'étaient pas toujours bien accueillis dans les paroisses par leurs anciens maîtres. L'abolition de l'esclavage provoqua donc une chute spectaculaire de la vie chrétienne chez les noirs catholiques, déjà peu nombreux. La situation ne put s'améliorer, faute de prêtres : le sud ne donnait pas de vocations, le nord n'en avait pas assez pour lui-même. Alors que l'émancipation donnait enfin libre accès aux missionnaires catholiques, il est clair que l'effort entrepris auprès des noirs fut très insuffisant, malgré les appels du deuxième concile plénier de Baltimore (cf *Collectio lacensis*, t. 3, col. 529-531). Le troisième concile plénier décréta une collecte annuelle pour les missions noires, et institua une commission permanente pour les missions auprès des peuples de couleur (1884). Entretemps un effort pour l'évangélisation des millions de noirs américains était entrepris par l'oratorien anglais Herbert Vaughan (1832-1901), futur cardinal de Westminster, qui, au cours d'un voyage aux États-Unis, comprit l'urgence et l'importance du problème. Il fonda en Angleterre la société missionnaire Saint-Joseph de Mill-Hill qui destine ses prêtres au service des catholiques de couleur et dont quatre membres partirent pour l'Amérique (1871). En 1892, ces missionnaires anglais fondèrent un institut exclusivement consacré à l'apostolat auprès des noirs américains, la Société de Saint-Joseph. A leur côté, quelques pères du Saint-Esprit vinrent de France (1872). C'était peu et tardif; aujourd'hui encore, l'évangélisation des noirs est une des tâches principales de l'Église aux États-Unis.

Voir J. T. Gillard, *Coloured Catholics in the United States*, Baltimore, 1941; *The Negro American. A Mission Investigation*, 4e éd., Cincinnati, 1948.

7. **Conclusion.** — Le début du 20e siècle voit s'achever la période d'implantation, d'unification et d'organisation de l'Église aux États-Unis. Il est trop tôt encore pour parler de courants spirituels qui seraient nés dans le pays, ou de formes de piété et de dévotions spécifiquement américaines. Mais on peut déceler des traits typiques de la vie chretienne.

Pendant plus d'un siècle, l'effort principal a été de rassembler les fidèles dans les *paroisses* et de leur donner une vie sacramentaire réelle. Les paroisses apparaissent de nos jours comme les vrais centres de la vie chrétienne; elles constituent des communautés très vivantes, qui animent nombre d'activités apostoliques, enseignantes, charitables et culturelles. La vie religieuse américaine est marquée en outre par trois mouvements importants : les retraites, la liturgie et les neuvaines.

1° *Les retraites.* — A partir de 1910, le mouvement des retraites fermées fut lancé par le jésuite Terence J. Shealy (1863-1922). Il s'est étendu dans tout le pays qui compte actuellement plus de 150 maisons de retraites; on estime à plusieurs centaines de milliers d'hommes et de femmes les laïques qui font annuellement une retraite. Si les jésuites en furent les premiers promoteurs, plusieurs congrégations religieuses se sont depuis engagées dans cet apostolat, en particulier les religieuses de Notre-Dame du Cénacle qui ont ouvert des maisons pour les retraites féminines. Grâce à ce mouvement, le sens de la prière personnelle et de la méditation s'intensifie. Les missions paroissiales ont aussi bénéficié du développement des retraites; elles insistent à leur tour, dans les exercices proposés aux fidèles, sur l'oraison mentale.

2° *La liturgie.* — Le renouveau de la liturgie en Europe a atteint les États-Unis grâce aux bénédictins qui publient depuis 1925 la revue mensuelle *Orate Fratres* (abbaye Saint-Jean, Collegeville, Minnesota), réintitulée *Worship* en 1951. L'intérêt pour le renouveau liturgique se généralise dans les paroisses et suscite en particulier une participation plus active des fidèles à la liturgie et le sens de l'année liturgique.

3° *Les neuvaines.* — Ces neuvaines semblent être une forme de piété plus répandue aux États-Unis qu'en Europe, et en ce sens au moins elles sont typiques de la vie chrétienne américaine.

Leur pratique est très variable : soit neuf jours de suite, soit un jour fixe pendant neuf semaines; en certaines églises, existent des neuvaines perpétuelles (un jour fixe par an). Les neuvaines les plus importantes sont celles du Sacré-Cœur, de l'Enfant-Jésus de Prague, de la Médaille miraculeuse, de saint Jude, sainte Anne, saint François-Xavier; cette dernière rassemble des foules très nombreuses. Le centre de ces neuvaines est souvent un lieu de pèlerinage, une image vénérée, une relique de saint. La célébration de la neuvaine comporte habituellement prédication, chants et prières, bénédiction du Saint-Sacrement, voire des paraliturgies. L'attrait qu'exercent ces neuvaines a parfois suscité des critiques, mais cette forme de la piété populaire est désormais traditionnelle.

Il existe aussi, comme partout dans l'Église, un grand nombre d'associations dispensant une formation spirituelle (tiers-ordres divers, congrégations mariales, légion de Marie, ligue du Sacré-Cœur dont la revue *The Messenger of the Sacred Heart*, fondée en 1866, a près de 300.000 abonnés, « Professional sodalities » groupant les adultes selon leur métier, etc).

Contrairement au petit nombre des ouvrages parus durant le 19e siècle, il existe de nos jours une littérature spirituelle assez abondante. Signalons deux revues spirituelles : *Cross and Crown*, publiée à Saint-Louis par les dominicains (1940) et *Spiritual Life* par les carmes déchaux (Milwaukee, 1955).

Dans les deux dernières décades se sont manifestés enfin un mouvement familial et un fort courant vers la vie contemplative. Le mouvement familial, animé par des équipes de foyers, tend à mieux connaître et réaliser l'idéal chrétien de la vie conjugale et familiale, et à mettre en honneur la prière et la liturgie dans la famille. Mais surtout, et cela est un phénomène nouveau aux États-Unis, la vie contemplative exerce depuis la fin de la deuxième guerre mondiale un attrait que traduit l'afflux des vocations, en particulier vers la vie cistercienne; il y a aujourd'hui douze trappes groupant plus de mille moines. En 1951, la première chartreuse s'ouvre dans le Vermont, et les camaldules fondent une communauté en Californie (1958).

Le triple essor d'une littérature spirituelle, de la formation chrétienne des laïques (associations, équipes de foyers) et de la vie contemplative sont la preuve que l'Église aux États-Unis est entrée dans sa maturité.

1) *Sources.* — *Collectio lacensis*, t. 3 *Acta et decreta sacrorum conciliorum quae ab episcopis Americae septentrionalis... celebrata sunt*, Fribourg-en-Brisgau, 1875. — R. Guilday, *The national Pastorals of the american Hierarchy. 1792-1919*, 2 vol., Washington, 1923. — D. Shearer, *Pontificia Americana. A Documentary History of the catholic Church in the United States (1784-1884)*, Washington, 1933. — J. T. Ellis, *Documents of american catholic History*, Milwaukee, 1956. — Renseignements statistiques annuels, dans *Sedliers catholic Directory*, New-York, depuis 1832.

2) *Travaux d'ensemble.* — J. G. Shea, *History of the catholic Church in the United States*, 4 vol., New-York, 1886-1892. — Mgr Henry Gabriels, évêque d'Ogdensburg, *Le catholicisme aux États-Unis durant le 19e siècle*, dans *Le Correspondant*, t. 205, 1901, p. 3-37. — J. Dilhet, *Beginnings of the catholic Church in the United States*, Washington, 1922. — J. B. Code, *Dictionary of the american Hierarchy*, New-York, 1940; *The contribution of Europe to holiness in America*, dans *Miscellanea historica... Alberti De Meyer*, t. 2, Louvain-Bruxelles, 1946, p. 1217-1236. — Th. Maynard, *The Story of american Catholicism*, New-York, 1941; trad. française, Paris, 1948. — J. T. Ellis, *American Catholicism*, Chicago, 1956, donne une bonne bibliographie. — Consulter *The catholic Encyclopedia*, 15 vol. et suppléments, New-York, 1907-1922; une nouvelle édition a été commencée en 1936. — *The Encyclopedia americana*, 30 vol., New-York et Chicago, 1922.

3) *Études particulières.* — Sur l'école catholique : J. A. Burns, *The Growth and Development of the catholic school System in the United States*, New-York, 1912. — Sur les paroisses nationales : V. J. Fecher, *A Study of the Movement for german national Parishes in Philadelphia and Baltimore*, coll. Analecta gregoriana 77, Rome, 1955. — Sur les conciles : P. Guilday, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New-York, 1932. — Sur divers ordres religieux : C. G. Herbermann, *The Sulpicians in the United States*, New-York, 1916. — T. Hughes, *History of the Society of Jesus in North America*, 4 vol., Londres, 1907-1917. — J. J. Walsh, *American Jesuits*, New-York, 1934. — D. T. Mc Colgan, *A Century of Charity : The first one hundred years of the Society of St Vincent de Paul..*, 2 vol., Milwaukee, 1951.

4) *Situation actuelle.* — G. Weigel, *Faith and Understanding in America*, New-York, 1959. — L. R. Ward, *Catholic Life USA, Contemporary Lay Movements*, St. Louis, 1959.

Gustave Weigel.

ETCHEVERRY (Justin), jésuite, 1815-1890. — Né à Sames (Basses-Pyrénées) le 5 avril 1815, Justin Etcheverry avait déjà enseigné la rhétorique au petit séminaire, quand, prêtre du diocèse de Bayonne, il entra dans la compagnie de Jésus le 10 juillet 1850. Envoyé cinq ans plus tard à la Réunion, puis (1875) à l'île Maurice, il est successivement professeur d'humanités et de rhétorique, recteur du collège Sainte-Marie de Beaumont, supérieur de la mission et, en même temps, directeur très apprécié du clergé. Il mourut à Port-Louis (Maurice) le 3 octobre 1890. « Prédicateur d'une haute distinction », écrivait *L'Univers* (6 octobre 1890), poète à ses heures (voir le *Messager du Cœur de Jésus* à partir de 1862), musicien même (on lui doit un recueil de cantiques, la *Lyre angélique*, Paris, 1851), il composa entre autres ouvrages spirituels : *Les mystères et les trésors de la vie cachée* (Paris, 1863), *La dévotion au Cœur de Jésus, son histoire, sa doctrine et sa pratique* (Paris, 1879, avec un chapitre sur la dévotion au Cœur de Marie), surtout des *Méditations pour tous les jours et toutes les fêtes de l'année* (Paris, 1877, 4 vol. avec une introduction sur l'oraison; 2e éd., revue, 1882), qui offrent, pour le dimanche, d'utiles réflexions sur l'évangile du jour et, pour la semaine, un rappel, à la lumière de l'Évangile, de l'ensemble de la doctrine chrétienne et des vertus qu'elle implique.

Messager du Cœur de Jésus, t. 58, Toulouse, 1890, p. 663-666. — Sommervogel, t. 3, col. 474-476; t. 9, col. 301-302. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 510.

Paul Bailly.

ÉTHELWOLD (saint), évêque de Winchester et bénédictin, vers 909-984. — Éthelwold naquit à Winchester dans le royaume d'Édouard l'ancien, à peu près à la même époque que saint Dunstan, vers 909. Il passa quelques années de sa jeunesse à la cour royale, où il rencontra Dunstan, avec qui il allait longuement collaborer à la réforme de la vie religieuse; ils furent tonsurés ensemble par l'évêque Aelfheah de Winchester, en 935 ou aux environs de 935. Aelfheah, comme Dunstan et Éthelwold, était moine sans monastère. Déjà sous le règne d'Aethelstan, on connaissait, à la cour, quelque chose du mouvement de réforme monastique franc, et plusieurs hommes d'Église, parmi les plus respectables, avaient été gagnés à cette idée. Les rois anglais, cependant, furent lents à se laisser convaincre. Ce n'est qu'aux environs de 940 qu'Edmond, qui venait d'échapper miraculeusement à la mort, choisit Dunstan comme abbé du monastère royal de Glastonbury. Éthelwold accompagna l'abbé. Dunstan ne pouvait réformer l'abbaye comme il l'eût fallu; aussi, en 954, Éthelwold désirait-il se rendre sur le continent pour chercher « une discipline monastique plus parfaite ». Sans doute songeait-il à Fleury-sur-Loire, car il y enverra plus tard un de ses moines compléter sa formation. Dunstan persuada le roi Eadred de garder Éthelwold en Angleterre et de lui offrir les terres du monastère abandonné et obscur d'Abingdon, où il pourrait établir une communauté selon son cœur. Sous le gouvernement d'Éthelwold, Abingdon devint une des plus grandes abbayes du royaume. Entre cette sorte de résurrection et le départ d'Éthelwold pour le siège de Winchester en 963, le saint modela une génération de moines capables de réformer par leur enseignement et leur exemple d'autres monastères en décadence.

Peu après la nomination d'Éthelwold à l'abbatiat, Eadred mourut; l'un après l'autre, ses neveux, Eadwig et Edgar, lui succédèrent. Eadwig prit en aversion Dunstan, qu'il exila à Saint-Pierre de Gand; il semble avoir eu égard à Éthelwold et lui confia l'éducation de son jeune frère. Deux ans plus tard, Eadwig s'aliéna l'esprit de ses sujets on ne sait trop pourquoi et l'Angleterre du nord de la Tamise choisit Edgar comme roi, qui, à la mort d'Eadwig en 959, devint roi de tout le pays. Avec lui, les moines accédaient au pouvoir. Dunstan fut nommé archevêque de Cantorbéry, son protégé, Oswald, nouvellement arrivé de Fleury, évêque de Worcester et Éthelwold évêque de Winchester.

Edgar favorisa la réforme monastique. Son maître, Éthelwold, devenu son principal conseiller, le persuada d'entrer en campagne contre les clercs mariés et bénéficiers, qui occupaient la majeure partie des terres de l'Église d'Angleterre. Une sorte de décret général, revendiquant terres et revenus pour les moines, fut promulgué au concile tenu à Pâques 964, probablement à Winchester. L'expansion du monachisme bénédictin ne fut pas limitée aunombre de monastères occupés par les moines. Éthelwold remplaça les clercs mariés du chapitre de la cathédrale de Winchester par des moines d'Abingdon. En douze mois, il réforma le second grand monastère de Winchester, New Minster, puis Chertsey et Milton. A la fin de sa vie, il en avait réformé un bon nombre, notamment Peterborough, Thorney, Ely, Crowland et Saint-Alban. En réalité, les plus grands monastères anglais médiévaux remontent au règne d'Edgar et à la réforme d'Éthelwold.

Éthelwold dut assurer les moyens de subsistance de ses moines. Grâce à la faveur royale, il obtint une série sans précédent de concessions de terres et de libertés, dont l'histoire n'a pas encore été totalement élucidée. Beaucoup plus qu'homme d'affaires, il était à la tête du renouveau intellectuel, qui constituait une des pièces maîtresses de la réforme. La *Regularis concordia*, interprétation de la Règle de saint Benoît, et comme son complément, établie en Angleterre vers 970, est à peu près certainement son œuvre. Une tradition du monastère d'Ely, sans doute exacte, lui attribue une traduction anglaise de la *Règle*. Il est admis désormais que l'important récit, bien qu'incomplet, fait en anglais, de la fondation des monastères, qu'on trouve dans le même manuscrit que la traduction précédente, est aussi de lui. Une soigneuse recherche des chartes des dixième et onzième siècles, en dehors des ordonnances, révélerait d'importants développements de la diplomatique anglaise à Winchester sous Éthelwold. En raison de sa position à la cour, il est probable qu'il eut une certaine influence, — à moins qu'il ne les rédigea —, sur des codes de lois d'Edgar. Il peut aussi avoir mis la main à un certain nombre de diplômes de la chancellerie royale. Son influence littéraire fut plus grande que celle de ses écrits et n'est pas encore pleinement connue. Il fut le maître d'Aelfric, la plus grande figure du renouveau littéraire et intellectuel, ce qui veut dire que l'homéliste Wulfstan fait aussi partie de son cercle d'influence.

L'action réformatrice d'Éthelwold s'est trouvée éclipsée par le grand intérêt porté à Dunstan, dont la position dans le mouvement de la réforme a été mal comprise. Des trois moines-évêques du règne d'Edgar, Dunstan est celui qui a l'expérience la plus courte de la vie monastique. A part les quelques mois passés à Gand, il ne connut cette vie qu'à Glastonbury, encore était-elle embryonnaire, et il fut le conseiller d'un législateur malade, Eadred. Il appartient à la catégorie des hommes d'Église devenus grands hommes d'État, saint Oda de Cantorbéry et saint Aelfheah de Winchester, qui préparèrent les voies aux moines expérimentés, Éthelwold et Oswald, les réalisateurs du renouveau. Quand Dunstan mourut en 988, la *Chronique anglo-saxonne* mentionne la mort de « l'archevêque ». Lorsque meurt Éthelwold en 984, deux recensions de monastères qui n'étaient pas associés à sa réforme signalent la mort du « père des moines ». Il ne pouvait avoir meilleure épitaphe ni plus méritée. La fête de saint Éthelwold est célébrée le 1er août.

Œuvres. Sur la *Regularis concordia*, voir DS, t. 3, col. 1819-1821. Cf Grein-Wülker, *Die angelsächsischen Prosabearbeitungen der Benediktinerregel*, t. 1, Hambourg, 1885, p. v svv; t. 2, 1888, p. xiii svv. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 2, Munich, 1923, p. 675-676. — Relation en langue vulgaire de l'*Establishment of Monasteries*, éd. dans coll. Rerum britannicarum medii aevi scriptores, O. Cockayne, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft*, t. 3, Londres, 1866, p. 432-444, et dans D. Whitelock, *English Historical Documents*, t. 1, Londres, 1955, n. 238. — Sur le *Bénédictionnaire* dit de saint Éthelwold, voir J. Baudot, DACL, t. 2, 1910, col. 735-739.

Biographies. Aelfric, *Vita sancti Aethelwoldi*, éd. J. Stevenson, dans coll. Rerum britannicarum.., *Chronicon monasterii de Abingdon*, t. 2, Londres, 1858, p. 255-266. — Wulfstan, *Vita sancti Aethelwoldi*, AS, août, t. 1, p. 88-98, et PL 137, 81-104. La parenté de ces deux vies est discutée; cf J. Armitage Robinson, *The Life and Times of St. Dunstan*, Londres, 1923, p. 168 svv; D. V. J. Fisher, *The Early Biographers of St. Ethelwold*, dans *The English Historical Review*, t. 67, 1952, p. 381-391; D. Whitelock, *loco cit.*, p. 831 svv. — *Vita sancti Oswaldi*, anonyme, éd. J. Raine, dans coll. Rerum britannicarum.., *The Historians of the Church of York*, t. 1, Londres, 1879, p. 399-475. — *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 1, Bruxelles, 1898-1899, p. 398-399.

Études. F. M. Stenton, *Early History of the Abbey of Abingdon*, Oxford, 1913. — H. W. Keim, *Aethelwold und die Mönchsreform in England*, dans *Anglia*, t. 39, 1917, p. 405-443. — R. Drögereit, dans *Archiv für Urkundenforschung*, t. 13, 1935, p. 416 svv. — G. Marsot, art. *Éthelwold*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 564-565. — E. S. Duckett, *St. Dunstan of Canterbury*, Londres, 1955; compte rendu de É. John, dans *Downside Review*, t. 74, 1956, p. 172-176. — É. John, *St. Oswald and the Tenth-Century Reformation*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 9, 1958, p. 159 svv; *The King and the Monks in the Tenth-Century Reformation*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 42, 1959, p. 61-87. — J. Warrilow, art. S. Dunstan, DS, t. 3, col. 1818-1821.

Eric John.

ÉTHÉRIE (Égérie), fin 4e ou début 5e siècle. — 1. *Texte.* — 2. *Doctrine.*

1. **Texte** — Le texte de l'*Itinerarium* d'Éthérie, conservé par un seul manuscrit, originaire du Mont-Cassin, qui fut découvert à Arezzo en 1884 par J.-F. Gamurrini, soulève bien des questions encore non résolues. Il a été rédigé, au cours d'un pèlerinage aux lieux saints, par une pieuse femme, à l'intention de ses « sœurs » d'un lointain monastère, probablement espagnol. L'auteur, d'abord désigné par Gamurrini du nom de Silvia, a été identifié en 1903 par M. Férotin avec une vierge espagnole, intrépide voyageuse, dont un moine de Galice, Valerius (7e siècle), a laissé un éloge enthousiaste. Entre les divers noms proposés par une tradition manuscrite incertaine, M. Férotin avait choisi celui de *Aetheria*. Depuis les articles de A. Lambert, qui reprenait, avec preuves nouvelles à l'appui, une hypothèse plus ancienne, on tend plutôt aujourd'hui à adopter la forme *Egeria*. Égérie serait, d'après A. Lambert, la sœur de la Galla dont parle saint Jérôme (*Ep.* 133, 4, 3).

La date de l'ouvrage n'a pas soulevé moins de discussions. Les dates communément admises se situent toutefois autour de l'an 400 : 393-396 pour G. Morin; vers 415 pour A. Lambert; date précisée par E. Dekkers (le séjour à Jérusalem serait de 417). Nous avons donc là un document datant de la fin du 4e ou du début du 5e siècle.

M. Férotin, *Le véritable auteur de la « Peregrinatio Silviae ». La vierge espagnole Éthéria*, dans *Revue des questions historiques*, t. 74, 1903, p. 367-397. — G. Morin, *Un passage énigmatique de saint Jérôme contre la pèlerine espagnole Eucheria*, dans *Revue bénédictine*, t. 30, 1913, p. 174-186. — A. Lambert, *Egeria. Notes critiques sur la tradition de son nom et celle de l'Itinerarium*, dans *Revue Mabillon*, t. 26, 1936, p. 71-94; *Égéria, sœur de Galla*, t. 27, 1937, p. 1-42; *L'Itinerarium Egeriae vers 414-416*, t. 28, 1938, p. 49-69. — E. Dekkers, *De datum der peregrinatio Egeriae en het Feest van Ons Heer Hevelvaart*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 181-205. — A. Vaccari, « *Itinerarium Egeriae* », dans *Scritti di erudizione e di filologia*, t. 2, Rome, 1958, p. 259-269 (= *Biblica*, t. 24, 1943, p. 388-397).

Le texte, d'ailleurs mutilé, se divise en deux parties : la première (ch. 1-23) est proprement un récit de voyage : pèlerinages au Sinaï (le début manque) avec retour à Jérusalem par la terre de Gessen; au mont Nébo; en terre d'Ausitis, pays de Job; en Mésopotamie

et retour à Constantinople par Tarse, Séleucie, Chalcédoine. La seconde partie (ch. 24-49) est une description (incomplète elle aussi) de la liturgie à Jérusalem : semaine liturgique, année liturgique.

De ce texte extrêmement riche, surtout au point de vue archéologique, liturgique et même philologique, on peut dégager quelques données, sinon d'une doctrine spirituelle, du moins d'une spiritualité vécue : 1° la spiritualité du « pèlerinage »; 2° les dévotions; 3° la vie monastique.

2. **Doctrine.** — 1° **Spiritualité du « pèlerinage ».** — 1) Ce qui meut notre voyageuse, comme tous les pèlerins, c'est avant tout le *désir de voir* les lieux consacrés par quelque grand souvenir religieux, désir fréquemment exprimé. Curiosité humaine ou désir spirituel? L'évêque d'Édesse rend à Éthérie ce témoignage que c'est par piété (19, 5 : *gratia religionis*) qu'elle s'est imposé de si grandes fatigues. Elle croit obéir à une inspiration divine (cf la formule *jubente Deo* employée 7 fois, où A. Lambert voudrait trouver « un écho des affirmations d'inspiration personnelle de Priscillien », *loco cit.*, 1937, p. 30). Selon la recommandation paulinienne (*Éph.* 5, 20; *Col.* 3, 17), elle fait tout « au nom du Seigneur Jésus » (*in nomine Dei* : 12, 11; 17, 1; 18, 2 et 3; *in nomine Christi* : 18, 1; 19, 2; 23, 10).

Sur l'esprit dans lequel on entreprenait les pèlerinages aux premiers siècles chrétiens, consulter Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfarht und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche*, coll. Forschungen zur Volkskunde 33-35, Munster, 1950, en particulier p. 287-312, qui donne de nombreuses références entre autres à saint Jérôme, *Ep.* 46 et 108.

2) Son but essentiel est la *prière*. C'est pour prier (*gratia orationis*) qu'elle veut se rendre au tombeau de Job (13, 1), à celui de saint Thomas à Édesse (17, 1), à celui de saint Jean à Éphèse (23, 10) et en général dans tous les lieux saints (17, 1). Elle prête la même intention aux saints moines qui se rendent à Jérusalem (13, 1), aux pèlerins de Jérusalem qui ne manquent pas d'aller jusqu'à Édesse (17, 2). De fait, chacune des haltes des pèlerins est marquée par la prière.

« C'était toujours notre habitude, en effet, toutes les fois que nous pouvions atteindre des lieux désirés, d'abord d'y faire une prière, ensuite de lire la lecture tirée du livre (*codex* = la bible), de dire aussi un psaume approprié à la circonstance et de faire une seconde prière » (10, 7). Ces prières *(orationes)* devaient vraisemblablement dégager le sens spirituel des lectures bibliques, des événements dont le lieu commémore le souvenir.

3) L'*action de grâces* tient une grande place dans l'état d'âme d'Éthérie qui ne cesse de prendre à son compte le *gratias agentes pro omnibus* de *Éph.* 5, 20 (cf 5, 12; 10, 7; 16, 2 et 7; 19, 5; 21, 3; 23, 5, 8 et 9).

Elle se considère en effet comme étant l'objet de grâces abondantes et non méritées : « Je sais bien que je dois toujours et en toutes choses rendre grâces à Dieu; et je ne veux pas parler seulement de tant de grandes grâces qu'il a daigné me faire en me permettant, à moi qui suis indigne et sans mérites, de parcourir tous les lieux que je ne méritais pas de voir » (5, 12; cf 23, 5, 8 et 9).

La grâce de Dieu lui a procuré le « vouloir » et le « faire » : *non solum voluntatem eundi sed et facultatem perambulandi quae desiderabam* (23, 8; cf *Phil.* 2, 13).

4) La *pénitence* n'est pas encore, comme elle le deviendra au moyen âge, un motif de pèlerinage, encore que soit souvent signalée la grande fatigue de ces marches et de ces voyages plus ou moins incommodes (*magnus, maximus labor*). Cette fatigue, si grande soit-elle, est à peine ressentie, tant est vive la joie que procure la satisfaction du désir (3, 2; 13, 1). Cette remarque évoque le *in eo quod amatur aut non laboratur aut et labor amatur* de saint Augustin (*De bono viduitatis* 21, 26, PL 40, 448b).

2° **Dévotions.** — Il s'agit essentiellement de la dévotion *ad loca sancta*, lieux qui peuvent être répartis en trois groupes : ceux qui rappellent les mystères de la vie du Christ, en particulier sa passion; ceux auxquels s'attache le souvenir des hommes et des événements de l'ancien Testament; les *memoriae* des saints chrétiens, presque tous martyrs.

1) *Le Christ.* — C'est dans la seconde partie du texte (description de la liturgie de Jérusalem) qu'apparaît la dévotion aux mystères de la vie du Christ, principalement la passion, la résurrection et l'ascension. Il s'agit donc d'une dévotion proprement liturgique, mais où la piété personnelle trouve à se manifester.

Cette dévotion est caractérisée par le désir de revivre avec le Christ, par la lecture des textes sacrés, particulièrement des évangiles, faite sur les lieux mêmes, les événements que l'on commémore dans leur succession historique. Ceci est surtout frappant dans la liturgie de la semaine pascale, dite « la grande semaine », où depuis l'arrivée de Jésus à Béthanie, « six jours avant la Pâque », jusqu'à son apparition aux apôtres, le soir de la résurrection, on suit, jour par jour et heure par heure, le détail des événements. La dévotion au Christ dont témoigne notre texte est donc orientée vers une évocation très concrète, plus historique que théologique, des mystères du Christ. Les grands lieux de culte à Jérusalem sont les sanctuaires du mont des Oliviers (*Imbomon, Eleona, Gethsémani)*, l'église de Sion, mais surtout l'ensemble des constructions (*Crux, Martyrium, Anastasis*) élevées par Constantin sur l'emplacement de la mort et de la résurrection du Christ. On se rend volontiers en procession de l'un à l'autre et cette dévotion itinérante est peut-être une première ébauche du chemin de croix (cf art. Croix *(chemin de)*, t. 2, col. 2577).

La dévotion à la passion prend un caractère de compassion douloureuse qui sera celui du moyen âge.

Elle s'exprime par des cris *(rugitus et mugitus)* et des larmes : « A chaque lecture et à chaque prière, tout le monde est dans un tel état et pousse de tels gémissements que c'est extraordinaire; car il n'y a personne, grand ou petit, qui, ce jour-là, pendant ces trois heures (le vendredi saint, de la 6e à la 9e heure), ne se lamente à un point incroyable que le Seigneur ait tant souffert pour nous » (37, 7; cf 24, 10; 34; 36, 3).

Elle s'étend aux instruments de la passion : la colonne de la flagellation devant laquelle on vient prier le matin du vendredi saint, et surtout la croix dont Éthérie décrit l'adoration liturgique, l'après-midi du même jour; on s'incline, on baise le bois sacré, que surveillent les diacres depuis le jour où un fidèle, dans sa pieuse avidité, en a, d'un coup de dent, détaché une parcelle (37, 2). L'évêque affirme la foi des chrétiens dans la valeur salutaire du culte rendu au bois de la croix (36, 5 : *ad salutem sibi unusquisque nostrum credens profuturum*).

2) *Les « saints » de l'ancien Testament.* — Une seconde dévotion dont témoigne Éthérie est celle qui a pour objet les « saints » de l'ancien Testament, dévotion qui a le même caractère concret et localisé dans l'espace.

En Égypte, à Ramessès, on montre deux statues qui représentent, dit-on, les saints Moïse et Aaron (8, 2). Notre voyageuse

retrouve sur son chemin les traces de saint Moïse, en particulier aux deux sources dont on lui attribue l'origine, près du Sinaï (5, 6) et près du mont Nébo (10, 8 à 11, 3). Dans l'église du mont Nébo, elle vénère, sinon son tombeau (le texte est obscur), du moins le souvenir de sa mort et de son ensevelissement par les anges (12, 1-3).

Sur la route qui conduit de Jérusalem à Carnéas, la ville de Job, elle vénère, à Thesbé, le tombeau de saint Jephté et la grotte du saint prophète Élie (16, 1); puis, dans la vallée du Corra, le lieu où le prophète recevait sa nourriture d'un corbeau et buvait l'eau du torrent (16, 2-3). Au tombeau de Job où elle arrive ensuite, une église, inachevée, contient un autel sous lequel repose le corps avec la pierre qui le recouvre, gravée à son nom (16, 5-6).

En Mésopotamie, fleurit le culte de la famille d'Abraham : à Carrhes, une église est construite sur l'emplacement de la maison de saint Abraham (20, 3); on montre le puits où sainte Rébecca venait puiser de l'eau (20, 4); à six milles de là, c'est le puits où saint Jacob avait mené boire les troupeaux de sainte Rachel (21, 1).

Melchisédech a lui aussi son culte et, tout « païen » qu'il est, est gratifié de l'épithète *sanctus*. A Sédima (Salem), une église est construite en son honneur (13, 3 à 14, 3).

A ces cultes on peut rattacher celui du dernier des prophètes, saint Jean-Baptiste, localisé à Aenon, près de Salem. On y montrait le bassin où Jean baptisait, et on y baptisait encore, au temps de Pâques, les nouveaux chrétiens de la région (15, 1-6).

La dévotion envers ces saints se traduit par les constructions (tombeaux, églises) qui perpétuent leur souvenir et deviennent lieux de pèlerinage et de prière. Il s'agit donc d'une forme de piété presque populaire qui témoigne, non seulement chez Éthérie, mais chez beaucoup de chrétiens de cette époque, d'une connaissance familière de l'ancien Testament.

3) *Les apôtres et les martyrs.* — C'est sans doute à titre de martyrs que les apôtres sont objet de dévotion : ainsi l'apôtre Jean a-t-il son *martyrium* à Éphèse (23, 10). Notre texte s'étend longuement sur le culte de l'apôtre saint Thomas à Édesse, lié à la curieuse légende de la lettre envoyée par Jésus au roi Abgar (17, 1-2; 19, 2-19).

Outre de nombreux *martyria* anonymes, Éthérie signale particulièrement trois lieux de culte en l'honneur des martyrs. C'est d'abord à Carrhes, en Mésopotamie, le *martyrium* du moine Helpidius (martyr inconnu), dont le corps repose dans une église construite, disait-on, sur l'emplacement de la maison d'Abraham. A Séleucie d'Isaurie est localisé le culte de sainte Thècle, la « protomartyre » dont les *Actes de Paul* ont conservé la légende (23, 1-5), et, à Chalcédoine, celui de sainte Euphémie, martyrisée dans cette ville dans les premières années du 4e siècle (23, 7).

Comme pour les saints de l'ancien Testament, la dévotion aux martyrs se manifeste par des pèlerinages, au cours desquels on vient au *martyrium* pour y prier, évoquer par des lectures le souvenir du saint. Moines et vierges choisissent souvent ces lieux pour y établir leur monastère.

Ainsi la piété des chrétiens que nous fait connaître Éthérie apparaît-elle comme centrée d'abord sur le Christ, sous une forme essentiellement liturgique; puis sur les personnages bibliques, donc nourrie par l'Écriture; enfin sur les premiers saints et martyrs chrétiens, en vertu de traditions plus ou moins authentiques, mais séduisantes pour l'imagination populaire.

3° Vie monastique. — L'idéal de la perfection chrétienne s'identifie dans notre texte, comme il est naturel à cette époque, avec la vie monastique : les vertus dont il parle sont essentiellement celles des innombrables moines qu'Éthérie rencontre en ses voyages. Vie adonnée à la prière et à la pénitence, plus ou moins solitaire, et qui ne comporte, en fait de conversations, que des entretiens graves et pieux (20, 13).

1) Sur la *prière* privée des moines et des vierges, Éthérie ne nous renseigne pas, mais elle nous apprend qu'ils prennent une part importante à la prière publique, surtout à Jérusalem ou aux environs (Bethléem, Béthanie), où est signalée leur participation active aux offices liturgiques (24, 1-2; 25, 2, 7 et 12; 29, 4).

2) Quant à la *pénitence*, la seule pratique sur laquelle notre texte donne des indications est le jeûne, tel que le pratiquaient les *aputactitae* (hommes et femmes) de la région de Jérusalem.

Pendant le carême, les plus intrépides font des semaines entières de jeûne (on les nomme *ebdomadarii*), c'est-à-dire qu'après le repas qui suit la messe du dimanche, ils ne mangent plus jusqu'au samedi matin après la messe (27, 9 et 28, 1-2). D'autres partagent la semaine en deux; d'autres font des jeûnes de deux jours; enfin certains mangent une fois par jour, le soir. En dehors même du carême, l'unique repas journalier est la règle pour tous (28, 3). Ce repas est composé, du moins en carême, seulement d'eau et de bouillie de farine (28, 4).

3) L'*hospitalité*, forme de charité, est la vertu que met le plus en relief notre texte, qu'il s'agisse des moines ou du clergé : prêtres et évêques, dont plusieurs d'ailleurs sont d'anciens moines. Éthérie reçoit, des moines aussi bien que des évêques, le meilleur accueil : on vient à sa rencontre, les moines valides l'accompagnent dans ses pieuses excursions et, lui servant de guides, répondent sans se lasser à ses questions. Ils l'associent à leur prière et lui donnent au départ des eulogies (3, 1; 5, 10-12; 8, 4-5; 11; 20, 13; 21, 3).

Le *Journal de voyage* d'Éthérie, s'il n'apporte aucune doctrine spirituelle proprement dite, est un témoignage vécu et, à ce titre, précieux, de la piété et de l'intense vie religieuse dans le proche Orient autour de l'année 400.

1. La dernière édition (1958) a été faite, sous le titre *Itinerarium Egeriae*, par E. Franceschini et R. Weber, dans le *Corpus christianorum*, t. 175, p. 27-90. Elle comporte une *Bibliographia selecta* qui indique l'essentiel des éditions, traductions et études. Parmi les éditions antérieures, la plus usuelle était celle de P. Geyer, CSEL 39, *Itinera Hierosolymitana saeculi* IV-VIII, 1898, p. 35-101. Les autres éditions sont celles de J.-F. Gamurrini (Rome, 1887 et 1888), J. Pomialowsky (Saint-Pétersbourg, 1889), J. H. Bernard (Londres, 1891), E. A. Bechtel (Chicago, 1902), W. Heraeus (Heidelberg, 1908; 5e éd. par O. Prinz, 1960), E. Franceschini (Padoue, 1940). PL *Suppl.* 1, 1047-1092 a reproduit le texte critique édité par H. Pétré. Voir aussi C. Baraut, *Bibliografia egeriana*, dans *Hispania sacra*, t. 7, 1954, p. 203-215.

2. La seule traduction française complète est celle de H. Pétré, coll. Sources chrétiennes 21 : Éthérie, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction, Paris, 1948. Il existe des traductions russe (J. Pomialowsky, 1889), italienne (Marinoni, 1890), anglaises (J. H. Bernard, 1891; M.L.Mc Clure et C. L. Feltoe, 1919), grecque (K. Koikoulides, 1908), allemandes (H. Ritcher, 1919; H. Dausend, 1933; K. Vretska, 1958), espagnoles (P. Galindo Romeo, 1924; B. Avila, 1935).

3. Ouvrages exclusivement consacrés à notre texte. F. Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au* IVe *siècle*, Paris, 1895. — A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria*, coll. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 15, Paderborn, 1927; cf compte rendu de A. Baumstark, dans *Oriens christianus*, t. 31, 1934, p. 116-122. — E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Pere-*

grinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache, Upsala, 1911; 3e éd. 1952 (étude philologique). — W. van Oorde, *Lexikon Aetherianum*, Amsterdam, 1930.

Voir aussi : M. Férotin et H. Leclercq, art. *Éthérie*, DACL, t. 5, 1922, col. 552-584. — H. Leclercq, *La liturgie à Jérusalem*, t. 7, 1927, col. 2374-2392; *Le pèlerinage d'Éthéria*, t. 14, 1939, col. 92-110. — J. Ziegler, *Die Peregrinatio Aetheriae und die Hl. Schrift*, dans *Biblica*, t. 12, 1931, p. 162-198. — D. Gorce, art. *Égérie*, DHGE, t. 15, 1961, col. 1-5.

Les nombreux articles publiés dans diverses revues concernent en général l'identification de l'auteur, la datation de l'ouvrage, l'établissement du texte et quelques questions de détail; ils n'apportent à peu près aucune contribution à l'étude de la spiritualité.

Hélène Pétré.

ÉTHIOPIE. — I. *L'Église éthiopienne.* — II. *Littérature religieuse éthiopienne.*

I. L'ÉGLISE ÉTHIOPIENNE

1. Origine.— La conversion de l'Éthiopie au christianisme et la première constitution hiérarchique de l'Église éthiopienne ont été l'œuvre de saint Frumence, syrien de Tyr.

Selon la tradition conservée par Rufin, un bateau qui revenait des Indes fut attaqué le long du littoral éthiopien. Deux jeunes syriens, Frumence et Aedesius, capturés et offerts comme esclaves à la cour d'Axoum, réussirent à y acquérir une position privilégiée. Frumence entra en relation avec des marchands gréco-romains chrétiens établis dans le pays. Son apostolat gagna des éthiopiens et le jeune roi Ézana. Quelques années plus tard, Aedesius se retira à Tyr, où Rufin le rencontra (l'historien est donc un témoin direct), tandis que Frumence, parti en Égypte présenter la situation religieuse de l'Éthiopie, était consacré premier métropolite d'Axoum par saint Athanase, sans doute peu après l'élection (328) de celui-ci au patriarcat d'Alexandrie. Une lettre écrite un peu avant 356 par l'empereur Constance aux princes d'Éthiopie demande que Frumence, consacré par Athanase et donc anti-arien, soit renvoyé d'Éthiopie en Égypte et qu'à sa place on accepte un évêque qui partagerait les sympathies ariennes de l'empereur.

Le fondateur de l'Église d'Éthiopie est vénéré comme « Père de la paix » et « Révélateur de la lumière ».

Ces débuts étaient de grande conséquence : l'Église éthiopienne était rattachée hiérarchiquement à l'Église d'Alexandrie et la succession apostolique par Frumence et Athanase assurée jusqu'à saint Marc, fondateur reconnu de l'Église alexandrine. On a supposé que Frumence, quoique syrien, avait préféré demander sa consécration à Alexandrie plutôt qu'à Antioche, qui se montrait favorable aux thèses arianisantes de Constance. On a émis aussi l'hypothèse de relations qui auraient existé, avant Frumence, entre les premières chrétientés gréco-romaines de la côte éthiopienne et l'évêché de Coptos en haute Égypte : ce qui paraît moins acceptable.

Sources. — Rufin, *Historia ecclesiastica* 1, 9, PL 21, 478-480, source unique des autres historiens chrétiens de l'époque ancienne. — S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, PG 25, 636-637. — Philostorge, *Historia ecclesiastica* 3, 4-6, PG 65, 481-489. — Cosmas Indicopleustès, *Topographia christiana*, PG 88, 98-107; cf J. W. Mc Crindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, Londres, 1897.

Études historiques. — I. Guidi, *La Chiesa Abissina*, dans *Oriente Moderno*, t. 2, 1922-1923, p. 123-128, 186-190, 252-256. — C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, Rome, 1928, p. 148-165. — E. Cerulli, *La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*, t. 14, Bruxelles, 1954-1957, p. 17-35; *Punti di vista sulla storia dell' Etiopia*, dans *Atti..*, 1960, p. 5-27. — U. Monneret de Villard, *Perchè la Chiesa Abissina dipendeva dal Patriarcato di Alessandria*, dans *Oriente Moderno*, t. 23, 1943, p. 308-311.

2. Croyances et monophysisme éthiopien. — 1° **Croyances.** — La pauvreté des documents ne permet guère de préciser les croyances de l'Église éthiopienne. Les livres de théologie sont rares et souvent inédits; les florilèges dogmatiques permettent d'affirmer la reconnaissance des trois premiers conciles œcuméniques (Nicée en 325, Constantinople en 381 et Éphèse en 431), à l'exclusion de celui de Chalcédoine (451) et des suivants. Le symbole de Nicée est reçu, sauf la clausule du *Filioque*, postérieure à la séparation des monophysites d'avec Rome (cf L. Guerrier, *Un texte éthiopien du symbole de saint Athanase*, ROC, t. 20, 1915-1917, p. 68-76, 133-141; F.H. Hallok, *The Ethiopic Version of the Mystagogia*, dans *Le Muséon*, t. 53, 1940, p. 67-76).

Les éthiopiens considèrent la Bible, d'après le canon copte, comme la première autorité en matière de foi; ils reconnaissent, depuis la révision faite au 14e siècle, tous les livres canoniques des deux Testaments, sauf celui des *Maccabées*, mais ajoutent certains apocryphes : les *Paralipomènes* de Baruch, l'*Ascension* d'Isaïe, le livre d'*Hénoch*, le *Livre des jubilés (Mashafa kufale)*, les deux livres attribués à Esdras, correspondant l'un à l'*Apocalypse* et l'autre au premier livre d'Esdras dans les Septante, le *Pasteur* d'Hermas. Dans l'interprétation de l'Écriture, les éthiopiens recourent de préférence aux Pères grecs, en particulier à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Grégoire de Nysse, à saint Jean Chrysostome et à saint Cyrille d'Alexandrie.

2° **Le monophysisme éthiopien.** — L'Église éthiopienne professe la doctrine monophysite. Elle se réclame de Dioscore et considère Nestorius comme un dangereux hérétique. On ne peut indiquer avec précision la date du passage au monophysisme. Il est assez vraisemblable que ce fut à la suite de l'Église d'Alexandrie, dont elle était tributaire; la diffusion du monophysisme a sans doute été facilitée par l'arrivée d'un groupe de moines syriens, obligés de quitter l'empire byzantin pour avoir adhéré à la doctrine de la nature unique; arrivés en Éthiopie probablement au début du 6e siècle, ils furent appelés « les neuf saints ».

Selon la doctrine officiellement reçue, il y eut dans le Christ « unification » (*tawāḥedo*) de la nature divine avec la nature humaine, qui ne sont plus reconnaissables distinctement. Toutefois, la chair que le Verbe a revêtue était pleinement humaine et donc passible. Cette doctrine a été précisée pendant les discussions provoquées par les mouvements hérétiques locaux ou par les autres Églises chrétiennes de l'extérieur (le monophysisme sépare l'Église éthiopienne aussi bien de l'Église catholique que des Églises protestantes et des Églises grecques et russes). L'argument principal invoqué par les monophysites éthiopiens a toujours été tiré de la *vox de coelis* qui au baptême et à la transfiguration déclara : *Hic est Filius meus dilectus* (*Mt.* 3, 17; 17, 5). « L'unité des deux apparut sur le Tabor », selon un hymne éthiopien. D'autre part, l'argument majeur à l'encontre du diphysisme est celui de la κένωσις du Verbe incarné (surtout *Phil.* 2, 7-8 et passages correspondants) : « l'avilissement » *(werdat)* du *semetipsum exinanivit* est interprété comme une manifestation prodigieuse de la χάρις de la nature unique à l'égard de l'humanité que le Verbe devait sauver.

L'Église éthiopienne, qui diffère sur ce point de celle d'Alexandrie, accepta aussi le traducianisme : l'âme individuelle n'est pas créée par Dieu au moment de la naissance, elle est héritée de l'âme des parents. Cette doctrine est appliquée au Verbe, « qui a pris son corps de la chair très pure de Notre Dame Marie et son âme de l'âme de Marie ». Le traducianisme a pour base principale *Gen.* 2, 2 : si *Deus requievit ab universo opere quod patrarat*, on ne peut supposer qu'il renouvelle un acte créateur à chaque naissance en créant *ex nihilo* une âme.

M. Jugie, art. *Monophysisme*, DTC, t. 10, 1929, col. 2216-2251; *Église copte monophysite*, col. 2251-2306. — E. Cerulli, *Il Mistero della Trinità. Manuale di teologia della Chiesa etiopica monofisita*, OCP 12, 1946, p. 47-129; *Scritti teologici etiopici dei secoli* XVI-XVII, coll. Studi e Testi 198 et 204, 2 vol., Cité du Vatican, 1958-1960.

3. **Hérésies et discussions théologiques.** — On n'a plus de documents sur les doctrines de l'Église éthiopienne des premiers siècles; mais au 14e siècle, on a identifié un groupe d'ouvrages inspirés d'idées gnostiques (et probablement néo-manichéennes), qui nous ont été conservés. On peut citer la *Vie de sainte Anne*, le *Livre des mystères*, le *Roman chrétien d'Alexandre le Grand* (où Alexandre est le héros de la pureté), etc.

Sur cette littérature se greffent les deux principales hérésies qui ont agité l'Église éthiopienne du 14e au 16e siècle : celle des mikaélites et celle des stéphanites. Les mikaélites partent de l'incognoscibilité de Dieu (appuyée sur *Jean* 1, 18 [et 1 *Jean* 4, 12] : *Deum nemo vidit unquam*, et sur 1 *Tim.* 6, 16 : *Dominus quem nullus homo vidit nec videre potest*) pour affirmer qu'on ne peut s'approcher de cette connaissance suprême que par degrés et avec des maîtres en qui l'Esprit s'est répandu. On reprochait aussi aux mikaélites « la négation de la Cène sur le Mont Sion », ce qui paraît une allusion à des doutes sur la transsubstantiation, mais nous n'avons pas de documents certains sur ce point.

Les stéphanites sont « des ennemis de Marie » et de la croix. Ils adoptent le symbole « Marie = Perle » : avant la création du monde, Dieu créa la Perle (= possibilité de salut [par la Connaissance]) et posa cette Perle dans le corps d'Adam qui la transmit à ses descendants, jusqu'au moment où, « à la pleine lune de la Perle », sainte Anne l'engendra dans la personne de Marie. Déjà Moïse avait reçu l'ordre de construire l'arche de l'alliance sur le modèle de l'arche parfaite qui était au ciel; il donnait ainsi aux hommes une possibilité de salut et, comme Marie était identifiée à l'arche, on obtenait l'équation « Perle = Marie = Arche de l'alliance » et l'appellation de « Sion » pour la Vierge. Ces quelques éléments se déduisent de la littérature déjà citée, mais le développement de cette hérésie est encore obscur.

Les mikaélites et les stéphanites furent durement persécutés au 15e siècle par le roi Zara Yaqob; les mikaélites, dans la deuxième moitié du 16e siècle, intervenaient encore dans la discussion entre l'Église éthiopienne et les missionnaires catholiques; c'est à cette intervention que nous devons la conservation de trois opuscules sur leur doctrine.

L'Église éthiopienne fut aussi divisée (du 18e siècle à la deuxième moitié du 19e) par la polémique de « l'onction et de l'union ». La lutte, qui dégénérera plusieurs fois en épisodes sanglants, portait sur l'interprétation de *Actes* 10, 38 : *Deus unxit eum Spiritu Sancto et virtute*, et sur la valeur de cette « onction » du Christ par le Saint-Esprit dans l'économie de l'incarnation rédemptrice. Les « onctionistes » déclaraient que cette onction avait été la cause de l'union du Verbe et de la chair du Christ, comme au moment de l'épiclèse, à l'invocation du célébrant, le Saint-Esprit « transsubstantie » les espèces eucharistiques. Les « unionistes », au contraire, accusaient leurs adversaires d'arianisme car les « onctionistes » paraissaient admettre que le Verbe ne pouvait s'incarner sans la coopération du Saint-Esprit et professaient que l'union du Verbe et de la chair était l'œuvre du Verbe seul, — l'onction de l'Esprit restituait simplement son « honneur » à la chair en effaçant le péché originel héréditaire à l'instant où le Verbe la revêtait. La dernière formulation de cette doctrine fut celle des « Couteaux » au 18e siècle : elle affirmait que « le Verbe ne reçoit pas d'une autre Personne ce qu'il a en lui-même; il est l'Oint, celui qui oint et l'Onction ».

Dans la première moitié du 19e siècle, la polémique reprit entre partisans des « deux naissances » et des « trois naissances ». Pour les premiers, le Verbe était né du Père *ab aeterno* et de Marie (à la Noël il y avait eu union des deux natures par l'onction); les autres ajoutaient à la naissance *ab aeterno* et à celle de Noël (sans l'onction) une troisième naissance, lorsque la chair du Christ, en recevant la grâce de l'onction du Saint-Esprit, devenait *primogenitus omnis creaturae*. Cette doctrine des trois naissances, adoptée surtout par les monastères de l'Éthiopie méridionale et particulièrement par celui de Dabra Libānos, fut accusée de tendances diphysites, car elle semblait introduire une certaine distinction, très vague d'ailleurs, dans l'union complète des deux natures. Sous Théodore II (1855-1868), les adeptes des trois naissances furent sévèrement persécutés et la doctrine finalement répudiée, même dans le sud après l'expédition de Jean IV en 1878.

A. Dillmann, *Ueber die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob*, Berlin, 1884, p. 42-47. — K. Wendt, *Das Maṣḥafa Berhān und Maṣḥafa Milād*, dans *Orientalia*, t. 3, 1934, p. 19-39, 264 svv. — C. Conti Rossini, *Due capitoli del libro del Mistero di Giorgio da Saglā*, RSE, t. 7, 1948, p. 13-53. — E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria*, Rome, 1943, p. 94-121; *Scritti teologici etiopici*, *loco cit.*, t. 1, p. VII-XVI et 1-152; *La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale*, et *Punti di vista sulla storia dell' Etiopia*, déjà cités. — K. Wendt, *Die theologischen Auseinandersetzungen in der äthiopischen Kirche zur Zeit der Reformen des* XV. *Jahrhunderts*, dans *Atti...*, 1960, p. 137-146.

4. **Culte.** — 1° **Livres liturgiques.** — La langue liturgique est encore aujourd'hui l'éthiopien classique (ge'ez; prononcé : guèze), à l'exclusion des langues parlées actuelles. Les livres liturgiques traduits directement du grec à l'époque la plus ancienne, ou composés *ex novo* en Éthiopie, sont de date relativement ancienne. La liturgie alexandrine et la langue grecque ont été longtemps en usage.

L'Église éthiopienne utilise dix-sept anaphores, reçues d'autres Églises ou rédigées en Éthiopie même : de Notre-Seigneur, de Notre Dame (2), de saint Jean l'évangéliste, de saint Jacques, frère du Seigneur, de saint Marc l'évangéliste, « patriarche d'Alexandrie », des 318 Pères de Nicée, de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Épiphane, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie (2), de Jacques de Saroug, de Dioscore d'Alexandrie, de Grégoire d'Arménie. Une des anaphores à la Vierge et celle de saint Marc sont de rédaction éthiopienne. Ces anaphores sont contenues dans le *Qeddasié* ou missel.

Les principaux livres de plain-chant sont : 1) le *Deggua*, antiphonaire pour l'année, excepté le carême; 2) le *Ṣoma Deggua*, antiphonaire du carême; 3) le *Mewase'et*, livre de répons pour l'année; 4) le *Me'eraf*, commun de l'office ou psautier distribué selon les fêtes

de l'année liturgique; 5) le *Zemmarié*, hymnaire eucharistique. La tradition attribue ces livres à Yared (6e siècle), vénéré comme un saint, qui aurait reçu, d'après le *Livre d'Aksoum*, la révélation du texte et des trois modes musicaux (guèze, ezl et araraï), dans lesquels ces textes sont exécutés. Ces livres sont sans doute plus récents. Ils portent une notation musicale interlinéaire formée surtout de lettres; on n'en connaît pas exactement la valeur. L'Écriture sainte (psautier, prophètes, Évangile) et les apocryphes y sont largement utilisés; la répétition des textes est parfois relevée par quelques détails empruntés à l'hagiographie locale.

2° **Sacrements.** — L'Église éthiopienne admet l'existence de sept sacrements.

Le *baptême* est conféré par trois immersions, le quarantième jour après la naissance des garçons, le quatre-vingtième pour les filles. Les baptêmes d'adultes sont rares. La *confirmation* suit le baptême; elle est administrée par le prêtre. Elle est souvent omise, en raison, sans doute, de la difficulté de se procurer le saint chrême. La *messe* est célébrée les dimanches et fêtes, les mercredis et vendredis dans les grandes paroisses et les monastères. La présence de deux prêtres et de trois diacres est requise. Les fidèles communient sous les deux espèces. Aucun doute ne semble exister maintenant sur la transsubstantiation. Le sacrement de *pénitence* ne paraît pas obligatoire à date fixe, mais tous se confessent à l'article de la mort. L'absolution revêt la forme déprécative. L'*extrême-onction* ne semble plus guère administrée. Le *mariage*, célébré en présence du prêtre, n'est considéré comme indissoluble que lorsque les deux époux communient à la messe qui suit la bénédiction nuptiale. L'*ordre* est conféré par le métropolite selon le rite copte. On ordonne fréquemment diacres de jeunes garçons, car la présence de diacres est nécessaire à la messe et à la préparation des espèces eucharistiques.

3° **Églises.** — Les églises les plus anciennes sont rectangulaires, leur architecture a été comparée à celle des basiliques syriennes; l'autel était visible aux fidèles. Plus tard l'abside, toujours à plan rectangulaire, fut fermée à la vue du public par un mur qui avait la fonction de l'iconostase des autres églises orientales. Après le 14e siècle probablement, l'autel fut totalement enfermé dans une sorte de *sancta sanctorum* réservé aux célébrants et au souverain. La présence du *tabot* en fait un lieu saint. Le *tabot* est une planchette de bois qui correspond à la pierre d'autel du rite latin; il porte gravés les traits du saint à qui l'église est dédiée. Symbole de l'arche d'alliance, parfois de la Vierge, il est consacré par le métropolite. Il ne peut être vu et touché que par le clergé; il est l'objet d'un culte d'adoration.

A côté de l'église rectangulaire basilicale on construisit des églises à plan circulaire, type le plus répandu dans les temps modernes. On a rapproché la construction des églises circulaires (qui ont toujours le *sancta sanctorum*) à l'architecture des huttes rondes des villages abyssins. Il faut aussi remarquer le style tout à fait particulier des églises monolithiques creusées dans le roc. La diffusion de ce type d'église en Éthiopie centrale et méridionale (jusqu'à celle de Yakka Mikā'ēl près d'Addis Abeba et aux églises des Arussi et du lac Margherita) présente un problème très intéressant pour l'archéologie médiévale éthiopienne. Le groupe le plus nombreux est celui de Lalibela, dans la région du Lasta en Éthiopie centrale, où la tradition locale a attribué ces constructions aux rois de la dynastie Zagué (12-13e siècles). On a cru aussi que cette technique avait été influencée par l'art indien. De splendides fresques les décorent : elles représentent des scènes évangéliques, la vie de la Vierge ou des saints nationaux.

1. **Liturgie,** voir *infra*, col. 1472-1473.

2. **Plain-chant.** — M. Villoteau, *De la musique des Abyssins ou Éthiopiens*, dans *Description de l'Égypte*, 2e éd. C.L.F. Panckoucke, t. 14, Paris, 1826, p. 270-299. — E. Wellesz, *Studien zur äthiopischen Kirchenmusik*, dans *Oriens christianus*, t. 9, 1920, p. 74-106. — C. Mondon-Vidailhet, *La musique éthiopienne*, dans A. Lavignac, *Encyclopédie de la musique*, 1e p., t. 5, Paris, 1922, p. 3179-3196. — S. Euringer, *Anmerkungen zu Studien zur äthiopischen Kirchenmusik*, dans *Oriens christianus*, t. 10-11, 1923, p. 151-154. — A. Deray, *Le chant liturgique en Éthiopie*, dans *Revue du chant grégorien*, t. 40, 1936, p. 134-137, 182-185. — M. Cohen, *Sur la notation musicale éthiopienne*, dans *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, t. 1, Rome, 1956, p. 199-206.

C. Conti Rossini, *Liber Axumae*, CSCO 54, 1909; *Acta Yared et Pantalewon*, CSCO 26, 1904.

3. **Églises.** — M. Griaule, *Règles de l'église (documents éthiopiens)*, dans *Journal asiatique*, t. 221, 1932, p. 1-42, sur la symbolique des églises. — U. Monneret de Villard, *L'origine dei più antichi tipi di chiese abissine*, dans *Atti del Terzo Congresso di Studi Coloniali*, t. 4, Florence, 1937, p. 137-151; *Un tipo di chiesa abissina*, dans *Africa Italiana*, t. 6, 1935; *Problemi sulla storia religiosa dell' Abissinia*, dans *Rassegna Sociale dell' Africa Italiana*, t. 5, 1942, p. 3-11. — E. Cerulli, *Il « Gesù percosso » nell'arte etiopica e le sue origini nell'Europa del* XV *secolo*, RSE, t. 6, 1947, p. 109-129. — J.-M. Hanssens et A. Raes, *Une collection de Tâbots au Musée chrétien de la Bibliothèque Vaticane*, OCP 17, 1951, p. 435-450, avec reproductions et importante bibliographie.

5. **Contacts avec les religions étrangères.** — 1° **Paganisme.** — L'Église éthiopienne depuis le début a été en contact avec deux religions païennes : d'abord celle d'origine sud-arabique, qui était dans l'antiquité la religion officielle du souverain; le roi se déclarait dans son protocole « fils du dieu Mahrem qui n'est pas vaincu par l'ennemi », revendiquant ainsi une origine divine, parce que Mahrem dans le panthéon païen était identifié avec l'Arès des grecs. Ensuite et jusqu'à nos jours le paganisme des populations couchitiques (Agaou, Sidama, Galla, etc), qui a été de plus en plus refoulé vers le sud et l'ouest du plateau par l'action des missionnaires chrétiens éthiopiens, surtout des moines. Le paganisme couchitique adorait comme divinité suprême la Voûte du Ciel, le Dieu-Ciel, dont le soleil était l'œil.

2° **Judaïsme.** — Au nord du lac Tana un groupe autrefois nombreux de populations Agaou adopta la religion judaïque; l'époque de leur conversion et l'origine de leur judaïsme sont encore contestées. On a pensé aux communautés judaïques du Yemen ou à celles d'Égypte. Ces Agaou judaïsants, ou Falachas, ont défendu pendant des siècles leur indépendance, surtout après la grande expédition de l'empereur Malak Sagad (deuxième moitié du 16e siècle); ils ont été complètement soumis. Depuis les premiers voyages d'occidentaux en Éthiopie, on attribue à l'influence du judaïsme certaines particularités de la chrétienté éthiopienne (circoncision, fête du samedi, viandes pures et impures, calendrier, rite de la Saint-Jean, etc). Contre cette hypothèse s'élevait déjà le rédacteur du document (éthiopien) connu en Europe au 16e siècle sous le nom de *Confessio Claudii regis Aethiopiae* (cf L. Lozza, *La Confessione di Claudio re d'Etiopia, 1540-1559. Studio storico-dogmatico*, Palerme, 1959).

3° L'**Islam** a cherché, depuis le 7e siècle, à s'implanter. L'histoire est dominée pendant des siècles par la lutte

entre éthiopiens chrétiens et musulmans du sud et de l'est. Au 19e siècle, un nouveau courant d'islamisation partant du Soudan a gagné les régions occidentales du plateau.

4° La **magie** et les pratiques magiques, qui ont une longue tradition en Éthiopie, révèlent une influence directe de la magie arabe et, peut-être indirecte, de la magie judaïque.

1. **Paganisme.** — C. Conti Rossini, *Note sugli Agau*, dans *Giornale della società asiatica italiana*, t. 18, 1905, p. 109-122. — E. Cerulli, *Somalia*, t. 1, Rome, 1957, p. 177-186.

2. **Judaïsme.** — C. Conti Rossini, *Appunti di storia e letteratura Falascia*, RSO, t. 8, 1919-1920, p. 563-610; *Nuovi appunti sui Giudei d'Abissinia*, RRAL, 5e série, t. 31, 1922, p. 221-240. — S. Strelcyn, *Sur une prière « Falacha » publiée par C. Conti Rossini dans les Appunti..*, RSE, t. 8, 1949, p. 63-82. — W. Leslau, *Falasha Anthology*, New Haven, 1951. — E. Ullendorff, *Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian Christianity*, dans *Journal of Semitic Studies*, t. 1, 1956, p. 216-256.

Sargis d'Aberga (controverse judéo-chrétienne), éd. et trad. française S. Grébaut, PO, t. 3, 1909, p. 556-643; t. 13, 1915, p. 1-109; cette apologie du christianisme sous forme de controverse, par un certain Jacob, juif converti, est un remaniement éthiopien du texte grec de la *Didascalie de Jacob* (7e siècle), éd. et trad. F. Nau, PO, t. 8, 1912, p. 711-780; cf éd. N. Bonwetsch, *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, Berlin, 1910.

3. **Islam.** — E. Cerulli, *Documenti arabi per la storia dell' Etiopia*, MRAL, 1931, p. 37-101; *Canti amarici dei Musulmani di Abissinia*, RRAL, 6e série, t. 2, 1926, p. 433-447. — S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford, 1952.

4. **Magie.** — *Enseignements de Jésus-Christ à ses disciples et prières magiques*, trad. R. Basset, coll. Les apocryphes éthiopiens 7, Paris, 1896. — D. Lifchitz, *Textes éthiopiens magico-religieux*, Paris, 1940 (édition et traduction); cf compte rendu, RSE, t. 1, 1941, p. 212-213. — W. H. Worrell, *Studien zum abessinischen Zauberwesen*, ZAVG, t. 23, 1909, p. 149-183; t. 24, 1910, p. 59-96; t. 29, 1914-1915, p. 85-141. — A.Z. Aešcoly, *Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des éthiopiens*, dans *Journal asiatique*, t. 220, 1932, p. 87-137. — S. Grébaut, *Noms ésotériques de Dieu*, dans *Aethiopica*, t. 2, 1934, p. 117 svv. — C. Conti Rossini, *Lo Awda Nagast, scritto divinatorio etiopico*, RSE, t. 1, 1941, p. 127-145. — S. Strelcyn, *Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes*, dans *Rocznik Orientalistyczny*, t. 18, Varsovie, 1955, p. 76-498; *La magie éthiopienne*, dans *Atti..*, 1960, p. 147-165.

6. **Caractères principaux.** — La vie religieuse des éthiopiens semble se concentrer sur l'accomplissement des rites et donne, de ce fait, à première vue, l'impression d'être plutôt formaliste. Il serait injuste de le croire. Il n'en est pas moins vrai que le peuple, raisonneur et subtil, exprime sa foi par des manifestations empreintes d'une affectivité touchante, auxquelles il est profondément attaché et pour lesquelles il sait combattre. Le culte eucharistique et le culte marial en portent témoignage.

1° **Culte eucharistique.** — L'eucharistie, qui est pour les éthiopiens le Sacrement *(Mestir)* par excellence, a une valeur fondamentale pour la vie religieuse. Elle est administrée sous les deux espèces, après la consécration faite dans le *Sancta sanctorum*. Déjà Zara Yaqob (1434-1468) avait rédigé un code très sévère pour « la garde de l'eucharistie » (*Ta'aqebo Mestir*), c'est-à-dire pour l'administration et la garde des espèces eucharistiques.

2° **Culte marial.** — Marie est l'objet d'une très grande vénération; l'Éthiopie est appelée « l'héritage de Marie » *(resta Māryām)*. Plusieurs fêtes sont célébrées en son honneur, dont les principales sont : *Ba'atā* (« l'entrée d'Elle », ou la Présentation au temple), le 3 du mois de *tahsâs*; *Kidana Meḥrat* (« le Pacte de Miséricorde », la promesse de Jésus à Marie de sauver ceux qui ont recours à son intercession), le 17 *yakkâtit*; *Felsatā* (« le transitus »), le 17 du mois de *nahasê*, fête précédée d'un jeûne de quinze jours. Plusieurs empereurs, en particulier Ghebra-Masqal (558-584), Lalibela (1182-1220), Zara Yaqob (1434-1468), passent pour de grands serviteurs de Marie. Les éthiopiens imposent très fréquemment à leurs enfants un nom rappelant leur appartenance à Marie : Promesse de Marie, Serviteur de Marie, etc. Les lieux de pèlerinage marials sont nombreux. La poésie mariale occupe une place importante dans la littérature. Le *Livre des miracles de Marie* acquit une telle importance, dans l'histoire éthiopienne, qu'il fut considéré presque comme l'équivalent de « l'Évangile de son Fils » et que des *lectiones* en furent insérées dans la liturgie. Voir *infra*, col. 1474.

7. **Constitution de l'Église nationale.** — 1° **L'Église et l'État.** — Les éthiopiens ont toujours considéré leur souverain comme le promoteur et le défenseur de la foi. Plusieurs empereurs furent, en effet, de grands bienfaiteurs et de puissants soutiens de l'Église, par exemple, Kaleb (début du 6e siècle), Ghebra-Masqal, Lalibela, Zara Yaqob.

2° **Clergé.** — A côté du négus et immédiatement après lui, l'*abouna* ou métropolite est le plus haut dignitaire de l'Église. Il est sacré par le patriarche d'Alexandrie, qui le choisissait parmi les moines égyptiens, selon le 42e canon du concile de Nicée (canon apocryphe composé au moyen âge). L'*abouna*, ignorant le guèze, langue liturgique, et l'amharique parlé par les fidèles, demeurait un étranger. Depuis 1951, l'Église éthiopienne a un métropolite national, qui toutefois est consacré par le patriarche d'Alexandrie.

Traité avec de grands égards à la cour, nanti d'avantages substantiels, l'*abouna* n'exerce pas de magistère doctrinal; mais il couronne l'empereur, ordonne prêtres et diacres, consacre les *tabots*, frappe d'excommunication les hérétiques ou même, à la demande du négus, les fidèles en rébellion contre l'autorité impériale. Il nomme désormais et consacre les évêques, qui sont actuellement au nombre de quinze.

L'Église éthiopienne compte un grand nombre de prêtres. Pouvant se marier, ils se succèdent parfois de père en fils. Ils sont entourés d'un grand respect, jouissent de privilèges considérables et jouent un rôle social important, sauf dans les régions à majorité musulmane.

3° **Monachisme.** — L'introduction de la vie monastique date des premiers temps du christianisme éthiopien. La règle de saint Pacôme fut traduite du grec à l'époque ancienne, probablement aussi la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase et la *Vie de saint Paul ermite*, livres essentiels du monachisme oriental. Le monachisme se développa puissamment et assuma courageusement la mission d'évangéliser les régions païennes de l'Éthiopie centrale et méridionale. Nous avons des documents de donations de biens fonciers en propriété ou en fief à des monastères ainsi dotés par les rois de la dynastie Zagué au 13e siècle. Le prestige du monachisme à la fin du 13e siècle est prouvé par le rôle joué par l'abbé Iyasus Mo'a du couvent de Saint-Étienne de Ḥayq en 1270 en faveur de l'accession au trône de l'empereur salomonide Yekuno Amlāk. Cette action de Iyasus Mo'a, vénéré comme saint par l'Église éthiopienne, fit reconnaître la suprématie de l'abbé de Saint-Étienne sur le clergé séculier. Cette suprématie passa, dans la deuxième

moitié du 15e siècle, à l'abbé du monastère de Dabra Libānos (du Choa), qui l'exerce encore de nos jours.

Le chef du monachisme, ainsi hiérarchisé, a le titre d'*etcheghié*. Il est élu par le chapitre du monastère de Dabra Libānos et nommé par l'empereur. Le fait que le chef du clergé régulier fut, pendant de longs siècles, un prélat national, tandis que le métropolite était un égyptien, renforçait le prestige du monachisme dans la vie du pays.

Des communautés féminines ont existé, ordinairement rattachées, canoniquement et spirituellement, à des monastères d'hommes, un peu à la manière des monastères-doubles médiévaux. On a, par ailleurs, rencontré de tout temps des femmes consacrées à Dieu, vivant seules dans la prière, la lecture de la Bible et le jeûne.

Les vœux religieux constituent la base de la vie monastique, sans qu'il y ait profession proprement dite. La communauté de biens semble stricte. Les moines doivent obéissance à l'abbé (*mamher*). Avant d'être admis définitivement, les novices reçoivent, en trois étapes, le *quenāt* ou cordon, le *qob* ou bonnet blanc, l'*askēmā*, sorte de scapulaire. Les moines doivent réciter le psautier. Les heures canoniales ont été recueillies en plusieurs rédactions, encore insuffisamment étudiées. L'office est chanté dans la nuit du samedi au dimanche et dans la nuit qui précède les grandes fêtes. La vie pénitente est rigoureuse au monastère; elle comporte un grand nombre de jours de jeûne. Les mortifications de certains moines rappellent celles des Pères du désert, flagellations, chaînes de fer, silence absolu, abstinence sévère, récitation quotidienne de plusieurs psautiers, métanies, « retraites » solitaires en ermitage, etc. Les moines se livrent au travail manuel : cultures, constructions, service intérieur d'entretien, très large hospitalité; ou, les lettrés, à l'étude et à la copie de manuscrits, dont quelques monastères sont fort bien pourvus.

L'influence des monastères a été considérable dans la culture et la vie intellectuelles du pays. Les moines demeurent les gardiens d'un patrimoine, littéraire et artistique, de grande valeur, représentants d'une vie intellectuelle intense.

E. Cerulli, *Il monachismo in Etiopia*, dans *Il monachismo orientale*, OCA 153, 1958, p. 259-278.

C. Conti Rossini, *Il Gadla Takla Haymanot*, éd. et trad. italienne, Rome, 1896. — E. A. Wallis Budge, *The Life and Miracles of Takla Haymanot*, Londres, 1906. — *Il Gadla Filpos ed il Gadla Yohannes di Dabra Bizan*, MRAL, 1901, p. 61-170. — E. Cerulli, *Gli abbati di Dabra Libānos capi del monachismo etiopico, secondo la lista rimata*, dans *Orientalia*, t. 12, 1943, p. 226-253; t. 13, 1944, p. 137-182; *Gli abbati... secondo le liste recenti, ibidem*, t. 14, 1945, p. 143-171.

Mauro da Leonissa, *La versione etiopica dei canoni apocrifi del concilio di Nicea*, RSE, t. 2, 1942, p. 29-89.

4° **Les dabtara.** — Ils forment une classe intermédiaire entre le clergé et les fidèles. Leur rôle est de grande importance dans l'exercice du culte. Ils règlent le déroulement des cérémonies (office et messe). Spécialistes du chant ecclésiastique, ils connaissent parfaitement les livres de plain-chant : texte, notation musicale et rubriques. Les *dabtara* sont des poètes : ils composent des *qené*, d'une seule strophe à rime unique, dont la longueur s'étend de deux à onze vers et portent des noms différents d'après le nombre de vers et leur place dans la liturgie. Ils les chantent au cours de l'office, selon différentes cadences avec accompagnement de bâtons de prières *(meqomia)*, de sistres *(tsenatsel)*, de gros tambours *(kebero)*, de battements de mains et de danses.

Formés dans des écoles spéciales du Godjam et du Choa, où ils étudient la grammaire, le chant liturgique, les Pères de l'Église, la théologie morale et ascétique, ils dispensent bénévolement leur savoir là où il n'y a pas d'école. Certaines paroisses possèdent des centaines de *dabtara*. Les églises de campagne en ont au moins six. Dans les églises conventuelles, les moines en exercent les fonctions. Comme les prêtres et les moines, les *dabtara* jouissent de certains privilèges et participent aux dotations faites aux églises. Cf B. Velat, *Chantres, poètes, professeurs : les dabtara éthiopiens*, dans *Cahiers coptes*, n. 5, 1954, p. 21-29. Voir aussi M. Griaule, *Le livre de recettes* [magiques] *d'un dabtara abyssin*, Paris, 1930.

II. LITTÉRATURE RELIGIEUSE

La littérature éthiopienne a une double importance : *a*) littérature de traduction, elle nous a conservé, traduit en éthiopien, plusieurs ouvrages des littératures chrétiennes d'Orient qui n'existent plus dans la langue originale ou seulement en état fragmentaire ou en version plus récente; — *b*) littérature originale, ses ouvrages de théologie contiennent parfois l'expression d'une pensée assez singulière et typique de la mentalité du pays; et ses ouvrages d'hagiographie transmettent des données intéressantes sur l'histoire de la spiritualité et les luttes de l'Église pour maintenir son individualité vis-à-vis du pouvoir civil.

Au cours de la période axoumite (5e-7e siècles), les traductions sont faites sur des originaux grecs, ainsi la Bible, les apocryphes et les Pères. Dans la seconde période qui s'étend de la restauration des salomonides (fin 12e siècle) jusqu'à la fin du 17e et englobe les temps troublés de l'invasion musulmane et de l'arrivée des missionnaires, on traduit ordinairement de l'arabe.

Les productions les plus abondantes se situent : *a*) sous l'*abouna* Salama, métropolite de 1350 à 1390, qui donne une vive impulsion aux traductions hagiographiques; — *b*) sous le règne de Zara Yaqob (1434-1468), qui s'emploie à donner une règle de foi à son peuple et légifère au nom de l'Église; — *c*) au 17e siècle, où la venue des missionnaires jésuites est l'occasion de discussions théologiques et où les contacts avec l'Europe ont d'heureuses conséquences sur la littérature éthiopienne; l'invasion musulmane en ce siècle n'arrête pas la publication des rituels, la révision des traductions de la Bible et des livres de chant; — *d*) enfin, pendant la réaction monophysite du 18e siècle.

Le classement de la littérature éthiopienne est difficile; auteurs et traducteurs n'obéissent pas aux lois des genres. Nous trouvons un enseignement *doctrinal* et *spirituel* disséminé à travers les *Actes* de martyrs, les biographies de fondateurs, les textes apocryphes, les hymnes liturgiques ou même les codes de lois. Tout sert à enseigner, à édifier, à prier. Beaucoup des ouvrages que nous allons signaler étaient utilisés comme livres d'édification aussi bien chez les moines que chez les fidèles, qui en entendaient lire de nombreux passages aux offices liturgiques. En plus des exemples qu'ils fournissaient, ces livres constituaient de véritables *sommes* du savoir et de la vie religieuse.

On sait que les discussions religieuses avec les missionnaires eurent une conséquence importante : l'emploi littéraire de l'amharique. Jusqu'alors, langue populaire parlée, il ne pouvait rivaliser avec la langue littéraire et liturgique, le guèze. Les missionnaires s'adressèrent directement aux fidèles, discutèrent avec les

savants et lettrés éthiopiens dans leur propre langue, composèrent des ouvrages d'édification et des catéchismes. L'usage de l'amharique s'implanta ainsi lentement dans le domaine littéraire. On peut relever encore au 19e siècle plusieurs œuvres religieuses importantes en amharique : le *Mestira Sellase* ou *Mystère de la Trinité*, rédigé en 1911 (traduction italienne par E. Cerulli, « *Il Mistero della Trinità* », déjà cité). Cf M. Cohen, *La naissance d'une littérature imprimée en amharique*, dans *Journal asiatique*, t. 206, 1925, p. 348-363.

En conséquence, et pour toutes ces raisons, nous présenterons successivement les œuvres éthiopiennes qui concernent l'Écriture sainte, l'hagiographie, la théologie et la patristique auxquelles nous joindrons la littérature apocryphe, la théologie morale et spirituelle, la législation religieuse et monastique, la liturgie et la littérature mariale.

1. Ouvrages et articles d'ensemble sur la littérature religieuse éthiopienne. — G. Fumagalli, *Bibliografia etiopica*, Milan, 1893. — C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina*, RRAL, t. 8-9, 1899-1900, p. 197 svv, 263 svv. — E. Littmann, *Geschichte der äthiopischen Literatur*, Leipzig, 1907. — I. Guidi, *Contributi alla storia letteraria di Abissinia*, RRAL, t. 31, 1922. — J. M. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*, Londres, 1926. — C. Conti Rossini, *Di alcuni scritti etiopici inediti*, RRAL, t. 36, 1927, p. 497-528. — I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, 1932. — S. Zanutto, *Bibliografia etiopica*, 3 fasc., Rome, 1929-1936; suite à G. Fumagalli. — C. Conti Rossini, *Bibliografia etiopica*, dans *Aevum*, t. 10, 1936, p. 467-586; *Pubblicazioni etiopiche dal 1936 al 1945*, RSE, t. 4, 1944-1945, p. 1-132. — J. Simon, *Bibliographie éthiopienne (1946-1951)*, dans *Orientalia*, t. 21, 1952, p. 47-69, 209-230. — E. Littmann, *Die äthiopische Literatur*, dans *Handbuch der Orientalistik*, t. 3, Leyde, 1954, p. 375-385. — E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, Milan, 1956; *La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale*, *art. cité*, p. 17-35. — M. M. Moreno, *Letteratura etiopica*, dans *La Civiltà dell'Oriente*, t. 2, Rome, 1957, p. 25-58.

Extraits de textes religieux dans A. Dillmann, *Chrestomathia aethiopica*, Leipzig, 1866; rééd., 1941; cité : *Chrestomathia*. Cf J. Simon, *Notes bibliographiques sur les textes de la Chrestomathia aethiopica*, dans *Orientalia*, t. 10, 1941, p. 285-311.

2. Principaux catalogues de manuscrits. — On sait combien il importe de consulter ces catalogues qui signalent et parfois analysent nombre de textes encore inédits.

Th. Pell Platt, *Catalogue of the Ethiopic Biblical Manuscripts in the Royal Library of Paris, and in the Library of the British and Foreign Bibl. Society, also some Account of those in the Vatican Library at Rome ; with Remarks and Extracts*, Londres, 1823. — H. Ewald, *Ueber die aethiopischen Handschriften zu Tübingen*, dans *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. 5, 1844, p. 164-201; *Ueber eine zweite Sammlung aethiopischer Handschriften in Tübingen*, ZDMG, t. 1, 1847, p. 1-43. — A. Dillmann, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Musco Britannico asservantur*, 3e p. *Codices Aethiopici*, Londres, 1847. — *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris, 1859. — H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1877. — W. Wright, *Catalogus of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, Londres, 1877. — A. Dillmann, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1878. — L. Goldschmidt, *Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main*, Berlin, 1897. — K. V. Zetterstéen, *Die abessinischen Handschriften der k. Universitätsbibliothek zu Upsala*, ZDMG, t. 53, 1899, p. 508-520.

E. Littmann, *Die äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster zu Jerusalem*, ZAVG, t. 15, 1900-1901, p. 133-161; *Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem*, t. 16, 1902, p. 103-124, 363-388. — C. Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, RRAL, série 5, t. 8, 1899, p. 606-637; *I manoscritti etiopici della Missione Cattolica di Cheren*, t. 13, 1904, p. 233-255, 261-286. — N. Rhodokanakis, *Die äthiopischen Handschriften der Hofbibliothek zu Wien*, Vienne, 1906. — B. Turaiev, *Monuments de la littérature éthiopienne. 3. Manuscrits éthiopiens de Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1906, p. 47-102; en russe. — C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, 1914; paru dans *Journal asiatique*, 1912-1915. — M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie* (et supplément à Zotenberg), Paris, 1912; *Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens de Berlin acquis depuis 1878*, ROC, t. 17, 1912, p. 45-68. — S. Grébaut, *Les manuscrits éthiopiens de M. É. Delorme*, ROC, t. 17, 1912, p. 113-132; t. 19, 1914, p. 17-23, 174-182, 347-357; t. 20, 1915-1917, p. 82-91, 408-415; t. 21, 1918-1919, p. 137-147. — M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidailhet*, Paris, 1913; *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*, ROC, t. 19, 1914, p. 3-16, 247-265. — S. Grébaut, *Manuscrits éthiopiens appartenant à M. N. Bergey*, ROC, t. 22, 1920-1921, p. 426-442; t. 25, 1925-1926, p. 196-219.

O. Löfgren, *Die abessinischen Handschriften der Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, Stockholm*, dans *Le Monde oriental*, t. 23, 1929, p. 1-22. — J. Simon, *Répertoire des bibliothèques publiques et privées contenant des manuscrits éthiopiens*, ROC, t. 28, 1931-1932, p. 178-196. — S. Grébaut, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la bibliothèque Ambrosienne*, ROC, t. 29, 1933-1934, p. 3-32. — S. Grébaut et E. Tisserant, *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani*, 2 vol., Rome, 1935-1936. — S. Grébaut, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Griaule*, t. 1, Paris, 1938; t. 2, 1941; t. 3, 1944; t. 4, 1954 (Grébaut-Strelcyn). — E. Cerulli, *I manoscritti etiopici della biblioteca nazionale di Atene*, RSE, t. 2, 1942, p. 181-188; *I manoscritti etiopici della Bibliothèque royale de Bruxelles*, RAL, 1954, p. 516-521. — E. Ullendorff, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the Bodleian Library*, 2 vol., Oxford, 1951; *The Ethiopic Manuscripts in the Royal Library, Windsor Castle*, RSE, t. 12, 1953, p. 71-79. — Consulter G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., coll. Studi e Testi, Cité du Vatican, 1944-1953.

1. Écriture sainte. — On admet communément que le premier texte traduit en guèze fut l'Évangile; lorsque le christianisme fut suffisamment répandu, vers la seconde moitié du 5e siècle, le besoin d'une traduction se fit sentir. D'après la tradition, c'est en 678 que s'achève la traduction de la Bible par le livre de l'*Ecclésiastique*. Les moines syriens monophysites furent sans doute au nombre des premiers traducteurs du nouveau Testament, la présence d'expressions syriaques dans la traduction guèze tend à le prouver. Ils utilisèrent ordinairement non pas le texte d'Hésychius (fin 4e siècle), reçu dans le patriarcat d'Alexandrie, mais le texte syro-occidental de Lucien (début 4e siècle), reçu dans le patriarcat d'Antioche. La valeur de cette traduction, exécutée à des époques différentes par des auteurs différents, varie selon les livres. Elle a été l'objet de plusieurs révisions, surtout à partir du 14e siècle.

On peut se reporter aux éditions de A. Dillmann, *Biblia Veteris Testamenti aethiopica*, 5 vol. (le 5e donne les apocryphes), Leipzig-Berlin, 1853-1897; de Th. Pell Platt, *Novum Testamentum Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi aethiopice*, Londres, 1830; Leipzig, 1899; ou à celles éditées par les catholiques à Asmara, respectivement en 1915-1918 et 1912.

De nombreuses éditions et traductions partielles existent. Retenir les éditions anciennes du *Testamentum Novum*, par Tasfa Seyon, Rome, 1548-1549, du *Psalterium Davidis et Cantica aliqua biblica aethiopice*, par Jean Potken, Rome, 1513, et du *Psalterium Davidis aethiopice et latine*, par J. Ludolf, Francfort, 1701. Les éditions critiques suivantes ont été publiées dans la PO : *Le Livre de Job*, éd. et trad. française par F.M.E.

Pereira, t. 2, 1905, p. 563-688; *Le Livre d'Esther*, éd. et trad. française par Pereira, t. 9, 1911, p. 3-56; *Le 3e Livre d'Esdras* (= Esdras et Néhémie canoniques), éd. et trad. française par Pereira, t. 13, 1918, p. 643-738; *Les Paralipomènes* 1 et 2, éd. et trad. française par S. Grébaut, t. 23, 1932, p. 523-771. — Le *Pasteur* d'Hermas, livre canonique pour les éthiopiens, fut édité pour la première fois par A. d'Abbadie, à Leipzig, en 1860, accompagné d'une traduction latine. — J. Horovitz, *Das äthiopische Maccabäerbuch* (non-canonique pour les éthiopiens), ZAVG, t. 19, 1906, p. 194-233 (texte éthiopien et traduction allemande).

Consulter I. Guidi, *La prima stampa del Nuovo Testamento in etiopico fatta in Roma nel 1548-1549*, Rome, 1886; *Le traduzioni degli Evangeli in arabo e in etiopico*, Rome, 1888; *Sulla versione e sulla revisione delle sacre Scritture in etiopico*, ZAVG, t. 10, 1895, p. 236-241. — S. Grébaut, *Manuscrits éthiopiens appartenant à M. N. Bergey*, déjà cité. — S. Euringer, *« Schöpferische Exegese » im äthiopischen Hohenliede*, dans *Biblica*, t. 17, 1936, p. 327-344, 479-500; *Ein äthiopischer Scholienkommentar zum Hohenlied*, t. 18, 1937, p. 257-276, 369-382.

2. **Hagiographie.** — L'hagiographie occupe une place considérable dans la littérature éthiopienne. Elle est caractérisée par beaucoup d'onction et un abondant emploi du merveilleux; si elle a peu de valeur historique, son cachet littéraire est réel. Elle intéresse la doctrine, la vie monastique et spirituelle.

1° Pendant la période axoumite, on l'a vu, furent traduites sur le grec trois œuvres monastiques fondamentales : la *Vie de saint Paul ermite*, dont le texte éthiopien comporte un fragment qui n'existe pas dans le grec et aurait été ajouté postérieurement, la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase et la *Règle de saint Pacôme*.

2° La fin du 14e siècle connut la prodigieuse impulsion du métropolite Salama. Son but était de resserrer les liens avec Alexandrie et de détourner des idées « dissidentes » qui se répandaient à travers les monastères. De cette époque datent les traductions de la *Vie de saint Alexis (Gabra Krestos)*, des *Actes des martyrs*, surtout du *Synaxaire*. Le *Synaxaire* résume la vie des saints pour chaque jour de l'année; au cours de l'office on lit ce qui se rapporte au saint du jour. Siméon, venu du couvent égyptien de Saint-Antoine, le traduisit sur le texte arabe utilisé par l'Église copte. Le *Synaxaire* actuel comporte des vies de saints éthiopiens qui n'existent pas dans le copte et des interpolations dues à l'imagination des éthiopiens. La traduction du *Synaxaire* provoqua la composition de nombreuses œuvres hagiographiques.

3° Au 15e siècle, la littérature hagiographique revêt un caractère national. On rédige la vie des rois, qui ont laissé une renommée de sainteté, en particulier de Lalibela et de Na'akueto la'Ab, les biographies, conservées jusqu'alors oralement, des « neuf saints » et des grands fondateurs de monastères : Iyasus Mo'a, du monastère de Dabra Dammo, Takla Haymanot, fondateur de Dabra Libānos, et son disciple Philippe, Gabra Manfas Qeddus, fondateur du couvent de Zuquala, etc.

Parmi les textes plus importants pour l'histoire littéraire et religieuse, il faut signaler : les *Actes de saint Sébastien*, première traduction éthiopienne d'un écrit rédigé en latin par un pseudo-Ambroise avant le 9e siècle. La traduction date au plus tard du 16e siècle. Les *Miracles de saint Georges*, traduits peu après les *Actes* précédents, proviennent de la juxtaposition de deux textes arabes issus du grec : les *Miracles de saint Georges*, œuvre de Théodose, évêque de Jérusalem, et l'*Encomium* du saint, œuvre de Théodote d'Ancyre, auxquels on ajouta le récit d'événements miraculeux concernant l'Égypte et l'Éthiopie. Les *Actes de Takla Alfa*, abba de Dabra Dima (« le Mont Calvaire »), en Éthiopie centrale, rédigés au temps de l'invasion musulmane; ils nous décrivent les angoisses des communautés religieuses, les brigandages et autres sévices dont le pays eut à souffrir. En 1673-1674, un moine rédigea les *Actes de Walatta Petros* † 1644, cette femme, devenue moniale, qui s'opposa avec fougue au mouvement catholique et au relâchement de la discipline monastique.

1. **Synaxaire éthiopien** : éd et trad. française I. Guidi, PO, t. 1, 1907, p. 521-705; t. 7, 1911, p. 205-456; t. 9, 1913, p. 237-487; cont. par S. Grébaut, PO, t. 15, 1926, p. 545-798; t. 26, 1945, p. 3-113. — Traduction anglaise avec importante introduction par E. A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, 4 vol., Cambridge, 1928.

H. Duensing, *Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens?*, Goettingue, 1900; compte rendu de l'éd. du *Synaxaire*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 33, 1908, col. 491-493. — I. Guidi, *The ethiopic Senkessar*, dans *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1911, p. 739-758; 1912, p. 261-262. — F. Nau, *Le Synaxaire éthiopien*, ROC, t. 18, 1913, p. 328-330. — S. Grébaut, *Le propre du Synaxaire éthiopien*, dans *Aethiops*, t. 1, 1922, p. 28 svv.

On peut consulter E. Amélineau, *Les Actes des martyrs de l'Église copte*, Paris, 1890. — B. Turaiev, *De fontibus historiae Aethiopiae hagiologicis dissertatio*, Saint-Pétersbourg, 1902, en russe, et *Monumenta Aethiopiae hagiologica*, 3 fasc., 1902-1905. — *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910.

2. **Les « neuf saints ».** — 1) Za-Mikael Aragawi (I. Guidi, *Il Gadla Aragawi*, éd. et trad. italienne abrégée, MRAL, 1896, p. 1-98, et M.-A. van den Oudenrijn, *La vie de saint Za-Mikael Aragawi*, Fribourg, 1939; 2) *Pantalewon* (C. Conti Rossini, *Acta Yared et Pantalewon*, CSCO 26, 1904; 3) *Isaac Garima*; 4) *Afsê* (cf C. Conti Rossini, *La leggenda di abba Afsê in Etiopia*, dans *Mélanges syriens R. Dussaud*, t. 1, Paris, 1939, p. 151-156); 5) *Guba*; 6) *Alêf*; 7) *Yemata*; 8) *Libānos* (cf C. Conti Rossini, *Ricordi di un soggiorno in Eritrea*, t. 1, Asmara, 1903, p. 25-41); 9) *Sehma*.

3. **Les fondateurs.** — Tekla Haymanot, cf col. 1461. — *Acta S. Ba-salota Mikael* (fin 13e siècle), composés fin 14e s., éd. C. Conti Rossini, CSCO 28, 1905. — *Acta S. Aaronis et S. Philippi*, disciples de Ba-salota, éd. B. Turaiev, CSCO 30, 1908. — C. Bezold, *Abba Gabra Manfas Qeddus*, coll. Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften, Goettingue, 1916. — *Acta S. Eustathii* (Gadla Qeddus Ewostatewos, 14e s.), éd. B. Turaiev, Saint-Pétersbourg, 1905; trad. latine, CSCO 32, 1906. — C. Conti Rossini, *Note di agiografia etiopica : Abiya-Egzi, Arkaledes e Gabra Iyasus*, RSO, t. 17, 1938, p. 409-452.

4. **Autres saints.** — F. M. E. Pereira, *Acta martyrum*, CSCO 37, 1907, éd. et trad. latine : S. Basilide, trad. par l'abba Siméon sous Dawit Ier (1382-1411); SS. Juste, Abuloios et Théoclée, trad. par abba Salama, 14e siècle; S. Théodore d'Anatolie; SS. Apater et Irène; S. Claude, trad. par abba Salama; S. Victor; S. Sisinnius.

F. M. E. Pereira, *Vida do S. Paulo do Thebas*, éd. éthiopienne, Lisbonne, 1903; trad. portugaise, Coïmbre, 1904; *Vida do abba Samuel do mosteiro do Kalamon*, éd. éthiopienne, Lisbonne 1894; Samuel, fondateur de Kalamon, couvent copte d'Égypte, vivait à la fin du 7e siècle; cf J. Simon, *Saint Samuel de Kalamon et son monastère dans la littérature éthiopienne*, dans *Aethiopica*, t. 1, 1933, p. 36-40. — E. A. Wallis Budge, *The Lives of Maba Seyon and Gabra Krestos*, Londres, 1898; *George of Lydda. The Patron Saint of England. A Study of the Cultus of St. George in Ethiopia*, Londres, 1930. — *Miraculorum sancti Georgii megalo-martyris collectio altera*, éd. V. Arras, CSCO 138, 1953. — E. Cerulli, *Gli Atti di Takla Alfa*,

dans *Annali del R. Istituto Superiore Orientale*, nouv. série, t. 2, 1942, p. 1-87. — C. Conti Rossini, *Acta sancti Takla Hawaryat*, CSCO 57, 1910, moine à Dabra Libānos à la fin du 15e siècle, éd. et trad. latine. — C. Conti Rossini et C. Jaeger, *Acta sanctae Walatta Petros (1594-1644)*, CSCO 68, 1912. — En rapprocher : E. Cerulli, *Gli Atti di Batra Maryam*, RSE, t. 4, 1944-1945, p. 133-144; t. 5, 1946, p. 42-66; *Gli Atti di Zena Maryam, monaca etiopica del secolo* XIV, RSO, t. 21, 1946, p. 121-156, et *Atti di Krestos Samrâ*, moniale du 15e s., composés à la fin du siècle, CSCO 164, 1956; *Atti di Giulio di Aqfahs*, martyr égyptien de la fin du 3e siècle, trad. éthiopienne du 17e-18e siècle, CSCO 190, 1959.

On peut signaler encore : C. Conti Rossini, *Acta sancti Mercurii*, moine, † 1419, disciple de S. Eustathe, CSCO 33, 1904; *Acta sancti Honorii*, moine, † 1374, CSCO 29, 1905; *Acta sancti Abakerazun*, stéphanite, † 1471, CSCO 57, 1910, éd. et trad. latine; *L'autobiografia di Pawlos monaco abissino del secolo* XVI, RRAL, 5e série, t. 27, 1918, p. 279-296; *Un santo eritreo : Buruk Amlak* (14e siècle), RRAL, 6e série, t. 14, 1938, p. 3-50. — I. Wajnberg, *Das Leben des hl. Jāfqerana 'Egzī'*, du 14e siècle, texte éthiopien et trad. allemande, OCA 106, 1936. — R. de Santis, *Il Gadla Taddewos di Dabra Bartarwa. Un contributo allo studio della letteratura agiografica etiopica*, dans *Annali Lateranensi*, t. 6, 1942, fondateur au 14e siècle du monastère de Bartarwa. — L. Ricci, *Le Vite di Embaqom e di Yohannes abbati di Dabra Libānos di Scioa*, 16e siècle, RSE, t. 13, 1954, p. 91-120. — M. Allotte de la Fuye, *Actes de Filmona* (Philémon), CSCO 181, 1958, moine éthiopien du 14e siècle, neveu de Taddewos; Actes composés au début du 15e siècle. — P. Peeters, *S. Antoine le néo-martyr*, dans *Analecta bollandiana*, t. 31, 1912, introduction et texte éthiopien, p. 410-440.

Ranger au nombre des hagiographies légendaires le « roman » bouddhiste de *Barlaam et Joasaph*, dont on connaît le succès universel. La traduction éthiopienne, d'après une version arabe antérieure au 13e siècle, fut faite par Embakom, en 1553, en pleine réaction musulmane. Cf E. A. Wallis Budge, *Baralâm and Yewâsef being the Ethiopic Version of a christianized recension of the Buddhist Legend of the Buddha and the Bodhisattwa*, Cambridge, 1923, 2 vol.

3. **Théologie et patristique.** — Il était naturel que l'Église éthiopienne cherchât à posséder en sa langue les textes des Pères en même temps que la sainte Écriture. A l'époque plus ancienne, cette littérature théologique revêt un caractère franchement *apocalyptique*, tandis qu'au 16e siècle, époque de l'invasion musulmane et de la venue des jésuites, elle est plus *polémique*.

1° Patristique. — Le *Qerillos*, traduit sur le grec pendant la période axoumite, est une compilation d'écrits patristiques qui regardent surtout les questions christologiques. Cet ouvrage, le plus ancien qui ait été utilisé pour l'enseignement de la théologie en Éthiopie, doit son nom au fait qu'il débute par le *De recta fide* de saint Cyrille d'Alexandrie. Il comprend, de Cyrille aussi, le *Prosphoneticus ad reginas* et le *Quod Christus sit unus*, puis un recueil d'homélies et d'extraits de Pères grecs (Grégoire le thaumaturge, Épiphane de Salamine, Sévérien de Gabala, Théodote d'Ancyre, Juvénal de Jérusalem, etc). Les textes christologiques se réfèrent au concile d'Éphèse et insistent sur l'unité de nature dans le Christ. Ils ont été adaptés à l'enseignement du monophysisme. On sait que le célèbre écrit syriaque du pseudo-Épiphane de Salamine, le *Physiologus*, a été traduit en éthiopien, sans doute dans un but d'édification.

Édition partielle du *Qerillos* dans la *Chrestomathia*; plusieurs homélies du *Qerillos*, également dans la *Chrestomathia*, ont été traduites en français par S. Grébaut, ROC, 1910-1911. — M. Rodinson, *L'homélie sur la foi en la Trinité de Sévérien de Gabala*, dans *Atti...*, 1960, p. 387-396.

Sur le *Physiologus*, voir B. E. Perry, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenchaft*, t. 20, fasc. 1, 1941, col. 1074-1129. — C. Conti Rossini, *Il Fisiologo etiopico*, RSE, t. 10, 1951, p. 5-51. — La première traduction allemande du *Physiologus* éthiopien est due à F. Hommel, Leipzig, 1877.

2° Littérature apocryphe et apocalyptique. — Ce genre a toujours rencontré grande vogue en Éthiopie, particulièrement à la fin du 13e et au début du 14e siècle. Nous retiendrons :

1. Le *Mashafa Kidan* ou *livre du Testament de Notre-Seigneur*, traduit de l'arabe; 2. l'*Apocalypse de Pierre*, dont le texte éthiopien a pu combler les lacunes du texte grec; 3. le *Qalémentos* (Clément), comportant sept livres dans lesquels saint Pierre raconte à Clément de Rome la création et la naissance de la Vierge, tout ce que le Christ lui a personnellement appris sur les mystères et les hérésies de Simon le magicien; 4. le *Fekkaré Iyasus*, ou *explication de Jésus* à ses disciples sur la fin du monde et ses calamités; 5. la *Vision de Chenoute*, sur le jugement dernier et la condamnation des hérétiques; 6. le *Livre des mystères du ciel et de la terre*, ou recueil de révélations faites au 15e siècle par un ange à Ba-Hayle Mikael, maître du moine Isaac, l'auteur du livre, qui ont trait à la création, à l'angélologie, à la vision d'Ézéchiel, à l'interprétation ésotérique de l'*Apocalypse* de saint Jean, etc; en ce *Livre*, parfois aride par ses énumérations et ses subtilités, difficile aussi par l'abus du symbolisme, on retrouve le mythe, fréquent dans la littérature éthiopienne de tendance gnostique, de la perle immaculée, qui de génération en génération se transmit d'Adam à Marie (cf E. Cerulli, *Storia*.., p. 50-52; *supra*, col. 1455).

Généralités. — J.-B. Frey, art. *Adam* (apocryphes), DBS, t. 1, 1928, col. 101-134; J.-B. Frey et É. Amann, art. *Apocryphes*, col. 354-533.

1. **Ancien Testament.** — *Le combat d'Adam et d'Ève*, éd. par E. Trumpp, Munich, 1881; trad. allemande par A. Dillmann, *Das christliche Adambuch des Morgenlandes*, Goettingue, 1853; trad. française dans *Dictionnaire des apocryphes*, t. 1, Paris, Migne, 1856, col. 297-388; trad. anglaise par S. C. Malan, Londres, 1882.

Apocalypse ou 4e *livre d'Esdras*, éd. et trad. latine par R. Laurence, Oxford, 1820; éd. critique par A. Dillmann, Berlin, 1894; trad. latine dans A. F. Gfroerer, *Prophetae veteres pseudepigraphi*, Stuttgart, 1840; trad. française dans *Dictionnaire des apocryphes*, t. 1, col. 579-648; par R. Basset, coll. Les apocryphes éthiopiens 9, Paris, 1899; trad. allemande par B. Violet, Leipzig, 1923. — Le *Livre de Baruch et la légende de Jérémie*, trad. R. Basset, *coll. citée*, n. 1, 1893. — L'*Ascension d'Isaïe*, éd. et trad. anglaise par R. Laurence, Oxford, 1819, et par R. H. Charles, Londres, 1900; trad. latine par J. Gieseler, Goettingue, 1832, reproduite dans A. F. Gfroerer, *loco cit.*, p. 1-55; trad. allemande par H. Jolowicz, *Die Himmelfahrt und Vision des Propheten Iesaia*, Leipzig, 1854; éd. et trad. allemande par A. Dillmann, Leipzig, 1877; trad. française dans *Dictionnaire des apocryphes*, t. 1, col. 647-674 (la dissertation de R. Laurence, qui accompagne son édition, est traduite, col. 673-696); par R. Basset, *coll. citée*, n. 3, 1894; par E. Tisserant, Paris, 1909, avec une importante introduction.

Le *Livre d'Hénoch* : trad. anglaise (jusqu'alors seul texte connu) publiée par R. Laurence, Oxford, 1821, qui édita le texte éthiopien en 1838; trad. allemande par A. C. Hoffmann, Iéna, 1838; trad. latine dans Gfroerer, *loco cit.*; éd. (Leipzig, 1851), trad. allemande et commentaire par A. Dillmann, Leipzig, 1853; éd. par J. Flemming, TU 22, 1902, et par R. H. Charles, Oxford, 1906 (la plus complète), et trad. anglaise, Oxford, 1912; trad. française dans *Dictionnaire des apocryphes*, t. 1, col. 425-514 (la dissertation de Laurence, qui accompagne son édition, est traduite, col. 397-424); par Fr. Martin, Paris,

1906, avec importante introduction. — Voir Emmanuele da S. Marco, *Il concetto di giustizia dell'Enoc etiopico e S. Paolo*, dans *Biblica*, t. 18, 1937, p. 277-302, 383-417. — E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund. 1946. — E. Ullendorff, *An aramaic « Vorlage » of the ethiopic text of Enoch?*, dans *Atti...*, 1960, p. 259-267.

Le *Livre des jubilés* (ou *Petite Genèse*, *Mashafa Kufale)*, éd. et trad. allemande par A. Dillmann, Kiel, 1851; éd. plus complète par R. H. Charles, Oxford, 1895, et trad. anglaise avec commentaire, Londres, 1902; cf Fr. Martin, *Le Livre des Jubilés*, but et procédés de l'auteur, dans *Revue biblique*, t. 8, 1911, p. 321-344, 502-533. — Il semble que la *Légende du prophète Habacuc* soit la plus ancienne traduction éthiopienne faite sur texte arabe (1283). Cf C. Conti Rossini, *La leggenda di Habacuch nella versione etiopica*, dans *Studi etiopici raccolti da C. Conti Rossini*, Rome, 1946, p. 17-40.

2. **Nouveau Testament.** — Le *Testament en Galilée de Notre-Seigneur*, éd. et trad. par L. Guerrier, PO, t. 9, 1912, p. 141-236. — *Les miracles de Jésus*, éd. et trad. par S. Grébaut, PO, t. 12, 1917, p. 553-652; t. 14, 1920, p. 769-855; t. 17, 1924, p. 785-857; cf S. Grébaut, *Aperçu sur les Miracles de Notre-Seigneur*, ROC, t. 16, 1911, p. 255-265, 356-367; t. 21, 1918-1919, p. 94-99. — Le *Fekkaré Iyasus* a été édité et traduit en russe et en latin par V. Wajnberg, coll. Monuments de la littérature éthiopienne 6, Saint-Pétersbourg, 1907, et en français par R. Basset, *coll. cit.*, n. 11, 1909.

Les *Actes des Apôtres (Gadla Hawaryat)* : I. Guidi, *Gli Atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici*, dans *Giornale della società asiatica italiana*, t. 2, 1888, p. 1-66. — Éd. et trad. anglaise par E. A. Wallis Budge, *The Contendings of the Apostles*, 2 vol., Londres, 1899-1901, et rééd. partielle, Oxford, 1935; cf M. R. James, dans *The Journal of theological Studies*, t. 3, 1902, p. 286-291. — M.-A. van den Oudenrijn, *Gamaliel. Aethiopische Texte zur Pilatusliteratur*, Fribourg, Suisse, 1959.

3. **Apocryphes marials.** — Plusieurs se rattachent à la légende d'un séjour de la sainte Famille en Éthiopie. *Apocrypha de Beata Maria Virgine : Liber Nativitatis Mariae* ou Protévangile de Jacques, *Liber de transitu Virginis Mariae*, *Apocalypsis seu visio Mariae Virginis*, éd. M. Chaîne, CSCO 39, 1909. — *Prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha*, trad. par R. Basset, *coll. cit.*, n. 5, 1895; cf C. Conti Rossini, *La redazione etiopica della preghiera della Vergine fra i Parti*, RRAL, t. 5, 1896, p. 457-479. — *La Vision de Théophile*; cf C. Conti Rossini, *Il discorso sul Monte Coscam attribuito a Teofilo d'Alessandria nella versione etiopica*, RRAL, t. 21, 1912, p. 395-471. — P. Peeters, *La légende de Saïdnaia*, dans *Analecta bollandiana*, t. 25, 1906, p. 137-157; t. 51, 1933, p. 434-438; sur la même légende, voir aussi E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli..*, p. 231-290, cité *infra*.

4. **Littérature pseudo-clémentine.** — S. Grébaut a traduit sous le titre de *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine* (ROC, 1907 à 1928) : le *Mystère du jugement des pécheurs* (ROC, t. 12, 1907, p. 288-297, 380-392; t. 13, 1908, p. 166-180, 314-320), la *Seconde venue du Christ et la résurrection des morts* (t. 15, 1910, p. 199-214, 307-323, 425-439; présentation des deux textes, t. 12, 1907, p. 139-151) ou *Apocalypse de Pierre*, et le *Qalémentos* (t. 16, 1911, p. 78-84, 167-175, 225-233; t. 17, 1912, p. 16-31, 133-144, 244-252, 337-346; t. 18, 1913, p. 69-78; t. 19, 1914, p. 324-330; t. 20, 1915-1917, p. 33-37, 424-430; t. 21, 1918-1919, p. 246-252; t. 22, 1920-1921, p. 22-28, 113-117, 395-400; t. 26, 1927-1928, p. 22-31.

Sur la *Vision de Chenoute*, cf A. Grohmann, *Die im aethiopischen, arabischen und koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe*, ZDMG, t. 67, 1913, p. 187-267; t. 68, 1914, p. 1-46. — Le *Livre des mystères du ciel et de la terre*, texte éthiopien et trad. par J. Perruchon, PO, t. 1, 1907, p. 1-97; continué par S. Grébaut, t. 6, 1911, p. 359-464; cf J. Simon, dans *Biblica*, t. 18, 1937, p. 143-146, sur cette édition et celle de E. A. W. Budge, *The Book of the mysteries..*, Oxford, 1935.

3° **La littérature apologétique et polémique** montre la supériorité du christianisme sur le paganisme et l'Islam, réfute les « hérésies », défend le monophysisme et insiste sur l'attachement à la foi.

1) Le *Livre du mystère (Mashafa Mestir)* est une œuvre compilée en 1424 par un certain Georges de Saglā, qui l'aurait rédigée à la suite d'une controverse avec un européen. Ce volumineux traité combat les « hérésies » trinitaires et christologiques et rapporte les doctrines d'Arius, de Sabellius, de Nestorius, d'Eutychès, comme celles d'Origène et du concile de Chalcédoine. Ce *Livre* a grande importance pour l'histoire de la théologie en Éthiopie.

2) Zara Yaqob † 1468 a écrit ou fait écrire plusieurs compilations, mal composées d'ailleurs, où l'idolâtrie est combattue, la magie et la sorcellerie jugulées, les hérésies réfutées (en particulier celles des stéphanites et des mikaélites), la sanctification du sabbat rendue obligatoire au même titre que le dimanche, la réception de l'eucharistie réglementée, les fêtes en l'honneur de la Vierge, des anges et des saints, augmentées ou renouvelées, la fidélité au roi recommandée, etc.

Ces livres sont le *Mashafa Berhan* ou *Livre de la lumière*, qu'est le Christ, le *Mashafa Milad* ou *Livre de la naissance de Notre-Seigneur* et le *Livre de la garde de l'eucharistie*.

3) A l'époque de l'invasion musulmane et de la venue des missionnaires appartiennent les compilations suivantes : — le *Fekkaré Malakot (Interprétation de la divinité)* est une œuvre d'un « dissident » mikaélite. A l'occasion des discussions théologiques, les disciples du moine Za-Mikael, dont Zara Yaqob avait combattu l'hétérodoxie, en profitent pour soutenir l'incognoscibilité de Dieu; un certain gnosticisme affleure dans tout l'ouvrage. De lecture volontairement difficile, le *Fekkaré* contient de fort belles pages littéraires. E. Cerulli l'a édité et traduit en même temps que le *Hamara Nafs (Le navire de l'âme)* et le *Mars Amin (Le port assuré)*, œuvres mikaélites qui exposent les mêmes doctrines. — L'*Haymanota Abaw (Foi des saints Pères)* est une grande compilation copte des Pères de l'Église, traduite sous le roi Claude (1540-1559); ses nombreux textes sur la Trinité et l'incarnation ont pour but d'étayer la doctrine monophysite dans les controverses avec les missionnaires. Formée surtout d'emprunts à des docteurs alexandrins (saint Athanase, etc), à saint Grégoire le thaumaturge, à saint Grégoire de Nysse, à saint Éphrem, cette anthologie est la principale source des connaissances patristiques des écoles religieuses; elle a été révisée plusieurs fois selon les vicissitudes des luttes théologiques. — L'*Anqatsa Amin (Porte de la foi)*. L'auteur est un arabe, converti au christianisme, devenu abbé du couvent de Dabra Libānos sous le nom d'Embakom (Habacuc). Il résigna sa charge en 1526 pour s'adonner à l'étude. Son œuvre est de grande valeur; c'est une apologie de la foi qui utilise des passages du Coran pour démontrer la vérité du christianisme et l'universalité de l'Évangile à l'encontre du caractère nationaliste de l'Islam. Œuvre encore inédite. — Le *Mazgaba Hāymānot (Trésor de la foi)* rapporte l'histoire des quatre premiers conciles à l'occasion d'un débat sur la christologie entre le clergé et les missionnaires, tenu en présence du roi Claude, entre 1555 et 1559.

Le fragment antichalcédonien du Mashafa Mestir, trad. par L. Guerrier et S. Grébaut, dans *Aethiops*, t. 3, 1930, p. 17-20. — Sur l'*Haymanota Abaw*, voir G. Graf, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, OCP, t. 3, 1937, p. 345-402.

Le *Fekkaré Malakot* est édité par E. Cerulli d'après le ms Eth. 119 de la bibliothèque nationale de Paris, et traduit en italien : *Scritti teologici etiopici dei secoli* XVI-XVII, t. 1 *Tre opuscoli dei Mikaeliti*, coll. Studi e Testi 198, Cité du Vatican, 1958, p. 1-152; suivi de l'édition et de la traduction du *Hamara Nafs*, p. 153-231, et du *Mars Amin*, p. 233-314; le t. 2 *La Storia dei quattro concili ed altri opuscoli monofisiti*, 1960, édite le *Mazgaba Hāymānot* et le traduit en italien, p. 1-101; éd. et trad. ital. du *Sawana Nafs*, ou *Consolation de l'âme*, p. 103-135, composé par Newaya Masqal en 1603-1604 pour défendre la christologie de l'Église éthiopienne; éd. et trad. ital. du *Mashēta Labbunā*, ou *Miroir de l'intelligence*, p. 137-186, composé en 1621-1622, qui reprend les principales thèses monophysites éthiopiennes; éd. et trad. ital. de l'*Asartu Tasé'elotāt*, ou les *Dix questions*, p. 187-236, dialogue populaire, composé au 17e siècle, sur les problèmes de la foi.

4. **Théologie morale et spirituelle.** — Trois ouvrages sont considérés comme fondamentaux pour la formation des moines. D'origine syriaque, ils ont été traduits de l'arabe sous Lebna Dengel (1508-1540).

1° Le *Filkesyus* (Philoxène) est un traité attribué à Philoxène de Mabboug † 523 sur la vie monastique des Pères du désert, sous forme de questions et de réponses. Voir art. *Philoxène de Mabboug*, DTC, t. 12, 1935, col. 1521-1522. 2° *Le Vieillard spirituel* est formé d'œuvres ascétiques de Jean Saba, cet ouvrage date de 550 environ. Il se compose de trente-sept leçons sur des sujets de morale et de vie spirituelle : blasphème, fornication, garde de soi pour arriver à la perfection, etc; et de quarante-huit lettres de Saba. 3° Le *Traité sur l'ascèse* d'Isaac de Ninive (Mar Ishaq), 7e siècle, édité en amharique à Addis Abeba en 1923. On peut rapprocher de ces ouvrages le *Faws Manfasāwi* ou médecine spirituelle, composé par Michel, évêque d'Ahib et de Malig (Égypte), et traduit vers 1680. Divisé en trente-cinq chapitres, il renferme des préceptes sur les péchés et se termine par des enseignements sur le baptême, les églises et la discipline du clergé.

Il conviendrait de rappeler la traduction d'innombrables textes patristiques qui relèvent aussi bien du dogme que de la spiritualité, par exemple des homélies de saint Jean Chrysostome et en particulier son *Commentaire aux Hébreux*, édité en amharique à Addis Abeba en 1923 (un certain nombre de ces homélies ont été éditées et traduites par E. Pereira de 1910 à 1914), des homélies de Timothée Élure, patriarche d'Alexandrie, un *Commentaire des Évangiles*, sans doute de Denys Bar Salibi.

On traduisit également de l'arabe le *De octo vitiosis cogitationibus* d'Évagre le pontique; traduction française par S. Grébaut, *Exhortation aux anachorètes*, ROC, t. 18, 1913, p. 317-325.

5. **Législation religieuse et monastique.** — Parmi les livres de droit canonique et de discipline religieuse nous intéressent :

1° La *Règle de saint Pacôme*; l'ouvrage fut traduit sur le grec dès la période axoumite à l'usage des nombreuses communautés religieuses. A cette traduction fut ajoutée, dans la seconde moitié du 14e siècle sans doute, une troisième partie, texte original éthiopien de caractère apocalyptique qui raconte une vision de Pacôme. D'autres règles monastiques, encore inédites, sont connues, notamment une compilation dénommée *Règle de saint Antoine*, les *Apophtegmes* des Pères et le *Paradis* de Pallade. Des sortes de « coutumiers » propres à tel ou tel monastère existent en grand nombre; plusieurs ont été recueillis par E. Cerulli (*Etiopi in Palestina*, t. 2, p. 380-481).

2° La *Didascalie des apôtres* ou *Constitutions apostoliques* et le *Senodos* sont la source du droit canonique. Le *Senodos* est une compilation passée de l'arabe en éthiopien vraisemblablement sous le règne de Zara Yaqob; il comprend des canons apocryphes, les uns attribués au Christ et aux apôtres, d'autres reçus du Christ par saint Clément de Rome, des canons conciliaires (Nicée, Gangres, Sardes, Antioche, Néo-Césarée, Ancyre, Laodicée) et d'autres écrits ecclésiastiques. Le texte original est en melchite; le traducteur a soin d'éviter ce qui serait de nature à diviser melchites et monophysites; il omet les décisions du concile de Chalcédoine.

3° *Livre de la garde de l'eucharistie (Ta'aqebo Mestir)*; voir *supra*, col. 1459.

4° Le *Fetha Nagast (Législation des rois)* est un livre fondamental pour l'enseignement du droit. C'est la version éthiopienne du texte arabe du *Nomocanon* d'Abou Ibn al-Assal, composé dans la première moitié du 13e siècle et introduit en Éthiopie au 17e. L'ouvrage comporte une partie réservée au droit civil, une seconde à la discipline ecclésiastique; son usage ne supplanta pas celui du droit coutumier. La traduction est fort éloignée de l'original, par suite de la difficulté que présentent les termes techniques.

Édition de la *Règle de Pacôme*, dans la *Chrestomathia*; *Les règles attribuées à saint Pakhôme*, trad. par R. Basset, coll. Les apocryphes éthiopiens 8, 1896.

Th. Pell Platt a édité et traduit en anglais les 22 premiers chapitres de la *Didascalie*, *The Ethiopic Didascalia*, Londres, 1834; J. Françon a continué, en français, la traduction, ROC, t. 16, 1911, p. 164-166, 266-270; t. 17, 1912, p. 199-203, 286-293; t. 19, 1914, p. 183-187. — J. M. Harden, *The ethiopic didascalia*, New-York, 1920.

Senodos, éd. par Th. Pell Platt, Londres, 1834. — I. Guidi, *Der äthiopische « Senodos »*, ZDMG, t. 55, 1901, p. 495-502. — C. Conti Rossini, *Il « Senodos » etiopico*, dans *Rendiconti della R. Accademia Italiana*, série 7, t. 3, 1943, p. 41-48.

C. Conti Rossini, *Il libro di re Zara Yaqob sulla custodia del Mistero*, RSE, t. 3, 1943, p. 148-166.

I. Guidi, *Il Fetha Nagast o Legislazione dei Re*, éd. et trad. ital., Rome, 1897, 1899. — Mauro da Leonissa, *Testi di diritto antichi (e moderni) riguardanti gli Etiopi*, coll. Codificazione canonica Orientale. Fonti, fasc. 5 et 6, Cité du Vatican, 1931 et 1932; l'ensemble des extraits sont tirés du *Fetha Nagast*. — D. da Maardà, *Valore giuridico delle consuetudini etiopiche*, dans *Atti...*, 1960, p. 211-222. — L. Guerrier, *Canons pénitentiels*, texte éthiopien, trad. et commentaire, ROC, t. 21, 1918-1919, p. 5-24, 345-355.

6. **Liturgie.** — C'est du 14e siècle que datent les plus anciennes rédactions des textes liturgiques. On traduisit alors les rituels sacramentaux, tout d'abord ceux du baptême et de la confirmation, l'office du matin *(Kidân za-nageh)*, les nombreuses anaphores des livres coptes, l'*Horologion* copte, ou office de jour et de nuit, dont l'auteur serait abba Giyorgis de Gasetcha, le rituel de la vêture des moines, le *Mashafa Genzat* ou rituel des funérailles; c'est la traduction d'un rituel copte-arabe, qui comporte des prières appropriées aux différentes catégories de personnes : prêtres, moines, laïcs, enfants, etc; en outre, sept bénédictions pour les défunts, attribuées à un abba Samuel, et une homélie attribuée à Jacques de Saroug pour les prêtres et les diacres, etc. Sous l'impulsion du métropolite Salama fut traduit le *Ghebra Hemamat* ou lectionnaire de la semaine sainte, qui contient pour chaque

jour, en plus des passages de l'ancien et du nouveau Testament concernant la passion et du *Livre des miracles* de Marie, des textes de saint Jean Chrysostome, de Chenoute, de Jacques de Saroug, etc.

Aux 15e et 16e siècles ont été composés : 1) le *Mashafa Bahrey (Vie de l'essence)*, sorte de rituel formé de prières à réciter sur un malade entre sa confession et l'extrême-onction; 2) le *Mashafa Qeder*, ou livre de l'impureté; 3) le *Mashafa Nesseha*, ou livre de la pénitence. Ces deux derniers ouvrages renferment les rites pénitentiels auxquels doivent être soumis les chrétiens renégats revenant de l'Islam et les chrétiennes qui avaient épousé des musulmans. C'est vraisemblablement au 17e siècle que parvinrent à leur forme actuelle le rituel des sacrements de pénitence *(Mashafa Nuzaze)*, du mariage *(Mashafa Taklil)* et de l'extrême-onction *(Mashafa Qandil)*.

Au 16e siècle, le texte du *Deggua* et des autres livres de plain-chant fut révisé pour obtenir un texte uniforme. Au 18e siècle, on révisa la notation musicale. La littérature des hymnes *(qené)* est très abondante. A partir du 15e siècle, des recueils sont constitués. Les plus belles hymnes chantent la Vierge. Cependant, le livre de *Zemmarié* ou recueil d'hymnes eucharistiques mérite d'être particulièrement mentionné. Ces psalmodies à refrain, composées surtout de textes scripturaires, sont chantées par le chœur des *dabtara* successivement à la louange du *pain* devenu la chair du Christ, du *calice* contenant le précieux Sang et de l'*Esprit* Saint qui habite dans le communiant.

1. **Rituels.** — Éd. et trad. allemande du rituel baptismal par E. Trumpp, *Das Taufbuch der aethiopischen Kirche*, Munich, 1878. — *Rituel du baptême*, éd. et trad. latine par M. Chaîne, dans *Bessarione*, t. 17, fasc. 1, 1913, p. 38-71; *Rituel de la confirmation et du mariage*, éd. et trad. latine par M. Chaîne, *ibidem*, fasc. 2, 1913, p. 378 svv; *Liber lampadis. Rituel de l'extrême-onction*, p. 420-451; t. 18, fasc. 1, 1914, p. 12-41. — S. Grébaut a édité et traduit en français le rituel du baptême et de la confirmation, dont Tasfa Seyon avait publié une traduction latine à Rome en 1549, *Ordre du baptême et de la confirmation dans l'Église éthiopienne*, ROC, t. 26, 1927-1928, p. 105-189. — Rituel des funérailles, éd. par I. Guidi, Rome, 1908; cf I. Guidi, *Il « Mashafa Genzat »*, dans *Miscellanea Ceriani*, Milan, 1910, p. 633-639. — T. M. Semharay Selim, *De sacramentis secundum ritum aethiopicum*, Rome 1931. — E. Cerulli, *La festa del battesimo e l'eucarestia in Etiopia nel secolo* XV, dans *Analecta bollandiana*, t. 68, 1950, p. 436-452.

2. **Messe.** — M. Chaîne, *La consécration et l'épiclèse dans le Missel éthiopien*, dans *Bessarione*, t. 14, 1910, p. 181-209. — T. M. Semharay Selim, *La messe éthiopienne*; Rome, 1937; publié d'abord dans ROC, t. 29, 1933-1934 svv. — Mario da Abiy-Addi, *La dottrina della Chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica*, Rome, 1956.

3. **Anaphores.** — La littérature sur les anaphores est abondante; presque toutes bénéficient à ce jour d'une édition critique. Consulter la bibliographie exhaustive publiée par E. Hammerschmidt, *Zur Bibliographie äthiopischer Anaphoren*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 5, Wurtzbourg, 1956, p. 285-290.

4. **Hymnes.** — I. Guidi, *Qene o inni abissini*, RRDL, t. 9, 1900; t. 16, 1907. — Cf S. Grébaut, *Note sur la poésie éthiopienne*, ROC, t. 14, 1909, p. 90-98. — E. Cerulli, *Inni della Chiesa abissina*, RSO, t. 12, 1930, p. 4 svv. — M. M. Moreno, *Raccolta di Qene*, éd. et trad., Rome, 1935. — M. Kamil, *Die Qene. Eine äthiopische Liedergattung*, dans *Bulletin of the Faculty of Arts*, Le Caire, mai 1948. — B. Velat, *Hymnes eucharistiques éthiopiennes*, dans *Rythmes du monde*, nouv. série, t. 1, 1953, p. 26-36.

5. **Office et prières.** — L'office du matin est édité dans la *Chrestomathia.* — *Horologium*, éd. et trad. russe par B. Turaiev, Saint-Pétersbourg, 1897; éd. A. van Lantschoot, *Horologium aethiopicum juxta recensionem Alexandrinam Copticam*, Cité du Vatican, 1940. — S. Salaville, *La prière de toutes les heures dans la littérature éthiopienne*, VSS, t. 48, 1936, p. 111-127.

6. **Ouvrages d'ensemble.** — S.A.B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy. Its Sources, Development and Present Form*, Milwaukee, 1915. — H. Duensing, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, Goettingue, 1946. — A. A. King, *The Rites of Eastern Christendom*, t. 1, Rome, 1947, p. 497-658. — Voir aussi C. Conti Rossini, *L'arcangelo Afnin nella letteratura etiopica*, dans *Analecta bollandiana*, t. 68, 1950, p. 424-435. — S. Salaville, *De ritu aethiopico..*, dans *Studia orientalia liturgico-theologica*, Rome, 1950, p. 146-200. — I.-H. Dalmais, *Les liturgies d'Orient*, Paris, 1959.

Consulter l'importante bibliographie sur le *Rite éthiopien* recueillie dans A. Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e éd., Chevetogne, 1953, p. 252-256.

7. **Littérature mariale.** — On sait que la doctrine mariale des éthiopiens est toute proche de la doctrine catholique, à part certaines exagérations populaires. L'Immaculée Conception, la maternité divine, l'assomption, la royauté de Marie, la médiation corédemptrice sont très nettement affirmées. Nous renvoyons à l'excellent article de G. Nollet, qui donne un choix abondant de textes.

1° Nous ne pouvons passer sous silence, en raison de ses origines, de la place qu'il occupe dans la littérature et la liturgie éthiopiennes, le *Livre des miracles de Marie (Ta'amra Māryām)*, objet d'une étude de l'éthiopisant E. Cerulli. Ce livre d'origine française, est un florilège des miracles accomplis par l'intercession de Marie à l'occasion du mal des ardents (1128-1129). Il chemina à travers l'Europe, s'enrichit de récits merveilleux nés auprès des sanctuaires marials d'Espagne, d'Italie et d'ailleurs. Par l'intermédiaire des croisés, il passa en Palestine. Traduit en arabe au 13e siècle, il gagna l'Égypte et l'Éthiopie, où le roi Dawit Ier (1382-1441) le fit traduire en guèze : les récits d'origine européenne furent remaniés par les traducteurs qui ajoutèrent des traditions locales et des passages d'œuvres éthiopiennes perdues par ailleurs. Zara Yaqob † 1468, en ayant ordonné la lecture à l'office, l'uniformité des récits s'imposait. Au milieu du 17e siècle se constitua la collection canonique des trente-trois récits. Les manuscrits postérieurs n'en continuèrent pas moins à donner les autres récits miraculeux à la suite de la collection canonique. Ces relations éthiopiennes, très vivantes, rédigées peu après les événements, renseignent sur les prodiges accomplis, sur la vie religieuse, ses manifestations, ses tendances, et baignent dans un climat de foi profonde.

2° *Hymnologie mariale.* — La dévotion mariale, qui demeure une des plus grandes gloires de l'Église éthiopienne et lui a permis de résister à l'Islam et au protestantisme, a donné naissance à une poésie affective admirable; les œuvres poétiques éthiopiennes les plus remarquables sont consacrées à la glorification de Marie. Dans l'abondance des textes, rappelons, pour leur valeur et leur importance liturgique, en plus des anaphores mariales : 1) le *Weddasé Maryam (Louanges de Marie)*, attribué à saint Éphrem † 373 ou à Siméon de Gechir (6e siècle) (traduction éthiopienne de l'arabe, lequel est traduit du copte); ce sont des louanges pour les sept jours de la semaine. Le livre jouit d'une grande faveur et inspira nombre d'œuvres poétiques; il est récité avec le psautier; 2) l'*Arganona Maryam (Harpe de Marie)*, composé par un moine en 1440, est un pané-

gyrique de la Vierge, sous forme de paraphrase scripturaire, pour chaque jour de la semaine; 3) le *Mashafa Kidana Merhat (Livre du pacte de la miséricorde)*, écrit en prose rimée par un moine du couvent du lac Tsana sous Naod (1494-1508), rappelle les nombreux miracles accomplis par Marie en faveur de l'Éthiopie et de ses rois depuis la période d'Axoum; 4) le très lyrique *Anqatsa Berhan (Porte de la lumière)*; 5) le *Laha Maryam*, ou lamentations qui se chantent le vendredi saint, est encore utilisé avec le *Weddasé Maryam* dans l'office divin; 6) certains *Malkée*. Les *Malkée* (effigie, image) sont des poèmes de strophes de cinq vers, comportant chacune une invocation aux membres et aux organes du corps pour exalter les vertus et les mérites dont ils sont les instruments. Des *Malkée* honorent la Vierge, les saints ou tout héros dont on raconte la vie. Les *Salam*, en une ou plusieurs strophes, les *saluent* avec lyrisme.

E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo Latino*, Rome, 1943; *Storia..*, p. 105-131. — A. Grohmann, *Aethiopische Marienhymnen*, Leipzig, 1919. — K. Fries, *Weddase Maryam. Ein äthiopischer Lobgesang an Maria*, Upsala-Leipzig, 1892. — I. Guidi, *Weddase Maryam, Veddase wa-Genay*, Rome, 1900. — S. Grébaut, *Manuscrits éthiopiens appartenant à M. N. Bergey (Weddase Maryam* et *Weddase wa-Genay)*, ROC, t. 22, 1920, p. 426-442. — Traduction anglaise du *Weddase Maryam*, dans E. A. W. Budge, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*, Oxford, 1933, p. 279-296. — Cf C. Conti Rossini, *Il Convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine*, RRAL, 5e série, t. 19, 1910, p. 581-621; édition de laudes à la Vierge. — Le *Weddase Maryam* a été édité en amharique à Addis Abeba en 1923. — Éd. et traduction latine de l'*Arganona Maryam*, Leipzig, 1922; trad. allemande par S. Euringer, dans *Oriens christianus*, t. 24-28, 1927-1931; une traduction néerlandaise, d'après l'allemande, parut à Bois-le-Duc en 1951. — Voir aussi les *Litanies adressées à Jésus-Christ par l'entremise de Marie*, éd. et trad. française par S. Grébaut, dans *Aethiopica*, t. 3, 1935, p. 145-153.

F. S. Mueller, *Die unbefleckte Empfängnis der hl. Jungfrau im Bekenntnisse der koptischen und äthiopischen Kirche*, dans *Orientalia christiana*, t. 35, 1934, p. 157-192. — S. Euringer, *Das Hohelied des Bundes der Erbarmung*, dans *Oriens christianus*, t. 35, 1938, p. 71-107, 192-213; t. 36, 1939, p. 68-73. — G. Nollet, *Le culte de Marie en Éthiopie*, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 363-413. — Gabré Jasús Hailú, *Ex literatura aethiopica de Maria coredemptrice mundi : de facto coredemptionis*, dans *Marianum*, t. 14, 1952, p. 384-412; « *Pactum misericordiae* » *secundum literaturam aethiopicam*, t. 15, 1953, p. 46-55. — G. Lanczkowski, *Zur äthiopischen Madonnenverehrung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 66, 1954-1955, p. 25-38. — P. Tzadua, *Maria nélla Messa in rito alessandro-etiopico*, dans *Marianum*, t. 16, 1954, p. 362-373. — C. Hayoz, *Portrait de Marie. Complainte de la Vierge. Deux poésies mariales éthiopiennes inédites*, Fribourg, Suisse, 1956. — E. Cerulli, *La festa etiopica del Patto di Misericordia e le sue fonti nel greco Liber de Transitu e nel racconto latino dei Cinque Dolori di Maria*, dans *Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati*, Rome, 1957, p. 53-71. — Mario da Abiy-Addi, *Il culto mariano nella Chiesa Etiopica*, dans *Marianum*, t. 19, 1957, p. 254-265. — J. Stephan, *Einige Mariensymbole des alten Testaments in der äthiopischen Liturgie*, Cité du Vatican, 1957. — M.-A. van den Oudenrijn, *De cultu Beatae Mariae Virginis apud Aethiopes*, dans *Angelicum*, t. 37, 1960, p. 3-18; *Ein äthiopisches Stabat Mater*, dans *Atti..*, 1960, p 297-322.

M. Chaîne, *Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe*, ROC, t. 18, 1913, p. 183-203, 337-357. — Bibliographie sur les *Malkée* dans J. Simon, *Orientalia*, t. 10, 1941, p. 307-308.

Conclusion. — *Vicissitudes du christianisme* — Les relations, d'abord pacifiques entre l'Éthiopie et l'Islam naissant, se détériorèrent et aboutirent à une lutte ouverte au moment où une puissance éthiopienne musulmane devenait rivale de l'empire chrétien. Cette lutte se poursuivit pendant des siècles. Des rois d'Éthiopie firent enfin appel à Rome.

Un goupe d'éthiopiens se présenta au concile de Florence (1441), venant de Jérusalem (lettre de présentation de Nicodème, supérieur de la communauté éthiopienne de Jérusalem). Le pape Eugène IV signa un décret d'union avec les coptes (1442). En 1450, tout décret était rejeté par l'Église d'Alexandrie, dont dépendait l'Église éthiopienne. En 1520, arrivait en Éthiopie François Alvarez, chapelain d'une mission diplomatique du Portugal auprès de l'Éthiopie. Le Portugal s'engageait à fournir des armes au pays fabuleux du Prêtre Jean et l'Éthiopie acceptait des missionnaires qui travailleraient à la réunion. En 1525, le musulman Grân s'empare d'une grande partie du pays, brûle églises et Livres saints, torture nombre de chrétiens. L'empereur fait appel au pape. Les portugais, commandés par Christophe de Gama (fils de Vasco), aident les éthiopiens, qui obligent les musulmans à se replier. Le roi Claude, une fois délivré de Grân, adopte une attitude prudente à l'égard des catholiques. En 1555, la mission envoyée par saint Ignace de Loyola arrivait en Éthiopie avec André Oviedo pour supérieur. Les jésuites font preuve d'une prodigieuse activité soit dans le ministère apostolique et leurs savantes discussions avec les théologiens éthiopiens, soit pour promouvoir le progrès culturel du pays. Le Père Paez obtient, en 1607, la conversion du roi Susenyos (1606-1632) et l'union avec l'Église universelle est proclamée. Le patriarche Alphonse Mendez, par des mesures sévères, justifiées, du moins en partie, par la nécessité de développer l'union, se trouve débordé par un fort mouvement d'opposition. A la mort de Susenyos, en 1632, son fils Fasiladas chasse le clergé catholique et ferme le pays aux occidentaux.

Au milieu du 19e siècle reprit l'évangélisation catholique, où s'illustrèrent deux missionnaires italiens, un lazariste, le futur bienheureux Justin de Jacobis, un capucin, le futur cardinal Guillaume Massaia. Jacobis comprit la nécessité d'un clergé indigène de rite oriental. De son côté, Massaia, de rite latin, exerçait son zèle en Éthiopie du sud et auprès des Gallas. L'action peu spectaculaire des deux missionnaires fut heureuse et durable. En 1930, était sacré le premier évêque de rite éthiopien, tandis que le culte du bienheureux Gabra Mikael † 1855 venait d'être approuvé (1927).

Le pays, dont l'étendue dépasse un million de kilomètres carrés et la population atteint 16 millions d'habitants, possède aujourd'hui quatre évêques catholiques, soit deux exarques éthiopiens et deux évêques missionnaires. Le clergé éthiopien compte une soixantaine de prêtres. Ils sont aidés par des religieux capucins, jésuites, lazaristes, et par des religieuses (sœurs de Saint-Vincent de Paul, Franciscaines, Filles de Marie). Depuis 1957, les relations diplomatiques avec le Saint-Siège ont été renouées.

E. Cerulli, *L'Etiopia del secolo* XV *in nuovi documenti storici*, dans *Africa Italiana*, t. 5, 1933, p. 57-112; *Eugenio* IV *e gli Etiopi al Concilio di Firenze nel 1441*, RRAL, 6e série, t. 9, 1933, p. 347-368. — G. Hofmann, *Kopten und Aethiopien auf dem Konzil von Florenz*, OCP 8, 1942, p. 5-39. — I. Ortiz de Urbina, *L'Etiopia e la Santa Sede nel secolo XVI*, dans *Civiltà Cattolica*, 1934, t. 4, p. 382-398. — A. Brou, *Saint Ignace et la mission d'Éthiopie (1545-1556)*, dans *Revue de l'histoire des*

missions, t. 13, 1936, p. 341-356. — M. Chaîne, *Le patriarche Jean Bermudez d'Éthiopie (1540-1570)*, ROC, t. 14, 1909, p. 321-329. — A. Figus, *Etiopia e Roma sotto Urbano* VIII (*1623-1644*), Dissert., Institut oriental, Rome, 1942. — Th. Somigli de S. Detole, *Etiopia Francescana nei documenti dei secoli* XVII *e* XVIII, t. 1 en 2 vol., Quaracchi, 1928.

M. Chaîne, *Un monastère éthiopien à Rome au* XV^e^ *et* XVI^e^ *siècle, San Stefano dei Mori*, dans *Mélanges de l'Université de Beyrouth*, t. 5, fasc. 1, 1911, p. 1-36. — Mauro da Leonissa, *S. Stefano Maggiore degli Abissini e relazioni romano-etiopiche*, Cité du Vatican, 1929. — R. Lefèvre, *Roma e la comunità etiopica di Cipro nei secoli* XV *e* XVI, RSE, t. 1, 1941, p. 71-86. — E. Cerulli, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, 2 vol., Rome, 1943-1947. — R. Lefèvre, *Riflessi etiopici nella cultura europea del Medioevo e del Rinascimento*, dans *Annali Lateranensi*, t. 8, 1944, p. 9-89; t. 9, 1945, p. 331-444; t. 11, 1947, p. 255-342.

G. Massaia, *I miei trentacinque anni di Missione nell'Alta Etiopia*, 12 vol., Rome-Milan, 1885-1891. — P. Streit et R. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. 15-20 *Afrikanische Missionsliteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1951-1954, relations du Saint-Siège avec l'Éthiopie de 1053 à 1940, et bibliographie générale du catholicisme en Éthiopie.

Bibliographie générale. — C. Beccari, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo* XVI *ad* XIX, 15 vol., Rome, 1903-1917, a réuni des documents indispensables. — Des ouvrages anciens publiés sur l'Éthiopie, il faut retenir J. Ludolf, *Historia aethiopica*, Francfort-sur-le-Main, 1681; *Commentarius ad suam historiam aethiopicam*, 1691.

I. Guidi, art *Abyssinie*, DHGE, t. 1, 1909, col. 210-227. — E. Coulbeaux, art. *Éthiopie*, DTC, t. 5, 1913, col. 922-969. — H. Leclercq, art. *Éthiopie*, DACL, t. 5, 1922, col. 584-624. — M. Chaîne, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris, 1925. — E. A. Wallis Budge, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*, 2 vol., Londres, 1928. — H. M. Hyatt, *The Church of Abyssinia*, Londres, 1928. — J.-B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, 3 vol., Paris, 1929. — I. Guidi, art. *Etiopia*, dans *Enciclopedia Italiana*, 1935, t. 14, 1932, p. 459-485. — *Etiopia religiosa*, dans *La Civiltà cattolica*, 1935, vol. 4, p. 89-105; *Il cristianesimo degli Abissini*, p. 366-377, 478-487. — M. Perham, *The government of Ethiopia*, ch. 7 The Church, Londres, 1948, p. 101-137. — E. Cerulli, etc, art. *Etiopia*, dans *Enciclopedia Cattolica*, t. 5, 1950, col. 683-707. — E. Cerulli, B. Velat, etc, art. *Aethiopien*, LTK, t. 1, 1957, col. 998-1007. — Revue *Grands lacs*, n. 190, Namur, 1957, *Éthiopie*, par J. Doresse, Y. Champailler et B. Velat (*Le christianisme en Éthiopie*, p. 25-48). — J. Doresse, *L'empire du Prêtre-Jean*. 1. *L'Éthiopie antique*, 2. *L'Éthiopie médiévale*, Paris, 1957. — Art. *Aethiopien*, dans *Lexikon der Marienkunde*, t. 1, Ratisbonne, 1957, col. 56-63. — G. Lanczkowski, *Aethiopia*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 1, Munster, 1958, p. 134-153. — Art. COPTE, DS, t. 2, col. 2266-2278; art. ÉGYPTE CHRÉTIENNE, t. 4, col. 532-548.

Abréviations principales : ROC = *Revue de l'Orient chrétien*, Paris; RRAL (MRAL, RAL) = *Rendiconti* (ou *Memorie*) *della (Reale) Accademia dei Lincei*, Rome; RSE = *Rassegna di Studi Etiopici*, Rome; RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Rome; ZAVG = *Zeitschrift für Assyriologie und verwändte Gebiete*, Leipzig; ZDMG = *Zeitschrift für deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig. — *Atti..*, 1960 = *Atti del convegno internazionale di studi etiopici* (1959), Rome, Accademia dei Lincei, Rome, 1960.

Nous exprimons toute notre gratitude à son Excellence Monsieur Enrico CERULLI pour sa bienveillante collaboration.

Bernard VELAT.

1. ÉTIENNE (saint), premier martyr, † vers 35. — 1. *Renseignements biographiques.* — 2. *Personnalité spirituelle.* — 3. *Tradition.*

1. Renseignements biographiques. — Il est impossible de parler d'une « vie » d'Étienne, premier martyr. A peine entrevoyons-nous son action à travers les récits des *Actes*, notre unique source de renseignements authentiques. Les traits les mieux dessinés de sa personnalité sont ceux qui ressortent des circonstances du dernier témoignage qu'il rendit à Jésus, avant de mourir sous les pierres de ceux qui jugeaient blasphématoires l'audace et la liberté de sa parole.

On peut d'abord croire qu'Étienne s'était déjà imposé à l'attention de la communauté chrétienne de Jérusalem lorsqu'il fut préposé, avec six autres responsables, au « service » *(diakonia)* de bienfaisance par lequel la générosité commune s'efforçait de subvenir quotidiennement aux nécessités des « disciples » les plus démunis, en particulier, à celles des veuves.

La première qualité requise du collège des Sept avait été celle d'une « bonne réputation » (6, 3). L'office était en lui-même délicat, et il importait, non seulement que les plaintes antérieures fussent apaisées (6, 1), mais encore que l'équité des soins fût en quelque sorte par avance garantie. Ainsi ramènerait-on la confiance entre les « assemblées » et les groupes.

Il est malheureusement plus difficile de se rendre compte de la portée exacte d'une seconde notation du récit : les intendants de la bienfaisance chrétienne devaient avoir déjà donné des signes que l' « Esprit » était avec eux, et, en conséquence, leur « sagesse » ne devait pas être prise en défaut (6, 3). Sans qu'on puisse l'affirmer avec une entière certitude, il est probable, néanmoins, d'après les indications que Luc a rassemblées autour d'Étienne, que cette condition était motivée par les requêtes très particulières des relations avec « ceux du dehors ».

Les préposés au « service » de distribution se trouvaient, en effet, mis en évidence par leur fonction même. A l'intérieur, ils avaient besoin de l'élan qui devait leur permettre de s'acquitter de leur tâche avec désintéressement et efficacité. Mais, à l'extérieur, ils avaient surtout besoin d'un certain prestige et d'une très ferme « sagesse ». Car l'étroite fusion sociale de « ceux qui avaient cru » dans la masse complexe du judaïsme de la Ville sainte ne pouvait pas ne pas les mettre chaque jour dans l'obligation de rendre compte sur le champ du particularisme de certaines de leurs attitudes et de certains de leurs usages. Il était nécessaire qu'ils fussent alors en mesure de s'expliquer. D'elle-même, une véritable fonction de la « parole » s'ajoutait ainsi au « service » de la bienfaisance.

C'est dans cette perspective, semble-t-il, qu'il faut comprendre l'action d'Étienne. Quoi que les interprètes aient pu suggérer, Luc ne dit nulle part, et il n'insinue même pas, qu'Étienne se soit livré à la « prédication » *(kérugma)*, proclamation de la « bonne nouvelle » du royaume en Jésus, Christ et Seigneur. Tout ce qu'il indique et laisse entendre, c'est qu'Étienne se trouva couramment engagé, par son « service », dans des « discussions » (comparer 9, 29, à propos de Paul) qui le mirent aux prises, en particulier, avec « des gens de la synagogue dite des affranchis, des cyrénéens, des alexandrins, et d'autres de Cilicie et d'Asie » (6, 9). Sa « prédication » demeure une pure et simple suggestion de la part des interprètes du récit des *Actes*, et spécialement il n'est pas permis de voir dans le discours que Luc met sur les lèvres d'Étienne à l'occasion de sa comparution devant le Sanhédrin un exemple de sa parole ordinaire, qui devait être, en réalité, d'un tout autre style (6, 13-15). Tout ce qu'il est raisonnable de croire, c'est que la défense d'Étienne en cette circons-

tance particulière représentait la ligne générale de sa pensée, ou, si l'on veut, quelques-unes de ses justifications profondes, implicites et explicites.

2. **Personnalité spirituelle.** — C'est dans cette voie, au surplus, qu'on a chance d'apercevoir les traits distinctifs de sa physionomie spirituelle. « Apercevoir », car l'ambition doit être ici modeste. Qu'avons-nous, en effet, pour en juger? Une apologie qui peut tenir en deux ou trois pages, et qui, du reste, dans la pensée de l'auteur des *Actes*, ne prétendait certes pas à l'exactitude sténographique. Cette pénurie documentaire a de quoi faire hésiter. Un homme ne s'enferme pas dans un geste, si beau qu'il soit, ni non plus en deux ou trois paroles, si décisives qu'on les suppose.

Il est vrai que certains, encore récemment, ont voulu tourner en partie la difficulté. Ils ont en effet pensé rejoindre le véritable Étienne par la voie indirecte de son appartenance au « courant helléniste ». Admettons qu'une telle appartenance soit assurée. Avec quoi allons-nous donner corps à l'« hellénisme » d'Étienne? Il est clair dès l'abord que la reconstitution sera à peu près entièrement hypothétique. Dès lors, quels seront les gains vraiment dignes de considération? Si l'on est décidé à ne pas se laisser prendre à son propre jeu, on s'en tiendra au minimum et l'on reviendra, pour finir, au texte de Luc.

Nous ne possédons, au fond, qu'une seule donnée solide sur l'orientation et la pensée d'Étienne, en dehors de ce que celui-ci devait partager avec l'ensemble de la communauté chrétienne de Jérusalem et avec la masse du judaïsme de l'époque et du milieu. Encore faut-il reconnaître que cette unique donnée demeure vague. Il est cependant raisonnable d'inférer du chef d'accusation mis en avant par ses adversaires qu'Étienne tirait de sa foi en Jésus des conséquences assez neuves et assez audacieuses quant à la permanence du culte du temple et quant à l'avenir de l'héritage mosaïque. « Nous l'avons entendu dire, déclarèrent les témoins, que Jésus, ce nazaréen, détruira ce lieu-ci et changera les usages que Moïse nous a légués » (6, 14). L'affirmation est globale, massive. C'est une accusation. On peut penser qu'à ce titre elle force les faits plutôt qu'elle ne les atténue. Il est remarquable, cependant, que, dans sa défense, telle que la tradition du récit des *Actes* l'avait reconstituée, Étienne ne tente ni de rejeter l'allégation des témoins, ni même d'introduire des nuances dans l'interprétation des faits supposés par eux. C'est donc que l'accusation correspondait, en substance, à l'orientation générale de sa pensée et de son action.

Cela suffit-il pour faire d'Étienne, comme on l'a parfois écrit, le « maître » de Paul? Ce serait sans doute dépasser la réalité des faits. Car Paul lui-même n'a pas commencé par s'en prendre au temple, aussi lointain pour lui que pour la plupart de ses auditeurs des synagogues de la dispersion, et son premier mouvement n'a pas été non plus de mettre en cause la loi de Moïse. Son attitude, à cet égard, semble plutôt s'être précisée de façon autonome, sous la double pression de son expérience apostolique et de sa réflexion personnelle. En revanche, il n'est que juste de souligner le parallélisme des orientations fondamentales.

Dans la personnalité et dans l'action d'Étienne, il n'est pas douteux, en effet, que le narrateur des *Actes* a recherché les origines, et déjà la préfiguration des caractères distinctifs, de la communauté chrétienne d'Antioche (11, 19-26). Chez l' « helléniste » de la Ville sainte, Luc semble avoir vu avant tout le germe spirituel de l'élan qui devait, suivant le dessein de Dieu, emporter bientôt l'évangile au delà des frontières de la nation. L'un des premiers à coup sûr, le premier peut-être parmi les disciples, Étienne avait accepté les nécessaires affranchissements : « Le Très-Haut, rappelait-il, n'habite pas dans des demeures faites de main d'homme », et ceux qui ont reçu la loi sans pouvoir l'observer sont particulièrement mal venus de prétendre en faire la condition indispensable de l'espoir en Dieu (7, 48, et implicitement, 7, 53). Ayant eu la lucidité de voir ces choses et la sincérité de les admettre, Étienne a trouvé aussi dans sa foi en Jésus le courage de les dire. Ce courage lui coûta la vie : une vie qu'il donna sans colère et sans amertume, dans la douceur et le pardon, à l'exemple de celui dont il s'était fait le témoin (7, 60).

C'est tout cela, et non seulement sa mort, qui a fait d'Étienne le « premier martyr » : « témoin » lucide et audacieux, « témoin » de l'avenir comme du passé, « témoin » des justes continuités et des nécessaires affranchissements.

Du point de vue où nous nous plaçons ici, la principale référence demeure le récit de Luc, *Actes* 6-7, au sujet duquel on pourra consulter les commentaires classiques : E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, coll. Études bibliques, Paris, 1926; K. Lake et H. L. Cadbury, *The beginnings of christianity*, 1e p., *The Acts of the Apostles*, t. 4 *Translation and commentary*, Londres, 1933. Parmi les publications récentes, on retiendra spécialement pour leurs suggestions : A. F. J. Klijn, *Stephen's Speech — Acts* VII. 2-53, dans *New Testament Studies*, t. 4, 1957, p. 25-31. — O. Cullmann, *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*, *ibidem*, t. 5, 1959, p. 157-173, surtout 161-164. — M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958.

3. **Saint Étienne dans la tradition.** — Vers la fin du 4e siècle ou au début du 5e, la légende s'est emparée de la figure d'Étienne, truffant à son habitude les rares données de la tradition d'une multitude de détails fantaisistes. Voir H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem*, t. 2 *Jérusalem nouvelle*, vol. 2, ch. 29 : *Le sanctuaire de la lapidation de saint Étienne*, Paris, 1926, p. 743-765; F.-M. Abel, *Étienne (Saint)*, DBS, t. 2, 1934, col. 1132-1146; H. Leclercq, *Étienne (Martyre et sépulture de saint)*, DACL, t. 5, col. 624-671.

Outre les références données à l'art. Charité (DS, t. 2, col. 568), on peut retenir parmi les principaux commentaires et les homélies sur saint Étienne :

1) *Commentaires des Actes.* — S. Jean Chrysostome, *In Acta Apostolorum* 18, PG 60, 141-142, 146. — S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta in Acta Apostolorum*, PG 74, 765-766. — Oecumenius, *In Acta Apostolorum* 8, PG 118, 125-132, 149-156.

2) *Sermons, homélies et traités.* — Tertullien, *De patientia* 14, PL 1, 1270. — S. Augustin, *Sermo* 49, 10-11, PL 38, 325-326; *Sermones* 314-319, PL 38, 1425-1442. — Pseudo-Augustin, *Sermones* 210-217, PL 39, 2137-2149. — S. Maxime de Turin, *Homélie* 64, PL 57, 379-384. — S. Fulgence de Ruspe, *Sermo* 3, PL 65, 729-732. — S. Pierre Chrysologue, *Sermo* 154, PL 52, 608. — Raoul l'ardent, *Homélie* 3, PL 155, 1308-1313. — Pseudo-Hildeberg du Mans, *Sermo* 78, PL 171, 715-720 = Pierre Lombard; 79, 720-723 = Geoffroy Babion. — Pierre Abélard, *Sermo* 32, PL 178, 573-582. — Nicolas de Clairvaux, *Sermo*, PL 184,

845-850 (PL 144, 853-857, faussement attribué à Pierre Damien). — Adam Scot, *Sermones* 29-32, PL 198, 265-299.

On trouvera d'abondantes bibliographies dans DACL, DBS. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 571-574. — *Enciclopedia Cattolica*, t. 11, 1953, col. 1298-1304. — *Vies des Saints et des Bienheureux*, par les bénédictins de Paris, t. 12, 1956, p. 687-702.

Pour les anciennes *Vitae*, les inventions, translations et miracles, voir *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 2, Bruxelles, 1900-1901, n. 7848-7895; supplément, 1911, p. 283; *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., t. 2, Bruxelles, 1957, n. 1648x-1665h; et *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910, n. 1086-1097. — Divers textes patristiques ont été rassemblés dans PL 41, 805-854. L'*Epistola Luciani* a fait l'objet d'une édition critique : S. Vanderlinden, *Revelatio S. Stephani* (*BHL* 7850-6), dans *Revue des études byzantines*, t. 4, 1946, p. 178-217; cf J. Martin, *Die Revelatio S. Stephani und Verwandtes*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958, p. 419-433. Voir aussi art. Évode, DS, t. 4, col. 1789.

On se reportera à ce qui a déjà été dit d'Étienne dans les articles Diaconat (DS, t. 3, col. 799-802) et (amour des) Ennemis (t. 4, col. 761).

Jean-Paul Audet.

2. ÉTIENNE D'ADOAIN, capucin, 1808-1880. — François Marcuello y Zabalza, né le 11 octobre 1808, à Adoain en Navarre, entra chez les capucins en 1828 et fut ordonné prêtre en 1832. Obligé de quitter l'Espagne en raison de la persécution en 1835, il exerça son ministère en Italie de 1839 à 1842, puis dans les missions du Vénézuela. En 1849, il fut envoyé à Cuba; apôtre de l'île, il collabora avec saint Antoine Claret jusqu'en 1856. Il passa ensuite au Guatémala, d'où il est exilé le 7 juin 1872; il rentre en Europe en 1873. Toute sa vie, il se distingue par ses initiatives apostoliques, il supporte persécutions et emprisonnements, il obtient une efficacité sociale et religieuse merveilleuse. A partir de 1877, il se voue à l'apostolat en plusieurs provinces d'Espagne et favorise la restauration des capucins. Une réputation de sainteté l'accompagnait partout, que confirmaient ses vertus et ses œuvres extraordinaires. Resplendissait en lui la spiritualité franciscaine. Il ne se préoccupait que du salut des âmes et il montra une force héroïque dans les épreuves. Il mourut le 7 octobre 1880, laissant quelques lettres et quelques sermons manuscrits. Le procès de béatification fut commencé en 1924; les écrits sont approuvés, le décret *de non cultu* promulgué et le procès apostolique introduit (1960).

Ildefonse de Ciáurriz, *Vida del siervo de Dios P. Fr. Esteban de Adoain*, Barcelone, 1913. — *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 57, 1941, p. 35; t. 76, 1960, p. 179. — Gumersindo de Estella, *Historia y empresas apostólicas del siervo de Dios P. Esteban de Adoain*, Pampelune, 1944. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1630-1631.

Melchior de Pobladura.

3. ÉTIENNE AGAZZARI (bienheureux), chanoine régulier du Saint-Sauveur, 1354-1433. Voir DS, t. 2, col. 471-472.

4. ÉTIENNE BAR SOUDAÏLÎ (ou Ṣoudaïlê), † vers 543. — 1. *Vie et activité littéraire.* — 2. *Le Livre de Hiérothée.* — 3. *Place du Livre de Hiérothée dans l'histoire de la spiritualité.*

1. **Vie et activité littéraire.** — Sur Étienne Bar Ṣoudaïlî, célèbre écrivain mystique syrien hétérodoxe, nous sommes renseignés principalement par une lettre que Philoxène, évêque de Mabboug, envoya, vers 512-515, à deux prêtres d'Édesse, Abraham et Oreste, pour les mettre en garde contre les erreurs qu'il propageait. Cette lettre a été éditée par A. L. Frothingham (cité *infra*, p. 28-48). D'autres écrivains syriaques nous fournissent des renseignements complémentaires. Originaire d'Édesse, devenu moine, il s'attacha un certain temps à un personnage, fauteur d'hérésie, que Philoxène appelle Jean l'égyptien. Ce détail ne suffit pas pour que l'on puisse affirmer, comme on le fait communément à la suite de Frothingham, qu'Étienne fit pendant sa jeunesse un séjour en Égypte. Ce Jean pourrait être l'hérétique Jean d'Apamée, qui avait séjourné à Alexandrie et dont les idées, fortement influencées par les systèmes gnostiques et connues de nous surtout grâce à Théodore Bar Kônî, furent précisément combattues par Philoxène (cf *Chronique* de Michel le syrien, IX, 30). Il était sans doute jeune encore, quand Jacques de Saroug † 521 lui envoya une lettre qui nous a été conservée (Frothingham, p. 10-27) et dans laquelle, tout en louant son zèle et sa piété, il le blâmait pour les opinions qu'il avait exprimées concernant la durée limitée des châtiments infernaux et des récompenses célestes.

Devenu suspect d'hérésie, Étienne dut quitter son pays. Sur ce départ la *Chronique* de Michel le syrien (éd. J.-B. Chabot, t. 2, Paris, 1901, p. 249-250) rapporte quelques détails assez romanesques. Étienne serait allé trouver Philoxène « pour le séduire et lui faire dire, comme lui, qu'il y aurait un terme au châtiment », que les peines, comme aussi les récompenses, ne dureraient qu'un temps, après quoi justes et pécheurs seraient confondus, selon la parole de Paul, « afin que Dieu soit tout en tous » (1 *Cor.* 15, 28). Philoxène lui ayant dit que c'était là l'hérésie pour laquelle Origène avait été condamné, « il prit ses livres pendant la nuit et s'enfuit en Palestine ». C'est là qu'il se trouve, depuis quelque temps, exactement « dans la région de Jérusalem », quand Philoxène écrit à Abraham et Oreste. La venue d'Étienne dans la région de Jérusalem est sans doute à mettre en rapport avec la présence de moines origénistes, attestée dès ce moment-là. C'est, en effet, vers cette date, en 514, qu'éclate à la Nouvelle Laure le premier incident provoqué par la présence de tels moines (cf Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas*, éd. E. Schwartz, TU 49, 2, Leipzig, 1939, p. 124-125), dont les activités allaient profondément troubler les monastères de Palestine jusqu'à la condamnation officielle de l'origénisme au concile œcuménique de 553.

On ne sait jusqu'à quel moment Étienne resta en Palestine. Il serait retourné à Édesse, s'il faut en croire Barhébraeus qui, dans son *Histoire ecclésiastique* (éd. Abbeloos et Lamy, t. 1, Louvain, 1872, col. 221), le fait vivre dans cette ville au temps où Serge était patriarche d'Antioche, soit en 541-543. Il est sans doute mort peu après cette date.

Éloigné d'Édesse, Étienne n'avait pas renoncé à y répandre ses idées. C'est après avoir appris qu'il venait d'y faire apporter secrètement des livres composés par lui que Philoxène écrivit à Abraham et Oreste. D'après Philoxène, Étienne professait une sorte de panthéisme eschatologique, affirmant que tout doit devenir un jour identique à Dieu. Aussi bien, aurait-il affirmé, « tout est une seule nature avec Dieu ». Des gens avaient rapporté à Philoxène qu'entrant un jour dans la cellule d'Étienne, ils avaient lu cette inscription tracée sur le mur : « Toute nature est connaturelle de l'Essence (divine) »; à la suite de leur indignation et des protestations des moines du voisinage, Étienne

l'avait effacée, mais, ajoute Philoxène, « pour l'introduire à couvert dans ses livres ». Si toutes les créatures étaient appelées à devenir une seule substance avec Dieu, dès lors le baptême, les autres sacrements, les labeurs de la vie ascétique perdaient toute raison d'être, un même sort étant promis, en définitive, aux païens et aux chrétiens, aux impies et aux saints. Et si les hommes pouvaient devenir consubstantiels avec l'Essence divine, l'incarnation elle-même était superflue.

Précisant les idées d'Étienne en matière d'eschatologie, Philoxène lui reprochait d'avoir adopté les idées millénaristes juives, en plaçant après la résurrection deux rétributions successives, qu'il appelait, l'une le « repos » (ou « liberté »), l'autre la « perfection » (ou « divinité »). Cette conception reposait sur une interprétation mystique des jours de la semaine, ce monde-ci étant le vendredi ou sixième jour, le « repos » étant le samedi ou sabbat, la consommation enfin étant le dimanche, premier et huitième jour de la semaine, ou encore « troisième jour », par rapport à « aujourd'hui » et à « demain », selon les termes pris à *Luc* 13, 32. Dans la période de « repos », les justes jouiraient des récompenses promises et les impies subiraient le châtiment de leurs fautes, de telle sorte que le Christ finisse par être « tout en tous », après quoi viendrait la consommation, l'éternité, où « Dieu (et non plus seulement le Christ) serait tout en tous », où toutes les créatures, les démons eux-mêmes, ne seraient qu'une substance avec lui et où cesserait toute distinction, au point que la distinction même des trois Personnes divines serait abolie.

La pensée d'Étienne, telle qu'elle est présentée par Philoxène, a subi, de toute évidence, l'influence d'Évagre le pontique. Philoxène note que c'est au « moine Évagre » qu'Étienne a emprunté sa conception du « mouvement » (*methzî'ânûthâ* = κίνησις). Le « mouvement » est, selon Évagre, l'acte par lequel les êtres raisonnables se sont détournés de l'Unité, à la suite de quoi, ayant reçu dans leur chute des mondes et des corps divers, ils doivent s'astreindre à la *praktikè*, laquelle se situe pour l'homme au « sixième jour », c'est-à-dire dans ce monde-ci. Le symbolisme des trois jours et l'eschatologie d'Étienne, en deux étapes, viennent d'Évagre, réserve faite des nettes précautions prises par ce dernier vis-à-vis du panthéisme. Les textes scripturaires invoqués à l'appui de cette eschatologie sont ceux-là mêmes qu'invoquait Évagre, notamment *Luc* 13, 32 et 1 *Cor.* 15, 28.

Quelle fut l'activité littéraire d'Étienne Bar Ṣoudaïlî et que nous en est-il resté? Philoxène dit avoir lu de lui un commentaire sur quelques psaumes, lecture à la suite de laquelle il lui aurait écrit (Frothingham, p. 46). Il mentionne, en outre, à plusieurs reprises, des lettres, livres et traités composés par Étienne, notamment ceux que ce dernier avait fait parvenir à Abraham et à Oreste. Des fruits de cette activité littéraire rien ne nous est parvenu sous le nom d'Étienne. Mais c'est à ce dernier qu'il faut attribuer un ouvrage important qui nous a été conservé, en syriaque, sous le titre de *Livre de Hiérothée*.

Barhébraeus, en effet, au 13e siècle, assurait que ce livre avait été composé par Étienne (*Candélabre du Sanctuaire* IV, passage cité par Frothingham, p. 63; le texte a été réédité par F. Nau, d'après un autre manuscrit, PO 13, 1916, p. 263). Cette opinion, loin de lui être personnelle, Barhébraeus l'avait trouvée formulée dans un auteur du 8e siècle, Cyriaque, patriarche d'Antioche (Barhébraeus, *Nomocanon* VII, 9, texte dans Frothingham, p. 65). Tel était aussi l'avis de Jean, évêque de Dara (8e-9e siècle), dans son *Traité sur la résurrection des corps* IV, 21 (cf Frothingham, p. 66). L'attribution du *Livre de Hiérothée* à Étienne, qui repose sur une tradition ancienne et bien attestée, peut être considérée comme certaine, malgré les arguments, mal fondés, que V. Ryssel a cherché à faire valoir contre elle (*Das « Buch des Hierotheos »*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 10, 1889, p. 156-158). Elle est confirmée, en outre, par les affinités étroites qui existent entre la doctrine d'Étienne telle qu'elle nous est connue par Philoxène et celle exposée dans le *Livre de Hiérothée*.

2. **Le Livre de Hiérothée.** — Édité avec traduction anglaise par F. S. Marsh, en 1927, l'ouvrage, dont le titre complet, tel qu'il nous a été transmis par le patriarche Théodose (cf *infra*), est « De saint Hiérothée. Sur les mystères cachés de la Maison de Dieu », est divisé en cinq parties qui, quant à la matière, peuvent se ramener à trois : I, cosmologie; II-III-IV, l'ascension de l'intellect vers sa perfection; V, eschatologie. Il présente dès l'abord un caractère ésotérique très marqué : l'auteur, qui va révéler, assure-t-il, ce que Paul n'a pas osé dire (2 *Cor.* 12, 4), demande à son correspondant de garder le plus grand secret sur ce qui ne peut être communiqué qu'à des intellects purifiés. Aussi bien, ces vérités, qu'il tient d'une vision directe, ne peuvent être comprises que de ceux qui ont eu part aux mêmes révélations.

Le premier secret concerne la raison de l'actuelle distinction des êtres : ce n'est pas le Bien qui est responsable des inégalités entre les êtres, car il n'a pu que vouloir tout faire comme lui-même, c'est-à-dire dans l'égalité et l'identité. La cause de la distinction est le « mouvement premier » ou mouvement « descendant », par lequel l'intellect, du fait de sa négligence, est sorti de sa nature et est tombé (II, 3). Aux différents degrés de chute correspondent différentes sortes d'êtres : anges, hommes, animaux, démons. A la suite de cette chute ont été produits l'âme, « vêtement de l'intellect », et le corps, « maison de l'âme » (II, 13). Telle est la condition actuelle de l'intellect, de laquelle il va se relever.

Au cours de son ascension, décrite spécialement dans les parties centrales du livre, l'intellect est assailli successivement par trois essences démoniaques, qui se trouvent à des hauteurs différentes entre ciel et terre (II, 10, 13). Parvenu au-dessus du firmament, il est guidé par des anges qui, à des postes échelonnés, sont comme autant de « gardiens de la Maison de Dieu » (II, 15). L'intellect s'élève ainsi de « demeure » en « demeure », nourri en chacune d'un pain mystérieux, eucharistie mystique, qui rallume en lui le désir de progresser toujours vers le Bien. Alors l'intellect subit, de la part des anges, une crucifixion mystique, qui a pour but de le purifier (II, 21). C'est la mort mystique de l'intellect. Après trois jours passés dans le tombeau, se produit la résurrection mystique (objet spécialement de la 3e partie). L'intellect ramène à la vie son âme et son corps, les purifie, les rend brillants et réalise leur unification complète avec lui. Tout le mal subsistant se rassemble alors et prend la forme d'un grand Arbre, contre lequel l'intellect se met à lutter. Il a beau le briser et en couper les branches, l'Arbre repousse toujours, si bien que l'intellect se rend compte qu'il faut le déraciner et par conséquent redescendre pour atteindre ses racines (III, 2). D'où une redescente de l'intellect (III, 3), laquelle se fait dans la souffrance et les larmes. Au cours de ce nouveau voyage, l'intellect repasse par le firmament, par la terre, puis sous terre; là il est assailli par les démons et il succomberait si le Christ, « le grand Intellect », ne venait à son secours. Entraîné par ce dernier, il regagne les hauteurs (= deuxième ascension) et s'aperçoit que l'Arbre du mal est anéanti.

L'auteur pose la nécessité du baptême pour être sauvé. Mais il y a, outre le baptême d'eau, un « second baptême », que l'intellect doit recevoir au-dessus des cieux : le baptême d'esprit et de feu, dont le baptême d'eau n'est que le symbole et qui seul peut réaliser l'union avec le Bien (III, 4). Après ce baptême, au cours duquel l'Esprit est descendu sur lui, l'intellect est en tout pareil au Christ, au point qu'il dépose son appellation d'« intellect » et qu'il est appelé désormais « Christ » (III, 5).

Devenu Christ, l'intellect règne sur tous ceux qui sont encore dans le corps (III, 6) et surtout il accomplit la fonction qui est par excellence celle du Christ, qui est de consacrer; il entre dans le Saint des saints pour y accomplir le sacrifice mystique et distribuer l'eucharistie aux anges. Ce pain mystique n'est autre que la science parfaite, dont l'intellect est devenu digne et qu'il communique à ceux qui sont au-dessous de lui (III, 7). Le pain eucharistique d'ici-bas n'est que le symbole de ce pain eucharistique céleste. Ainsi en est-il aussi pour le vin. L'auteur précise d'ailleurs que l'eucharistie avec le pain matériel convient à ceux qui vivent encore dans un corps, quand bien même leur intellect aurait déjà eu part au sacrement céleste.

A ce point de son ascension, l'intellect a atteint l'« Essence universelle », qui lui communique alors les trois secrets, en lesquels se résume la doctrine exposée dans le livre. Mais il n'est pas encore au bout de ses épreuves. Il a accédé au paradis, lequel est à entendre de façon spirituelle; là se trouve l'Arbre de Vie, dont la vision est « l'accomplissement de toute vision et le terme du mystère » (IV, 2). L'intellect y est un moment séduit par la « nature adverse », qui prend les apparences de l'Arbre de Vie; il en est libéré par le Christ qui détruit cette nature fallacieuse et conduit l'intellect vers le vrai Arbre de Vie (IV, 3). Apparaît alors à l'intellect l'Épée mystique : il est invité à la prendre et à descendre de nouveau combattre les démons (IV, 4). Contrairement à la précédente, cette nouvelle descente se fait avec joie, et l'intellect passe par les mêmes étapes, à travers le firmament et devant les anges gardiens; aux portes de l'Abîme, où sont les démons, il combat contre eux et triomphe. Il leur apparaît comme une brillante lumière et ces intellects déchus voient leurs ténèbres se dissiper (IV, 7). Les régions inférieures sont emplies de lumière et les démons de l'enfer supplient l'intellect d'avoir pitié d'eux et de les unir à lui. Toutefois cette rédemption par l'intellect-Christ n'est pas absolument complète : y échappe, en effet, l'« essence insensible », reléguée à l'extrême fond des enfers et qui, d'intellect qu'elle était d'abord, est, par une suite de dégradations, tombée au-dessous même des démons, au point de se vider complètement de sa nature et de se perdre irrémédiablement (IV, 13). L'intellect remonte alors triomphant (IV, 14) et proclame la résurrection (IV, 15). L'auteur précise que cette résurrection opérée par l'intellect purifié ne concerne que les intellects déchus qui proviennent de la même essence que lui. Les autres ressusciteront quand des intellects provenant de la même essence qu'eux seront parvenus à la perfection.

En descendant dans les profondeurs, l'intellect découvre la même Essence lumineuse que celle qu'il avait vue au sommet des hauteurs (IV, 17). Aussi bien, n'y a-t-il plus pour lui ni hauteur ni profondeur. Il ne connaît aucune limite (IV, 18). Il dépose le nom même de « Christ », car désormais il n'est plus nommé du tout (IV, 19). L'intellect parfait va jusque par delà l'amour, car celui-ci suppose encore une distinction entre le sujet qui aime et l'objet aimé (IV, 20). Il abandonne même le nom de « Divinité » (IV, 21). Les intellects divinisés sont au-dessus de l'union, car il ne faut plus parler alors d'« union » *(heddyûthâ)*, mais de « mélange » *(hebîkûthâ)*, parce que le mot « union » implique encore une certaine distinction entre ceux qui sont unis.

Ceux qui ont été unis peuvent être séparés, mais non ce qui a été mélangé. Il s'agit d'un mélange comparable à celui de l'eau qui, contenue d'abord dans plusieurs récipients et par là divisée, est toute mise ensemble, — ou aux rayons de lumière qui se divisent en passant à travers plusieurs ouvertures et redeviennent une seule lumière quand on enlève cet écran matériel. Car c'est toujours quelque chose de matériel qui divise : si on l'enlève, il n'y a plus de division. Comme le feu qui était un, avant d'être séparé en plusieurs foyers, et qui sera de nouveau un, ainsi est le Bien (IV, 21). Cette consommation de tout en un est spécialement exposée dans la cinquième et dernière partie, où la pensée de l'auteur, comme il en a bien conscience, se fait particulièrement audacieuse. Rien, dit-il, ne doit être anéanti, mais tout est destiné à être restauré, réuni et mélangé dans le Père, en sorte que sera accomplie la parole : « Dieu sera tout en tous ». Les enfers passeront, les châtiments prendront fin, les démons seront graciés en même temps que tous les hommes, les réprouvés eux-mêmes, recevront le pardon. Les fonctions angéliques cesseront avec toutes les hiérarchies, et toute distinction disparaîtra.

Tout sera absorbé dans l'Unité. Les noms aussi s'effaceront, au point que « Dieu lui-même passera, que le Christ sera aboli et que l'Esprit ne sera plus appelé Esprit ». Telle sera la consommation de tout.

3. **Place du Livre de Hiérothée dans l'histoire de la spiritualité.** *Rapports avec les écrits pseudo-dionysiens.* — On n'a jamais mis en doute que le Hiérothée sous le nom de qui le *Livre de Hiérothée* a été transmis est bien le personnage mentionné dans les écrits pseudo-dionysiens comme ayant été le maître de Denys (*Noms divins* II, 9-10, PG 3, 648a-649a; III, 2, 681a-684a; IV, 15-17, 713ad). Cela résulte du reste assez clairement de la préface du « traducteur », mise en tête du livre. La question s'est posée de savoir si le personnage que Denys appelle Hiérothée est bien l'auteur de notre *Livre de Hiérothée*, c'est-à-dire Étienne Bar Ṣoudaïlî, ou si ce *Livre* n'est, par rapport aux écrits pseudo-dionysiens, qu'un pseudépigraphe, mis abusivement, par l'auteur ou quelqu'un d'autre après lui, sous le nom du maître de Denys. La première hypothèse fut soutenue par Frothingham, le premier d'entre les modernes qui ait étudié le *Livre de Hiérothée*. Si elle devait être retenue, elle serait de grande conséquence, car si notre *Livre* était la source de Denys, on pourrait dire que de cet ouvrage singulier est issue la doctrine sur laquelle « toute la théologie scolastique et le mysticisme médiéval sont fondés » (Frothingham, p. 6). Ces conclusions ont été reprises et orchestrées par A. Merx (*Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg, 1893). Depuis la publication de F. S. Marsh et l'étude que lui a consacrée I. Hausherr cette opinion n'est plus soutenable : la composition du *Livre de Hiérothée*, au moins sous la forme où il nous est parvenu, est à coup sûr postérieure à la date d'apparition des écrits pseudo-dionysiens.

L'attribution à Hiérothée résulte d'un artifice : pour la rendre vraisemblable, une préface a été mise au début du livre, assurant que ce dernier a été traduit du grec. Mais il est évident que l'on a affaire à un écrit syriaque original, comme le prouvent, entre autres indices, les citations scripturaires faites d'après la *peshitta* et accompagnées parfois de développements qui ne conviennent qu'au texte de cette version, l'emploi de certains termes (ainsi la distinction établie

entre les deux mots syriaques signifiant « démons », *shêdê* et *daiwê*), la composition de l'avant-dernier chapitre (v, 3), formé d'autant de sentences qu'il y a de lettres dans l'alphabet syriaque, etc. Rien n'indique même, comme le prétendait Barhébraeus, que c'est Étienne qui a mis son livre sous le nom de Hiérothée. En dehors de la préface et des titres, on ne trouve rien qui rappelle cette attribution, aucune allusion à Denys et à son maître, nulle trace surtout des « extraits » des livres de Hiérothée cités par Denys, qu'un faussaire n'eût pas manqué d'introduire. Il paraît légitime de penser, à la suite de Marsh (p. 234 et 245), que la préface et les titres ont été ajoutés postérieurement à Étienne, — sans doute peu de temps après lui, puisque le titre de *Livre de Hiérothée* est déjà connu de Cyriaque d'Antioche au 8e siècle. Cette attribution fictive est vraisemblablement le fait de quelqu'un qui a voulu sauver l'ouvrage, à la doctrine foncièrement hétérodoxe, en le couvrant d'un nom que la vogue rapide des écrits dionysiens avait rendu vénérable.

Ainsi les rapports entre le *Livre de Hiérothée* et les écrits dionysiens sont infiniment moins étroits qu'il ne paraît au premier abord.

Telle est bien aussi l'impression que laisse l'examen comparé des doctrines. Certes, l'influence du pseudo-Denys se trahit par plusieurs traits, que Marsh a soigneusement relevés dans son édition. Elle transparaît notamment, semble-t-il, dans la représentation que l'auteur se fait de la hiérarchie céleste (I, 10-12), encore que la division en neuf ordres ne soit pas exclusivement dionysienne. Le rappel fréquent de la consigne du secret, l'appel, non moins fréquent, à l'expérience, privilège des intellects purifiés, créent aussi entre ce livre et les écrits pseudo-dionysiens une réelle affinité. Mais il est une influence à laquelle, comme I. Hausherr a eu le mérite de le signaler, il convient de faire une place autrement importante : c'est celle d'Évagre le pontique. Cette influence est particulièrement nette dans la première et dans la dernière parties.

La cosmologie d'Étienne vient en droite ligne d'Évagre, comme l'avait déjà remarqué Philoxène à propos de la notion de « mouvement »; c'est, de part et d'autre, la même conception d'intellects déchus de leur pureté première par suite de leur négligence, devenus âmes, revêtus de corps et ayant reçu des noms divers, selon le degré de leur chute, — état de distinction et de diversité dont ils doivent d'ailleurs se libérer pour retourner à l'Unité. L'eschatologie d'Étienne est aussi, avec une ferveur panthéiste plus marquée, celle même d'Évagre, pour qui le retour à l'Unité, s'il ne doit pas abolir la condition de créature, implique cependant l'abolition de toute distinction et de toute dénomination.

A cette influence fondamentale, qui fait du *Livre de Hiérothée* le point d'aboutissement de la mystique origéniste transmise par Évagre, se sont ajoutées d'autres influences, très diverses, qui apparaissent surtout dans la partie centrale du livre. La description de l'ascension de l'intellect emprunte de nombreux traits au thème gnostique bien connu du « voyage de l'âme », avec les gardiens des sphères célestes devant lesquels l'âme doit passer. D'autres traits, notamment dans la descente de l'intellect, paraissent provenir du manichéisme (lutte contre l'Archon, Arbre et racines du Mal, IV, 12). La vision du Trône (IV, 6) est un thème repris de la mystique juive.

Il est probable que, sans l'audacieux subterfuge qui l'a fait passer pour le « Livre de Hiérothée », cet ouvrage aurait disparu assez tôt de la tradition syriaque. Le commentaire qu'en fit au 9e siècle le patriarche des jacobites Théodose, qui semble avoir cru sincèrement au mythe de Hiérothée comme au mythe de Denys, a sans doute beaucoup contribué à accréditer le livre. Ce commentaire (dont des extraits ont été publiés et traduits par Marsh, *op. cit.*, p. 131*-159* et 143-172) trahit une certaine préoccupation d'atténuer les audaces du texte. A la fin du 13e siècle, Barhébraeus, « maphrien » de l'Orient, s'intéressa lui aussi à ce livre. Étonné par l'ordre singulier dans lequel les événements de la vie du Christ y sont mentionnés, il en conclut que la composition originale avait été troublée et en donna une édition où la matière était soi-disant remise en ordre et d'où étaient exclus un certain nombre de passages jugés trop audacieux. Quand Barhébraeus fit ce travail, nous savons que déjà les exemplaires du *Livre de Hiérothée* étaient fort rares en Orient, et le manuscrit dont il s'est servi est celui-là qui aujourd'hui encore est notre principal témoin du texte (Londres, British Museum, Add. 7189). Ce fait prouve que le *Livre de Hiérothée*, en dépit de son titre prestigieux, fut assez peu lu. I. Hausherr a montré qu'il n'avait pas exercé sur le grand mystique syrien Isaac de Ninive l'influence que Marsh avait cru déceler. L'intérêt réel que présente l'ouvrage pour l'historien de la spiritualité ne tient donc pas, comme on l'a cru d'abord, à son influence, somme toute assez réduite. Il tient bien plutôt au fait que le *Livre de Hiérothée* est le lieu de rencontre de traditions mystiques assez diverses et surtout le point d'évolution le plus extrême de la mystique origéniste, telle qu'elle a été systématisée par Évagre le pontique.

A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leyde, 1886. — F. S. Marsh, *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos with extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the « Book of Excerpts » and other works of Gregory Bar-Hebraeus*, éd. et trad., Londres et Oxford, 1927. — I. Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, I, § 4 *L'influence du « Livre de saint Hiérothée »*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 3, Rome, 1933, p. 176-211. — DS, t. 3, col. 251-252.

Antoine Guillaumont.

5. ÉTIENNE DE BOURBON, dominicain, †1261
Voir art. Exemplum, DS, t. 4, col. 1894.

6. ÉTIENNE DE CÉSÈNE, capucin, 1686-1771. — Étienne Bernardi, né à Césène en 1686, entra chez les capucins de la province de Bologne. Il est connu surtout comme prédicateur. Il a laissé des *Esercizi spirituali disposti per dieci giorni*, Césène, 1779. L'ouvrage comprend d'abord vingt méditations (deux par jour) qui ont pour objet les fins dernières, le péché mortel et l'amour de Dieu, ensuite vingt instructions (deux par jour) qui traitent des péchés de pensée, de la calomnie, de l'amour des ennemis, de la correction fraternelle, du péché véniel, de la messe, de la communion et de la persévérance. Il contient en outre des instructions pour les ecclésiastiques. Le tout reste strictement dans les confins de la morale et de l'ascèse. Nous avons aussi de cet écrivain, publiés à Césène, des *Prediche quaresimali*, 2 vol., 1777; *Discorsi catechistici*, 2 vol., 1778; *Panegirici sacri*, 1780. Il mourut à Ancône en 1771.

Distinguer notre auteur de son homonyme, Étienne de Césène, ministre général des capucins, 1605-1682.

DHGE, t. 8, 1935, col. 781. — Bernardin de Lapedona, *Il P. Stefano Bernardi da Cesena, missionario apostolico cappuccino*, dans *Italia franciscana*, t. 24, 1949, p. 163-168. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1632.

Julien-Eymard d'Angers.

7. ÉTIENNE DE CHALMET, chartreux, † 1177. — Étienne de Chalmet est entré à la chartreuse

des Portes en 1135, où se trouvait déjà son frère Jean, appelé parfois Jean de Montmédy (ou de Montmoyen), qui était peut-être le lieu d'origine des deux frères. On a conservé d'Étienne une lettre *De perseverantia ordinis* adressée aux novices du monastère cistercien de Saint-Sulpice-en-Bugey (PL 153, 931-934). Dans PL 153, on trouve, col. 899-913, la lettre pressante que lui adresse son frère Jean, pour l'inciter à quitter le monde et à le rejoindre en chartreuse. Ces textes avaient été publiés pour la première fois par P.-Fr. Chifflet (*Manuale solitariorum ex veterum patrum cartusianorum cellis depromptum*, Dijon, 1657, p. 437-445 et 349-385). La traduction de la lettre de Jean a été donnée par G. le Roy, abbé de Hautefontaine, dans *La solitude chrétienne* (t. 2, Paris, 1659, p. 471-542). D'après l'*Histoire littéraire de la France* (t. 12, Paris, 1869, p. 420-426, surtout p. 425-426; cf Chifflet, p. 25-28), Étienne aurait laissé d'autres lettres et des opuscules de piété, dont on ne trouve plus trace.

L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, t. 2, Mâcon, 1937, col. 2897.

André Rayez.

8. ÉTIENNE HARDING (saint), abbé de Cîteaux, † 1134. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. **Vie.** — Né en Angleterre avant 1066, Étienne Harding entra fort jeune chez les bénédictins de Sherborne (Dorset); mais, *cum adolescentem seculi urtica sollicitaret* (Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum* IV, 334, PL 179, 1287a), il abandonna l'habit monastique et partit étudier en Écosse, puis en France. Il entreprit un méritoire pèlerinage à Rome, au retour duquel il se fixa au monastère de Molesme (diocèse de Langres), récemment fondé par l'abbé Robert. Le succès de cette fondation semble avoir modifié assez tôt son orientation primitive. Il s'y créa alors un mouvement en faveur d'une vie plus fidèle à la *Règle* de saint Benoît. Qui en eut l'initiative, Robert ou Étienne? Celui-ci en fut, en tout cas, un des plus ardents protagonistes. Aussi, lorsque vingt-deux moines se décidèrent à quitter Molesme où la « réforme » ne pouvait se réaliser, nous trouvons Étienne parmi les partants (mars 1098) avec Robert et le prieur Albéric (Aubry). Ils s'établirent à Cîteaux, au sud de Dijon (diocèse de Chalon). Moins d'un an après, Robert, sur l'ordre du pape, réintégra Molesme qui souffrait trop de son départ. Albéric lui succéda (voir art. Albéric, DS, t. 1, col. 276-277).

A la mort d'Albéric, Étienne fut appelé à gouverner la communauté, sans doute en 1107. Il n'eut d'autre souci que d'affermir la « réforme ». Pour assurer une meilleure séparation du monde, il interdit aux seigneurs, entre autres à l'insigne bienfaiteur le duc de Bourgogne, de tenir leur cour au monastère; il insista sur la pauvreté et le dépouillement du mobilier et du vestiaire liturgiques (*Exordium parvum* XVII).

Depuis la fondation, le recrutement avait été pratiquement nul. Bien plus, le nombre initial des fondateurs s'était amenuisé. Les « pauvres du Christ » étaient bien près du découragement (*Exordium Cistercii* II), lorsqu'en 1112 l'entrée de Bernard de Fontaines et d'une trentaine de compagnons amorce un recrutement extraordinaire (art. S. Bernard, DS, t. 1, col. 1454-1499). Douze fondations se firent du vivant d'Étienne, la dernière en 1131 au diocèse de Gênes, Saint-André de Sestri. D'autre part, vers 1125, Étienne donna les statuts et usages de Cîteaux aux religieuses venues de Jully-les-Nonnains, les établissant à Tart en premier monastère de moniales cisterciennes (PL 185, 1410).

Étienne fait face à tout, *sermone comis, facie jocundus, animo semper in Domino laetus* (Guillaume de Malmesbury, *loco cit.*, 337, PL 179, 1289d). Personnalité séduisante, c'est un homme sage, discret, pacifique, ainsi que l'appelle Innocent II (*Epist.* 64, 86, 133, PL 179, 112b, 125c, 176c). *Religionis, paupertatis, disciplineque regularis ardentissimus amator, fidelissimus emulator*, dit de lui l'*Exordium Cistercii* (II). L'*Exordium parvum* le caractérise comme *amator regule et loci* (XVII). Presque aveugle, il demanda à être relevé de sa charge (1133). Lorsqu'il mourut le 28 mars 1134, l'humble monastère de 1098 se trouvait mué en chef d'ordre groupant plus de 70 maisons, répandues dans les principaux pays d'Europe.

Étienne fut bientôt compté parmi les saints. Il fallut cependant attendre le 17e siècle pour que sa fête fût célébrée liturgiquement, le 17 avril d'abord (chapitre général de 1623, st. 45), puis le 16 juillet (chapitre général de 1683, st. 87).

2. **Écrits.** — Étienne ne laisse que fort peu d'écrits. Il est, à ce point de vue, totalement éclipsé par le plus illustre de ses moines, saint Bernard, dont il sut discerner les dons exceptionnels.

Il n'y a aucune chance pour que soient authentiques les termes du discours que Guillaume de Malmesbury lui met sur les lèvres, tandis qu'on discutait à Molesme la légitimité d'observances ajoutées à la règle (*loco cit.*, 334, PL 179, 1287c-1288a); sans doute y trouvons-nous quelque chose de son esprit, soucieux de logique et de clarté. La suite des événements allait prouver que l'homme, au tempérament quelque peu intransigeant, était tenace et persévérant.

Est inauthentique le *sermo in obitu praedecessoris sui* (S. Albéric), reproduit dans PL 166, 1375-1376, d'après A. Manrique, *Annales cistercienses*, ad annum 1109, c. 1, n. 9, t. 1, Lyon, 1642, p. 50.

1° Deux textes d'Étienne sont en rapport avec les travaux entrepris par la première génération cistercienne pour se donner des textes liturgiques « authentiques ».

1) Un *monitum*, une *censura de aliquot locis Bibliorum*, de 1109, où Étienne expose comment fut établi le nouveau texte d'une Bible latine qu'on voulait parfaitement fidèle à la « vérité hébraïque et chaldéenne (= araméenne) », et où il recommande, *authoritate Dei et nostrae congregationis*, de ne rien retoucher. La méthode reste le témoignage d'un profond souci d'authenticité.

Texte dans C. de Visch, *Auctarium ad bibliothecam scriptorum S. O. Cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez dans *Cistercienser-Chronik*, t. 39, 1927, p. 44, et dans PL 166, 1373-1376. L'original est à la bibliothèque municipale de Dijon, ms 13, f. 150v.

Cette « Bible de S. Étienne », constituée par les actuels mss 12-15 de Dijon, est le joyau principal d'un lot de mss cisterciens de la première époque. C. Oursel estime Étienne « responsable de cette floraison du scriptorium de Cîteaux, dès les premières années du Nouveau Monastère » (*La Bible de saint Étienne Harding et le scriptorium de Cîteaux (1109-vers 1134)*, dans *Cîteaux*, t. 10, 1959, p. 40).

On sait les goûts bibliophiles d'Étienne : en 1125, en visite au monastère bénédictin de Saint-Vaast, il sollicite du moine artiste enlumineur Osbert le commentaire de Jérémie par saint Jérôme, l'actuel ms 130 de Dijon.

2) Une préface (date probable, 1109-1113) à l'hymnaire que, pour pouvoir obéir ponctuellement à la *Règle* demandant de chanter les hymnes ambrosiennes, les cisterciens étaient allés copier à Milan. Étienne

recommande ici encore de ne rien modifier désormais : *hii tantum nullique alii canantur ; ... hos hymnos inuiolabiliter teneatis.*

Le texte, qui se trouve à la bibliothèque municipale de Nantes, ms 9, f. 144, a été publié, pour la première fois par P. Blanchard, dans *Revue bénédictine*, t. 31, 1914-1919, p. 38; par B. Kaul, *Le psautier cistercien*, dans *Collectanea*, t. 10, 1948, p. 100, et par S. Marosszéki, *Les origines du chant cistercien au* XII^e^ *siècle*, dans *Analecta*, t. 8, 1952, p. 9 (quelques mots sautés).

Le même souci de l'« authentique » poussa les cisterciens à aller copier, pour le graduel et l'antiphonaire, les manuscrits réputés les meilleurs, ceux de Metz : *ut in diuinis laudibus id cantarent quod magis authenticum inueniretur* (S. Bernard, *Prologus super antiphonarium*, PL 182, 1121).

Il ne reste que très peu de chose de cette réforme dite de S. Étienne : voir F. Kovacs, *Fragments du chant cistercien primitif*, dans *Analecta*, t. 6, 1950, p. 140-150.

On a découvert récemment un bréviaire cistercien des environs de 1130-1132 : K. Koch, *Vollständiger Brevier aus der Schreibstube des hl. Stephans*, dans *Analecta*, t. 2, 1946 (paru en 1950), p. 146-147. C'est l'actuel ms 402 de la West-Deutsche Bibliothek de Marburg-Lahn, dont B. Griesser prépare l'édition : *Stand der Vorarbeiten zur Ausgabe des Stephansbreviers*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 66, 1959, p. 42.

2° Deux autres écrits sont en relation avec l'expansion de la réforme cistercienne : l'*Exordium parvum* et la *Carta caritatis*, statut fondamental de l'« Ordre ».

Ces deux documents sont l'objet de discussions. L'*Exordium parvum* (= EP), — à distinguer de l'*Exordium magnum*, compilation de la fin du 12^e^ siècle —, est un récit des origines cisterciennes. Il est attribué à Étienne, depuis le 17^e^ siècle, selon une conjecture de B. Tissier acceptée par l'ensemble des historiens. Récemment J.-A. Lefèvre s'est inscrit vigoureusement en faux contre cette attribution. Pour lui, EP est un écrit des environs de 1152, dont les parties narratives seraient nettement tendancieuses, à la différence des pièces diplomatiques insérées, parfaitement authentiques. Un autre récit anonyme, l'*Exordium Cistercii* (= EC), datant de 1119 selon J.-A. Lefèvre, serait seul digne de foi.

Quant à la *Carta caritatis* (= CC), on a essayé de discerner certaines sources (Vallombreuse?); on cherche surtout à savoir quel texte a été approuvé par Calixte II, le 23 décembre 1119, et quelles furent les étapes de l'évolution, indéniable désormais, subie par CC depuis ses origines jusqu'au texte de *CC posterior* (1165?).

Nous admettons la valeur de EP même comme source narrative; Étienne, auteur principal, dut l'écrire aux environs de 1119, peut-être pour introduire CC. Pour CC, nous ne retenons que l'inspiration foncière qui semble avoir présidé à l'élaboration première.

EP : éd. C. Noschitzka, dans *Analecta*, t. 6, 1950, p. 6-16. — *EC* : éd. J.-A.Lefèvre, dans *Collectanea*, t. 16, 1954, p. 97-98. — *Summa CC* : éd. J.-A. Lefèvre, *ibidem*, p. 99-101. — *CC prior* : éd. C. Noschitzka, dans *Analecta*, t. 6, 1950, p. 16-22. Ces quatre textes ont été publiés également, selon d'autres mss généralement, en une édition non critique, mais d'un maniement très commode, par J.-B. van Damme, *Documenta pro cisterciensis ordinis historiae ac juris studio*, Westmalle, 1959. — *CC posterior* : nombreuses éditions, vg Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne*, Dijon, 1878, p. 79-84; *Nomasticon cisterciense*, éd. H. Séjalon, Solesmes, 1892, p. 68-73; *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez, t. 1, Louvain, 1933, p. XXVI-XXXI.

1) Étienne et ses compagnons, *nos cistercienses primi huius ecclesie fundatores*, ont voulu que leurs successeurs connussent la vérité de leurs origines, et fussent par là encouragés à tenir intégralement et strictement la règle. Ils citent dans EP les pièces officielles : ainsi est établi *quam canonice, quanta auctoritate, a quibus etiam personis quibusque temporibus, cenobium et tenor vite illorum exordium sumpserit.* Le fond spirituel de EP c'est le souci de la fidélité à la règle, considérée comme code éprouvé de vie parfaite. Les expressions *puritas regulae*, *rectitudo regulae*, et d'autres analogues, y sont caractéristiques. La règle, pour ces moines, ne crée pas seulement le cadre de vie, elle est source de vie si on veut la vivre en tout (voir P. Salmon, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 268-283).

2) Étienne eut la part prépondérante dans l'élaboration de CC, bien qu'il fît volontiers mention des délibérations avec ses frères. Pour sauvegarder l'observance de la *seule* maison de Cîteaux, Albéric avait obtenu de Pascal II le « privilège romain » (*EP* XIV; cf DS, t. 1, col. 276). Mais comment assurer *partout* l'observance de la règle? CC répond : non par l'indépendance totale des maisons, ni par une centralisation trop poussée, mais par une large autonomie de chaque abbaye, contrôlée par une visite annuelle de l'abbé de la maison fondatrice et par le chapitre général annuel de tous les abbés à Cîteaux. Pas de redevances d'une abbaye à l'autre, mais souci efficace de progrès spirituel, de concorde. Uniformité d'observances comme moyen et signe d'une unité dans la charité de tous les membres de l'ordre. *In actibus nostris nulla sit discordia sed una caritate, una regula similibusque vivamus moribus* (CC III). On a peine, dit EC, à trouver dans CC rien qui se rapporte au précepte : « N'ayez de dette avec personne, sinon celle de l'amour mutuel » (EC II).

Ce document juridico-spirituel original parut d'une telle sagesse que plusieurs familles religieuses s'en inspirèrent, quelquefois de très près : bénédictins, chartreux, chanoines réguliers de Prémontré, d'Arrouaise, du Val des Choux, etc. Voir A. Dimier, *A propos de la Charte de Charité, Cîteaux et Chalais*, dans *Collectanea*, t. 8, 1946, p. 241-256, et P. Vermeer, *De invloed van de « Carta caritatis » van Cîteaux op de statuten van Prémontré*, dans *Studia catholica*, t. 26, 1951, p. 65-77. Au 4^e^ concile du Latran, en 1215, Innocent III étendit à tous les ordres religieux le système des chapitres généraux cisterciens (décret 12 *In singulis*, Mansi, t. 22, col. 999-1000; décret inséré dans le *Corpus Juris canonici*, lib. 3, tit. 35 *De statu monachorum*, c. 7).

La part prise par Étienne dans l'élaboration des autres *monuments primitifs* cisterciens est difficile à déterminer; ils font l'objet de recherches critiques. Ne sont pas son œuvre personnelle les lettres 45 à Louis le Gros, et 49 à Honorius II (*inter epistolas bernardinas*, PL 182, 149-152 et 157-158), dans la suscription desquelles paraît le nom d'Étienne.

3° Vers 1131-1132, Étienne écrivit aux moines de Sherborne une lettre d'amitié et d'encouragement (éd. C. H. Talbot, *An unpublished letter of St. Stephen*, dans *Collectanea*, t. 3, 1936, p. 66-69). Très courte, on y sent Étienne au déclin de la vie, l'âme apaisée, et reconnaissant à Dieu des merveilles dont il fut le témoin et l'instrument. On y retrouve les deux mots importants: pauvreté, charité. Bien des choses avaient changé depuis la fondation ou changeraient, même de celles qu'Étienne avait fixées : l'hymnaire, le chant, la liturgie, etc. La personnalité de saint Bernard prenait de plus en plus d'importance : sans vouloir opposer à l'excès l'abbé de Cîteaux et celui de Clairvaux, on devine pourtant entre eux une différence d'esprit. Étienne, génial interprète de la première génération cistercienne, a fixé les traits essentiels de la spiritualité de son ordre : authentique fidélité à la règle, pauvreté et surtout charité.

1. *Notices bibliographiques.* — C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 301-302. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1 Paris, 1905, col. 1378-1379. — A. le Bail, *Bibliographie de S. Étienne Harding*, dans *Collectanea*, t. 1, 1934, p. 56-64; numéro consacré à Étienne Harding. — Nombreux articles dans *Cistercienser-Chronik*, t. 46, 1934, lors du 8e centenaire de la mort du saint.

2. *Biographies.* — *AS*, avril, t. 2, Anvers, 1675, p. 496-501, et PL 166, 1361-1374. — J.-B. Dalgairns, *Life of St. Stephen Harding, abbot of Cîteaux*, Londres, 1844. Il y eut d'autres éditions et plusieurs traductions (DS, t. 3, col. 7).

Notices. W. Hunt, art. *Harding*, dans *The Dictionary of National Biography*, t. 8, p. 1217-1219. — J.-M. Canivez, art. *Cîteaux*, DHGE, t. 12, 1953, col. 854-856 et 874-888. — S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 1, Tilbourg, 1948, p. 9-12. — M.-B. Brard, *S. Étienne de Cîteaux*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 576-578.

3. *Bible de S. Étienne.* — A. Lang, *Die Bibel Stephan Hardings*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 51, 1939, p. 247-256, 275-281, 294-298; t. 52, 1940, p. 6-13, 17-23, 33-37. — C. Oursel, *Les principes et l'esprit des miniatures primitives de Cîteaux*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. 6, 1955, p. 161-172.

Bréviaire de S. Étienne. K. Koch, *Das Kalender des Stephan-Breviers*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 57, 1950, p. 85-96. — E. Grosjean, *Bréviaire de saint Étienne*, en appendice à E. Willems, *Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux*, t. 2, Paris-Verviers, 1958, p. 252-260.

4. *EP et CC.* — Les travaux de J.-A. Lefèvre ont rendu l'inappréciable service de mettre au jour une très importante documentation manuscrite. Toutefois les conclusions que l'auteur croit pouvoir en tirer rencontrent de très sérieuses objections. Voir bibliographie dans J.-A. Lefèvre et B. Lucet, *Les codifications cisterciennes aux* XIIe *et* XIIIe *siècles d'après les traditions manuscrites*, dans *Analecta*, t. 15, 1959, p. 5-6. Ajouter la suite et fin des articles de J.-B. van Damme, *Autour des origines cisterciennes*, dans *Collectanea*, t. 20, 1958, p. 374-390; t. 21, 1959, p. 70-86, 137-156; C. Dereine, *La fondation de Cîteaux d'après l'Exordium Cistercii et l'Exordium parvum*, dans *Cîteaux*, t. 10, 1959, p. 125-139; L. Grill, *Der hl. Bernhard als bisher unerkannter Verfasser des Exordium Cistercii und der Summa Cartae caritatis*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 66, 1959, p. 43-57.

5. *Généralités.* — J. Othon (Ducourneau), *Les origines cisterciennes*, dans *Revue Mabillon*, t. 22, 1932, p. 133-164, 233-252; t. 23, 1933, p. 1-32, 81-111, 153-189. — R. Duvernay, *Cîteaux, Vallombreuse et Étienne Harding*, dans *Analecta*, t. 8, 1952, p. 379-495. — K. Spahr, *Die Regelauslegung im « Neukloster »*, dans *Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux*, Vienne et Munich, 1953, p. 22-30.

Analecta = Analecta sacri ordinis cisterciensis; *Collectanea* = Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum.

Maur Standaert.

9. ÉTIENNE II DE HIÉRAPOLIS (Manboug), 6e siècle. — L'historien Évagre (*Historia ecclesiastica* VI, 20; PG 86, 2872-2873, et éd. Bidez-Parmentier, Londres, 1898, p. 235) mentionne comme auteur d'une *Passion de sainte Golindouch* † 591 un évêque de Hiérapolis Étienne, qui vécut dans les dernières années du 6e siècle. Cette *Passion*, déjà connue partiellement en grec grâce surtout aux amplifications qu'en a données Eustrate de Constantinople (cf DS, t. 4, col. 1718), n'existe plus que dans une version géorgienne dont le texte semble reposer, d'après P. Peeters et G. Garitte, sur un original syriaque. Étienne y apparaît comme un hagiographe sérieux, assez sobre pour l'époque, soucieux de mettre en œuvre ses souvenirs personnels et les témoignages des contemporains de la martyre perse.

Des convergences chronologiques invitent à rattacher au même Étienne un court traité grec, lacunaire d'ailleurs, réfutant les agnoètes. Si tentante qu'elle soit, cette identité d'auteur reste encore problématique.

F. Diekamp, *Analecta patristica*, coll. Orientalia christiana analecta 117, Rome, 1938, p. 155-160. — P. Peeters, *Sainte Golindouch, martyre perse* († *13 juillet 591*), dans *Analecta bollandiana*, t. 62, 1944, p. 74-125. — K. Kekelidze, *Etuidebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan*, t. 3, Tiflis, 1955, p. 197-250 (p. 210-227 : édition de la version géorgienne). — G. Garitte, *La Passion géorgienne de sainte Golindouch*, dans *Analecta bollandiana*, t. 74, 1956, p. 405-440 (p. 426-440 : traduction latine).

Jean Kirchmeyer.

10. ÉTIENNE LE JEUNE (saint), 715-764. — Né en 715 à Constantinople, Étienne se présenta tout jeune à l'ermitage d'un moine Jean avec lequel il vécut jusqu'à 28 ans. D'autres moines vinrent vivre à ses côtés et il fut élu higoumène du nouveau monastère Saint-Auxence, à l'est de Chalcédoine. Après le conciliabule de Hiéria, en 753, Étienne fut sommé de répudier les saintes images; sur son refus, on l'exila à Proconnèse en 760. Rappelé peu après à Constantinople, il comparut devant Constantin V qui le laissa massacrer par la populace. La *Vie* écrite par le diacre Étienne vers 809 présente d'étroites analogies avec celle de saint Euthyme écrite par Cyrille de Scythopolis. Malgré ce procédé bien byzantin, elle garde une certaine valeur historique; les indications de dates et la plupart des noms se vérifient. L'auteur a voulu faire ressortir les vertus du moine reclus et son inébranlable fidélité à la tradition.

Vita sancti Stephani junioris monachi et martyris auctore Stephano diacono.., PG 100, 1067-1186. — J. Pargoire, *Le Mont Saint-Auxence, étude historique et topographique*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 8, 1903, p. 251-266 (étudie la valeur historique de la *Vie*). — J. Gill, *A note on the Life of Stephen the Younger by Symeon Metaphrastes*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 39, 1939, p. 382-386; *The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon*, OCP, t. 6, 1940, p. 114-139 (les deux articles concernent le problème littéraire des emprunts). — F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957, n. 1666, 1666a. — H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 508.

Jean Darrouzès.

11. ÉTIENNE DE LANDSKRON (Lantzkrana), chanoine régulier de Saint-Augustin, † 1477. — Nous connaissons peu sa vie. Aux environs de 1430, Étienne de Landskron fit profession chez les chanoines de Saint-Augustin au monastère de Sainte-Dorothée à Vienne en Autriche. Ce monastère, fondé pour appuyer la réforme ecclésiastique et religieuse, devint le champion du centre réformateur de Raudnitz et le germe de la restauration des chanoines réguliers. Il s'agissait notamment de procéder à la visite des monastères. C'est à cette tâche que fut occupé Étienne pour le compte et à la place de son supérieur. A l'occasion d'une visite, il fut élu doyen du monastère de Chiemsee; quelque temps après, il revint à Sainte-Dorothée pour remplir la charge de doyen. En 1457, il fit la visite du monastère de chanoines réguliers de Neustift, près de Brixen. Le 15 août de cette année, il était élu cinquième prévôt de Sainte-Dorothée. Étienne est connu pour sa grande érudition et sa conduite irréprochable; il administra sagement et fit prospérer sa maison. Il mourut le 29 novembre 1477.

Étienne est l'auteur d'écrits ascétiques et mystiques.

Son œuvre la plus importante et la plus intéressante est son *Himmelstrass* (Augsbourg, 1484, 1501, 1510).

C'est une sorte de compendium de théologie populaire, en 52 instructions spirituelles. Comme Étienne l'explique, — dans l'ouvrage on le retrouve sous le nom de Steffan —, il a puisé librement, chez les auteurs spirituels et les sermonnaires, des instructions qui indiqueraient aux gens simples le chemin du ciel. Il commence par des chapitres sur la foi, l'espérance et l'Église. Il s'attache ensuite à des instructions sur la confession, le péché et le vrai repentir. Suit un chapitre sur l'amour de Dieu par-dessus toutes choses. L'exposé sur les dix commandements (ch. 10-21), qui répond parfaitement au genre classique des « manuels de confession d'après les commandements », est révélateur des mœurs populaires du temps. Viennent alors les chapitres sur les sept péchés capitaux, les six péchés contre le Saint-Esprit, les neuf péchés contre le prochain, des instructions sur les cinq sens, les sacrements, les œuvres de réparation, la prière, surtout sur le Pater et l'Ave. Les derniers chapitres ont trait aux quatorze articles de foi, aux sept œuvres de miséricorde, aux sept dons du Saint-Esprit et enfin à la mort dans la grâce. L'ouvrage se termine par des prières pour les malades.

Deux autres œuvres ont été imprimées : *Tractatus de quatuor novissimis*, dédié à l'évêque de Chiemsee, Sylvestre, publié par B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 1, Ratisbonne, 1723, p. 27-156. L'ouvrage en 29 chapitres, achevé en 1465, se compose de considérations sur la préparation à la mort, le jugement dernier, l'épouvante de l'enfer, la joie des élus au ciel et le purgatoire. Le tout est appuyé sur de nombreuses citations patristiques, surtout saint Augustin, saint Grégoire le Grand et saint Bernard. La deuxième partie du traité est une instruction pratique sur la manière de vaincre les tentations et de progresser dans la vie spirituelle. — *Responsio ad epistulam scrupulosi* (éd. R. Duellius, *Miscellanea*, t. 1, Augsbourg, 1723, p. 218-220), ce scrupuleux craignait d'être ordonné par un évêque simoniaque.

Les autres œuvres d'Étienne sont restées manuscrites : *Expositio missae, Collatio in coena Domini, Expositio Regulae D. Augustini, De tribus substantialibus seu essentialibus status religiosi, De ingratitudine, de humilitate aliique sermones ascetici, Von etleichen Dingen die allein dy geistlichen perüeren, Spiegel der Klosterleut, Unterweisung der Klosterfrauen.*

R. Duellius, *Miscellanea*, t. 1, Augsbourg, 1723, prooemium, n. 15. — J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. 6, Padoue, 1754, p. 209. — L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 3, Stuttgart, 1836, n. 9898. — Max Fischer, *Das Gewesene Stift von St. Dorothea*, dans Stelzhammer, *Topographie des Erzherzogtums Oesterreich..*, t. 15, Vienne, 1836, p. 58-68. — J. Geffcken, *Der Bildercatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts*, t. 1 *Die zehn Gebote*, Leipzig, 1855, p. 106-119 extraits de l'*Himmelstrass*. — Fr. Falk, *Die deutschen Sterbebüchlein*, Cologne, 1890, p. 65-66; *Zur älteren Volksliteratur : Himmelstrass und Seelentrost. Werk und Verfasser*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 108, 1891, p. 206-212; *Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten*, Munster, 1907. — I. Zibermayr, *Die Legation des Kardinals Nikolaus Cusanus und die Ordensreform in der Kirchenprovinz Salzburg*, Munster, 1914. — K. Langosch, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 4, Berlin, 1953, col. 272-275, notice de *Stephan von Landskrona* par H. Gumbel. — W. Kosch, *Deutsches Literatur-Lexikon*, t. 4, Berne, 1956, p. 2845.

Walter Simek.

12. ÉTIENNE LANGTON, cardinal, archevêque de Cantorbéry, † 1228. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Étienne Langton, originaire du Lincolnshire, vraisemblablement de Langton-by-Wragby, appartient à une famille de la *gentry* qui lui doit son premier lustre. Il aidera à la promotion de son frère cadet, le remuant archidiacre Simon. Il apparaît à Paris dans les années 1180 comme maître en théologie, pourvu d'un canonicat à Notre-Dame et d'une prébende à York.

La date de sa naissance comme celle de son entrée dans les écoles parisiennes a donné lieu à des conjectures, selon qu'il est considéré comme disciple de Pierre le Chantre (Powicke) ou de Pierre Comestor (Lacombe, Lottin). On assiste aujourd'hui à un retour en faveur de la première (Veal). Sa doctrine est dans la ligne de ces deux théologiens et ne le cède en rien à la leur. Il semble raisonnable d'admettre que Langton naquit vers 1150-1155. A Paris, où il avait d'abord enseigné les arts libéraux, il dut être en relations avec des hommes tels que Pierre de Poitiers, Alexandre Neckham, Guillaume de Leicester (futur chancelier de Lincoln), Robert de Courson, Lothaire de Segni (futur Innocent III), Pierre de Capoue, Prévotin de Crémone. Parmi ses disciples, on doit citer Richard Poore et Thomas de Marlborough, respectivement appelés au siège de Salisbury et à l'abbatiat d'Evesham, Godefroi de Poitiers dont la *Somme* reflète directement l'enseignement de Langton, et Henri de Sanford, futur archidiacre de Cantorbéry, s'il faut voir en lui le maître H. qui supervisa la compilation du recueil quasi officiel des *Questions théologiques.*

Préconisé cardinal au titre de Saint-Chrysogone (22 juin 1206), Langton abandonne sa chaire parisienne pour Rome. Peu après, l'élection contestée du successeur d'Hubert Gautier † 1205 au siège de Cantorbéry ayant suscité l'intervention du pape, Langton fut élu par une délégation du chapitre mandée *coram papa* (décembre 1206) et sacré par Innocent III (Viterbe, 17 juin 1207). Jean sans Terre lui refusa l'accès de l'Angleterre et tint pour ennemi public quiconque le reconnaîtrait pour archevêque. Il devait demeurer six ans en exil et trouver asile à Pontigny.

La crise marquée par le grand interdit (1208) et l'excommunication du roi le trouvèrent ferme sur les principes mais actif à rechercher la paix. La convention de Douvres qui fit de l'Angleterre un royaume vassal du Saint-Siège n'est en aucune manière son œuvre. Ce n'est pas le lieu de retracer son action prépondérante dans la recherche d'un accord entre Jean sans Terre et les barons, action qui mena à l'élaboration et à la promulgation de la Grande Charte (15 juin 1215). Un tel rôle relève de la charge du primat et Langton le remplit dans la ligne tracée par ses précédesseurs saint Anselme et saint Thomas Becket, dont il ne cessa de se réclamer. Mais Innocent III s'interposa : pour avoir omis de dénoncer nommément les barons comme excommuniés, le primat fut frappé de suspense à l'heure où il s'embarquait pour le concile du Latran (1215).

Lorsqu'à son retour Langton réintégra son siège (mai 1218), il avait gagné l'amitié d'Honorius III, et, en Angleterre, l'avènement d'Henri III ouvrait une ère de paix. Ce fut l'apogée du pontificat, marqué par de grandes solennités : couronnement royal, canonisation de saint Hugues de Lincoln, translation de saint Thomas Becket (1220), nouveau séjour à la curie (1220-1221), concile d'Oxford qui fait date dans la législation canonique de l'Angleterre (1222). Cheville ouvrière des réformes ecclésiastiques, garant de l'unité nationale autour du roi dans le renouvellement solennel de la Grande Charte (1225), Langton s'éteignit à Slindon (Sussex) le 6 juillet 1228.

Documents. — M. et C. Dickson, *Le cardinal Robert de Courson. Sa vie*, pièces justificatives 2 et 5, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (AHDLMA), t. 9, 1934, p. 135-137. — *Acta Stephani Langton*, éd. K. Major, Oxford, 1950. — *Royal Letters, Close Rolls, Patent Rolls.* — *Lettres d'Innocent* III, PL 214-216. — P. Pressuti, *Regesta Honorii papae* III, 2 vol.,

Rome, 1888-1895. — F. Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, t. 2, Londres, 1737, p. 585-593.

Sources narratives, publiées dans les *Rolls Series*, Londres : Gervais de Cantorbéry, *Gesta Regum*, *Continuatio* et *Chronique de Cantorbéry* (même vol., app. à la préface), 1879-1880; Roger de Wendover, 3 vol., 1886-1889; Matthieu de Paris, *Chronica majora*, 1872-1883; Raoul de Coggeshall, 1875; *Annales Monastici*.

Travaux. — F. M. Powicke, *Stephen Langton*, Oxford, 1928; *The Bull « Miramur plurimum » and a letter to Archbishop Stephen Langton, 5 September 1215*, dans *English historical Review*, t. 44, 1929, p. 87-93; *Biographical note on recent work upon Stephen Langton*, t. 48, 1933, p. 554-557. — M. Gibbs et J. Lang, *Bishops and Reform, 1215-1272*, Oxford, 1934. — D. Knowles, *The Canterbury election of 1205-1206*, dans *English historical Review*, t. 53, 1938, p. 211-220. — C. R. Cheney, *From Becket to Langton. English Church Government, 1170-1213*, Oxford, 1955; *The earliest English Diocesan Statutes*, dans *English historical Review*, t. 75, 1960, p. 1-29.

2. **Œuvres.** — Langton a laissé la réputation d'un théologien célèbre en son temps, et d'un glossateur de toute la Bible :

« ... super omnes sui temporis nominatus theologus, qui multas expositiones theologicas fecit et scripsit, et libros ad memoriam posteris reliquit, ex quibus unum super Ysaiam, et alium super duodecim prophetas, et super epistolas Pauli quasdam postillas » (Aubry de Trois-Fontaines, 1228, MGH *Scriptores*, t. 23, 1874, p. 922). Othon de Saint-Blaise atteste qu'il a glosé également le *Psautier* (1206; *ibidem*, p. 886); et Nicolas Trivet (*Annales sex regum Angliae*, éd. Th. Hog, Londres, 1845, p. 216) témoigne de la tradition selon laquelle Langton est le principal responsable de la division des livres de la Bible en chapitres, qu'il aurait introduite comme fruit d'une longue expérience à la fin de sa carrière d'enseignement. Soucieux de systématisation pédagogique, Langton groupa les livres bibliques dans un ordre qui est approximativement celui que nous avons maintenu : historiques, sapientiaux, prophétiques.

1° *Commentaires bibliques.* — A l'exception de son commentaire du *Psautier*, nous possédons les gloses de Langton sur l'ancien Testament. Quant au nouveau, outre ses commentaires sur les Épîtres qui nous sont parvenus, il n'est pas exclu qu'il ait également glosé les *Évangiles*, comme semblent l'indiquer d'anciens catalogues des bibliothèques de Christchurch à Cantorbéry et à Oxford. Des gloses anonymes sur les Synoptiques, conservées dans certains manuscrits de ses œuvres (Avranches, ms 36; Arsenal, mss 87A et 64), sont peut-être effectivement de lui. Quoiqu'il en soit, on ne saurait exagérer l'importance du labeur exégétique de Langton, réalisé en vue de l'enseignement et en connexion avec ses lectures théologiques, à une époque où les méthodes pédagogiques en vogue à Paris étaient en pleine évolution, où la glose de l'Écriture, d'abord conçue directement sur le texte original, s'établissait désormais en fonction des manuels composés par Pierre Lombard et Pierre Comestor. Aussi trouve-t-on dans l'œuvre de Langton deux sortes de commentaires, selon qu'il s'agit du texte de l'Écriture ou des classiques de la Bible :

Les *Postille super Bibliothecam* comprennent le *Pentateuque*, *Josué*, les *Juges*, *Ruth*, les *Rois*, les *Maccabées*, les *Paralipomènes*; les quatre grands *Prophètes*; les douze petits *Prophètes*; *Tobie*, *Judith*, *Esther*, *Esdras* et *Néhémie*; les *Livres sapientiaux*; probablement les *Évangiles*; certainement les *Actes* (dont subsistent quatre manuscrits anciens); enfin, les *Épîtres canoniques*.

La *Glossa in Historiam scholasticam* de Pierre Comestor.

Les *Postille super Apostolum*, autrement dit la glose sur le Commentaire des Épîtres pauliniennes *(Magna Glossatura)* de Pierre le Chantre.

Il est difficile d'assigner des dates précises à la composition de ces œuvres. G. Lacombe et B. Smalley ont tenté d'établir, d'après l'évidence interne et les références, un ordre de succession : les gloses sur les Synoptiques, l'Heptateuque et l'Ecclésiastique pourraient être antérieures à 1187; des commentaires isolés sur les Livres sapientiaux et les petits Prophètes auraient circulé très tôt et joui d'une grande vogue; les *Postille super Apostolum* auraient été composées de 1200 à 1203. L'œuvre exégétique de Langton est antérieure à 1206, mais il n'est pas exclu qu'il y ait remis la main pendant son exil, notamment à Pontigny.

Liste des mss et incipits. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 232-302. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIII^e *siècle*, Paris, 1933, n. 104. — G. Lacombe et B. Smalley, *Indices*, AHDLMA, t. 5, 1931, p. 183-220. — Extraits dans Lacombe et Smalley, *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton*, *ibidem*, p. 5-182.

Travaux. — O. Schmid, *Über verschiedene Einteilungen der hl. Schrift, besonders Stephan Langtons*, Gratz, 1892. — J. Kürzinger, *Neuere Forschungen zur Exegese des Kardinals Stephan Langton*, dans *Biblica*, t. 13, 1932, p. 385-398.

2° *Écrits théologiques.* — Langton a laissé trois séries d'écrits théologiques : si d'aucuns (Landgraf, Lottin, D. van den Eynde) lui dénient aujourd'hui la *Summa theologiae* à lui attribuée dans le manuscrit de Bamberg (Patr. 136) de tendance porrétaine, du moins lui a-t-on restitué une brève *Summa* récemment décelée dans Cambridge, St. John's College, ms 57 (= C), où elle précède les *Quaestiones theologicae*. Celles-ci, conservées dans une dizaine de mss, nous sont parvenues sous des recensions plus ou moins complètes qui présentent des différences notables dans l'ordre et la teneur des différentes questions. Enfin, un *Commentarius in Sententias* de Pierre Lombard, également sous diverses recensions. Il ne nous appartient pas d'insister ici sur l'œuvre théologique de Langton ni sur les problèmes qu'elle pose (datation, transmission, authenticité). Quoi qu'il en soit, les *Quaestiones* ont eu une grande influence sur l'enseignement théologique, principalement à l'université de Paris. Utilisées par Robert de Courson dans sa *Summa* avant 1208 et par Godefroi de Poitiers dans ses propres *Quaestiones* avant 1213, elles ont eu un certain retentissement auprès d'Alexandre Neckham, de Guy d'Orchelles, de Guillaume d'Auxerre, d'Hugues de Saint-Cher, de Roland de Crémone.

Liste des mss et incipits. — F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Wurtzbourg, 1947, n. 824-829. — P. Glorieux, *Répertoire..*, n. 104. — A. L. Gregory, *Indices of Rubrics of the principal Manuscripts of the Questiones of Stephen Langton*, AHDLMA, t. 5, 1931, p. 221-266.

Éditions. — A. M. Landgraf, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, Munster, 1952. — F. M. Powicke, *Stephen Langton*, App. 3.

Travaux. — J. de Ghellinck, *La Somme théologique d'Étienne Langton*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 4, 1913, p. 255-262. — O. Lottin, *L'authenticité de la « Summa » d'Étienne Langton*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 1, 1929, p. 497-504; *La « Summa » attribuée à Étienne Langton*, dans *Psychologie et morale aux* XII^e *et* XIII^e *siècles*, t. 6, Gembloux, 1960, p. 125-136. — G. Lacombe, *The Questiones of Cardinal Stephen Langton*, dans *New Scholasticism*, t. 3, 1929, p. 1-18; G. Lacombe et A. M. Landgraf, *The Questiones..*, *ibidem*, p. 113-158; A. M. Landgraf, *Echtheitsfragen bei Stephan von Langton*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 47, 1927, p. 309-311; *Some unknown writings of the early scholastic*

Period, dans *New Scholasticism*, t. 4, 1930, p. 1-122; G. Lacombe, *The Authenticity of the Summa of Cardinal Langton*,' *ibidem*, p. 100-108. — A. L. Gregory, *The Cambridge Manuscript of the Questiones of Stephen Langton*, *ibidem*, p. 165-226. — A. M. Landgraf, *Zur Chronologie der Werke Stephan Langtons*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 3, 1931, p. 67-71; *Kannte Langton das Original der Collectanea des Lombarden?*, p. 72-75; *Quelques collections de Questiones de la seconde moitié du* XII^e *siècle*, t. 6, 1934, p. 368-393, et t. 7, 1935, p. 113-128; *Sentenzenglossen des beginnenden 13. Jahrhunderts*, t. 10, 1938, p. 40-42; *The First Sentence-Commentary in early Scholasticism*, dans *New Scholasticism*, t. 13, 1939, p. 102-132; *Cod. Bamberg 136, Cod. Paris Nat. lat. 3237 und der Magister Alanus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 54, 1941, p. 476-490; *Caritas und Widerstand gegen die Versuchungen nach der Lehre des angehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts*, dans *Gregorianum*, t. 24, 1943, p. 50-61 Étienne Langton; *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Ratisbonne, 1948.

3° *Sermons et opuscules divers.* — On dénombre actuellement plus de 500 *Sermons* dont Étienne Langton est l'auteur certain. Il fut en son temps à Paris un prédicateur en vogue comme l'attestent le ms 1367 de la bibliothèque municipale de Troyes et le ms 78 de Magdalen College, Oxford. Des recueils systématiques furent même établis, tel celui des *Sermones dominicales* (Lamb. Pal., ms 71).

Devenu archevêque de Cantorbéry, il prononça divers sermons en des circonstances historiques : par exemple le *Sermon sur le grand interdit* (Saint-Paul de Londres, 25 août 1213); le *sermon* sur la *Translation de saint Thomas* (Cantorbéry, 7 juillet 1220); un autre sur le même martyr, à Rome devant Honorius III et la cour pontificale (probablement le 29 décembre 1220); enfin, l'oraison funèbre de Guillaume le Maréchal. Un jeu de mot facile finit par voiler l'identité du maître parisien de la chaire : *Stephanus Linguatonans*.

Des œuvres de caractère moral, homilétique ou liturgique lui ont été restituées. Les principales sont une *Summa de vitiis et virtutibus*, un *Conflictus vitiorum et virtutum*, un *Psalterium mariale* et la prose *Veni Sancte Spiritus* qui devait, au 16^e siècle, détrôner dans la liturgie pentecostale, l'antique séquence : « Sancti Spiritus assit nobis gratia ». Langton avait écrit d'autres ouvrages, aujourd'hui perdus. Il fut l'auteur d'une *correspondance* importante dont il ne subsiste pas 10 lettres. Dans le cours du temps, plusieurs écrits lui ont été attribués (divers commentaires bibliques, un traité *De poenitentia sub persona Magdalene*, quelques poèmes tel le *De contemptu mundi*, etc), que la critique ne semble pas devoir retenir.

Liste des mss et incipits. — P. Glorieux, *Répertoire..*, n. 104. — Pour les *Sermones*, F. M. Powicke, *Stephen Langton*, app. 2, et A. M. Landgraf, *Einführung..*, p. 126-127.

Éditions. — Deux sermons seulement sont publiés : *De Translatione B. Thomae Martyris*, PL 190, 407-424; G. Lacombe, *An unpublished Document on the Great Interdict*, dans *The catholic historical Review*, t. 15, 1929-1930, p. 408-420. — *Psautier marial*, dans G. M. Drewes, *Psalteria rythmica*, t. 35, Leipzig, 1900, p. 153-171.

Travaux. — H. Thurston, *Notes on Familiar Prayers. The Veni Sancte Spiritus of Cardinal Stephen Langton*, dans *The Month*, t. 121, 1913, p. 602-616. — A. Landgraf, *Eine ungedruckte liturgische Abhandlung des Kardinals Stephan von Langton*, dans *Theologie und Glaube*, t. 15, 1923, p. 258-267. — M. Dulong, *Étienne Langton versificateur*, dans *Mélanges Mandonnet*, coll. Bibliothèque thomiste 14, t. 2, Paris, 1930, p. 183-190. — A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 39 svv, 519.

La majeure partie des œuvres de Langton demeure encore inédite. Toutefois, une édition d'ensemble, au moins pour les principales, paraît être envisagée dans la coll. Publications in Medieval Studies de l'université Notre Dame, Indiana (A. M. Landgraf, *Einführung..*, p. 127).

3. **Doctrine spirituelle.** — Il peut paraître hasardeux de se prononcer sur la spiritualité de Langton alors que son œuvre homilétique, si considérable, demeure inédite et n'a pas été étudiée. Il semble toutefois que, d'ores et déjà, on puisse dégager quelques traits dominants.

1° *Exégèse biblique et sens moral de l'Écriture.* — La spiritualité langtonienne est essentiellement scripturaire. Son admirable science de l'Écriture, notamment de l'ancien Testament, le rend familier des images et des *exempla* bibliques, lesquels abondent en ses écrits théologiques et en ses sermons. Mieux encore, il s'approprie fréquemment des modes de pensée et des enseignements moraux directement tirés de la Bible, à tel point qu'il rejoint parfois, dans l'homélie, le genre didactique de la glose.

Rompu à toutes les formes de gloses (littérale ou historique comme celle qu'il écrivit sur l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor, spirituelle comme celle qu'il a donnée sur la *Grande Glose* de Pierre Lombard), il a composé le commentaire intégral des Livres bibliques dans ses *Postille super Bibliothecam*, commentaire qui fut plus tard dissocié par des remanieurs pour les besoins de l'enseignement. La forme originale de sa glose est attestée dans les mss de Cambridge (Peterhouse, 112), Paris (bibl. nat. lat. 384) et Chartres (294). Dans son prologue au commentaire sur le *Livre de la Genèse*, il distingue nettement, à propos du nom même de Jérusalem, les quatre sens de l'Écriture, jadis définis par Cassien (*Conlatio* 14, 8-11, PL 49, 962-974) : « ... historice est illa civitas materialis, allegorice Ecclesia militans, tropologice anima fidelis, anagogice Ecclesia triumphans ». Cependant, il inclut généralement le sens anagogique ou mystique dans l'explication tropologique, c'est-à-dire morale ou spirituelle, qui suit l'explication littérale et théologique. Jamais sa glose n'est désintéressée : dans ses commentaires bibliques comme dans ses sermons, il vise essentiellement à l'édification soit des futurs prélats qu'il enseigne soit du peuple chrétien qu'il exhorte, dans l'esprit du mouvement réformateur dont le Cloître Notre-Dame est alors le sanctuaire, à l'exemple du veilleur fidèle dont Jonathan au *Livre des Maccabées* est le prototype, et Thomas Becket l'exemplaire. On a pu dire que les gloses de Langton constituaient la perfection de l'exposé du sens moral dans la *lectio* parisienne (B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 249).

C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, coll. Bibliothèque thomiste 26, Paris 1944, *passim*. — Lacombe et Smalley, *Studies on the Commentaries...* — B. Smalley, *Stephen Langton and the four senses of Scripture*, dans *Speculum*, t. 6, 1931, p. 60-76; *Exempla in the Commentaries of Stephen Langton*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 17, 1933, p. 121-129; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2^e éd., Oxford, 1952. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1° p., 2 vol., Paris, 1959.

2° *Théologie sacramentelle. La pénitence.* — Plus grand exégète que grand théologien, Langton n'en a pas moins apporté une contribution essentielle à l'un des problèmes théologiques de son temps : la recherche d'une définition des sacrements susceptible de rendre compte, du point de vue de la foi, et de rendre raison, du point de vue de l'enseignement, de la doctrine du septé-

naire qui s'établit définitivement à la suite de la querelle des Investitures. Cela, dans la pure orthodoxie après la crise bérengarienne, et dans une perspective pastorale.

C'est dans l'analyse des sacrements d'eucharistie (doctrine de la transsubstantiation) et de pénitence, qu'Étienne Langton approche de la perfection dans l'expression théologique de la doctrine : « Exterior contritio signum est interioris et sacramentum; interior sacramentum est remissionis peccati, et quia sacramentum est, habet similitudinem cum re sua... Est ergo similitudo exterioris contritionis ad interiorem, et interioris ad remissionem peccati. Prima est sacramentum tantum; media sacramentum tertii et res primi, sicut in forma panis et Corpore Christi et unitate Ecclesiae. Exterior contritio non semper efficit quod figurat, scilicet remissionem peccati » (q. 96).

On ne saurait trop insister sur la théologie de la pénitence chez Langton, et parce qu'elle occupe une place éminente dans la série des *Quaestiones theologicae*, et parce qu'il mérite d'être considéré comme le docteur par excellence de la pénitence et de la rémission des péchés (q. 3, 4, 77, 96; q. 5, *De clavibus*). Si l'on se rappelle que l'obligation de la confession annuelle n'est devenue de précepte dans l'Église universelle qu'à dater du 4e concile du Latran (1215), on mesure l'effort de recherche et de détermination fourni par les maîtres parisiens, principalement Pierre le Chantre et Langton, en vue de préciser les éléments constitutifs du sacrement (valeur de la contrition seule, rôle de la confession en tant qu'acte pénitentiel et satisfactoire, nécessité de la satisfaction, remise de la peine éternelle par la contrition, cas où la peine éternelle est commuée en peine temporelle, cas où toute peine peut se trouver remise; effet du péché mortel *(reatus)* et du péché véniel (obscurcissement de la charité), détermination des clés (science du discernement et pouvoir, c'est-à-dire juridiction) attachées aux ordres, déniées aux laïques, encore qu'ils puissent posséder le discernement.

Il y a plus. Ici encore, nulle séparation entre la doctrine du maître et l'exhortation du pasteur. Il semble que la pensée de Langton sur le péché, la pénitence et la rémission, ait été très directement influencée par le sens de Dieu et du péché dans l'Écriture, particulièrement dans l'ancien Testament, et que ce même sens ait informé la morale qu'il préconise, comme sa spiritualité personnelle.

A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le 8e jusqu'au 14e siècle*, Bruges-Paris, 1926. — J. Spitzig, *Sacramental Penance in the twelfth and thirteenth centuries*, Washington, 1947. — P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au* XIIe *siècle*, Louvain, 1949. — D. van den Eynde, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rome, 1950. — L. B. Antl, *Stephen Langton's principle of determining the Essence of Sacrament*, dans *Franciscan Studies*, t. 12, 1952, p. 151-175; t. 14, 1954, p. 337-373; réimpression sous forme de thèse par l'Antonianum, Rome, 1954. — J. F. Veal, *The Sacramental Theology of Stephen Langton and the influence upon him of Peter the Chanter*, Rome, 1955.

3° *Piété et vie chrétienne.* — Un *Psautier* en l'honneur de la Vierge, selon la tradition des *Gaudes*, ou Joies de Notre-Dame, et un sermon (ou commentaire?) sur les paroles de l'*Ave Maris Stella* attestent la piété mariale de Langton. La richesse spirituelle de la « séquence d'or », où le maître parisien a su exprimer, avec une suprême délicatesse de touche, l'infusion multiforme et sanctifiante de l'Esprit Saint, procède d'une âme intérieure.

Sa piété revêt un accent moral et pastoral en étroite dépendance de l'orientation de sa pensée théologique. Les rares sermons et lettres de Langton actuellement accessibles ont la même résonance que ses *Commentaires* et ses *Questions*, dont un très grand nombre abordent directement ou indirectement le problème du péché, de la peine, de la satisfaction, de la rémission. On y décèle aisément un double mouvement correspondant à celui de la conscience éclairée par la lumière d'en haut : « Si igitur ad claritatem hujus luminis accedamus, malum quod in nobis prius videre nequivimus, ejus beneficio cognoscimus ». Il prend en considération à la fois la justice et la miséricorde divines, le péché et la contrition, la satisfaction et la remise de la peine : « Synderesis enim in nullo viatore extinguitur » (*Commentaire sur les Sentences*, d. 25, n. 211). Cette tension est recherche d'équilibre vers le haut : appel à la componction et à la pénitence, à la charité parfaite (« tanta fuit caritas in Magdalena »...) qui efface la peine en même temps que la faute, parce qu'elle suscite une contrition correspondante. Invocation des saints qui nous sont joie, règle exemplaire, illumination et ferveur, secours dans l'accomplissement du bien. Solidarité dans le péché, dans la peine due au péché, et dans le salut.

L'occasion s'offrit à Étienne Langton de donner à sa réflexion théologique sur la notion de rémission, à une époque où l'indulgence de croisade l'avait déjà généralisée, une forme qui, pour être directement issue de l'exégèse scripturaire et modelée sur le contenu spirituel du nouveau Testament, n'en constituait pas moins une nouveauté dans l'Église. Le 7 juillet 1220 en effet, présidant à la solennité de la translation des restes de Thomas Becket, il dégageait du thème scripturaire de l'ancienne loi l'idée de jubilé avec les grâces spirituelles qu'elle préfigurait, pour l'appliquer à la valeur satisfactoire du martyre et aux grâces, assurément très larges, de rémission qu'il mérite et obtient. Ce faisant, Langton revêtait d'un caractère institutionnel le jubilé chrétien, quatre-vingts ans avant la promulgation, par Boniface VIII, du premier jubilé romain.

O. Lottin, *Les premiers linéaments du traité de la synderèse au moyen âge*, dans *Revue néo-scolastique*, t. 28, 1926, p. 422-454. — A. Wilmart, *op. cit.* — R. Foreville, *Le Jubilé de saint Thomas Becket du* XIIIe *au* XVe *siècle (1220-1470)*, Paris, 1959.

Raymonde Foreville.

13. ÉTIENNE DE LEXINGTON, cistercien, † 1260. — Né d'une grande famille anglaise, il étudia à Paris et Oxford avant d'embrasser la vie monastique au monastère de Quarr (île de Wight), en 1221. Élu, peu après, abbé de Stanley (fille de Quarr dans le Wiltshire, diocèse de Salisbury), il fit la « visite » des monastères cisterciens d'Irlande en 1228. Promu au siège de Savigny, très important monastère de Normandie, en 1229, il reçut de Grégoire IX plusieurs missions (entre autres, réforme du monastère bénédictin de Redon en Bretagne, en 1231, pacification de l'ordre de Grandmont en 1238). En 1243, il est élu abbé de Clairvaux. De ce dernier abbatiat, l'histoire a retenu surtout l'établissement du collège Saint-Bernard près de l'université de Paris, dès 1244. Il quitta son siège après une quinzaine d'années, très probablement déposé en 1255-1257. Retiré au monastère d'Ourscamp (diocèse de Noyon), il y mourut en 1260.

En 1665, C. de Visch ne connaît d'Étienne qu'un seul écrit, dont on a perdu actuellement les traces, conservé

à ce moment, assure-t-il, à Cîteaux : les statuts du collège Saint-Bernard (incipit : *Fratres, in Proverbiis scriptum meminimus*). Aujourd'hui on connaît le ms Turin Bibl. nat. D VI 25, du 13e siècle : *Registrum epistolarum*, dont B. Griesser a donné une excellente édition.

Une première partie livre un lot de pièces remontant au temps où Étienne était abbé de Stanley et concernant à peu près exclusivement la visite en Irlande (éd. citée *infra*, p. 1-118, pièces numérotées I-CXIII). Une deuxième partie comporte des pièces des années 1230-1238 (abbatiat de Savigny), numérotées 1-163 (p. 181-378); Griesser les présente en cinq blocs : 1) statuts des visites régulières des monastères d'hommes dans la filiation de Savigny; 2) concernant les moniales; 3) diverses affaires de l'ordre de Cîteaux; 4) réforme de Redon; 5) lettres à des étrangers. Cet important *Corpus* constitue une source historique de toute première valeur, pour l'ordre de Cîteaux surtout. En particulier, les documents ayant trait aux visites des abbayes, interprétés judicieusement, donnent des aperçus sur la vie réelle des monastères.

La personnalité d'Étienne se dégage de ces lettres, imposante. Homme d'ordre, intègre, réaliste, compréhensif mais ferme, capable de promptitude comme de patience, canoniste prudent, administrateur avisé, ayant un sens aigu de l'autorité et un attachement passionné à son ordre, délicat avec ses amis, maniant quelquefois l'humour (anglais, il semble avoir partagé certains sentiments courants chez ses compatriotes à l'égard des irlandais, en cette période troublée où l'invasion anglo-normande poursuit la conquête de l'île).

1. Comme *visiteur extraordinaire* à Redon, et surtout en Irlande, Étienne trouve des situations difficiles. « Interius omnia dissoluta, exterius temporalia fere universa dilapidata.., ibi de ordine nichil est nisi habitus vestium tantum » (XXXI); « Una et sola religionis lex erat, licet in habitu cisterciensi, videlicet hec : quicquid libet licet » (XXXIII). Il prendra des mesures canoniques énergiques (changements de paternité pour plusieurs maisons, remplacement d'abbés irlandais par des anglais, etc); au spirituel, il ne peut faire beaucoup plus qu'inciter à la pénitence, en appeler à la crainte des châtiments divins, rappeler l'enfant prodigue, évoquer l'honneur de l'ordre, de l'Église, de Dieu (vg LXXI, LXXXIV).

2. Comme *visiteur ordinaire* des abbayes soumises à son autorité d'abbé de Savigny (éd. Griesser, 2e p., I et II), sa physionomie ou sa doctrine spirituelle ne percent guère davantage. La nature des documents ne s'y prête pas. Du reste, certains points rappelés assez souvent, comme la confession hebdomadaire, la sobriété dans l'ornementation, ont fait l'objet de statuts des chapitres généraux (1231, 8; 1232, 8). Des lettres à des abbés de sa filiation le montrent moins officiel (lettres 38, 40, 45, 60-62 à l'abbé de Champagne, diocèse du Mans; 105 à l'abbé des Vaux-de-Cernay, diocèse de Paris).

3. On aimerait saisir Étienne *dans sa propre communauté*. La lettre 36, écrite d'Angleterre, recommande à ses fils de Savigny la concorde, l'union dans le Christ médiateur vivant au milieu des siens. L'humble obéissance est le signe et le gage de cet amour pour le Rédempteur.

4. Quelques lettres *à des amis* le révèlent sous un jour très attirant, en particulier celles à l'archidiacre de Wiltshire (XLI, LIX, 147 et 149) et surtout à Richard le Poor, évêque de Salisbury (XL), puis de Durham (CI, 150, 155). La lettre 150 est fort belle. Étienne rappelle sa fidèle amitié au vieil évêque et l'invite à ne pas abandonner le labeur au déclin de sa vie, mais à embrasser avec joie la croix du Seigneur : ainsi seulement se prépare la félicité éternelle.

L'influence d'Étienne sur l'ordre de Cîteaux fut considérable par la fondation du collège de Paris. Il n'est pas sans intérêt de noter qu'un homme de son envergure opta résolument en faveur des études universitaires pour des moines.

Déjà en Irlande, il était frappé du « manque d'hommes » : « religionis nostrae ruinam et excidium minatur, et merito, defectus personarum ». Il faut des supérieurs « tam vita quam litteris commendabiles » (XXXVII). Aussi exigera-t-il des candidats à la vie monastique en Irlande qu'avant d'entrer ils passent par de bonnes écoles : Paris, Oxford, ou ailleurs (XXXVI-LXXXV). Abbé de Savigny, il veille à ce que dans sa filiation soient promus des abbés de valeur (XCVIII, XCIX, cf 91, 92); il fera à l'abbé de Pontigny une déclaration dans le même sens (Appendice 1e p., éd. Griesser, p. 118). Arrivé à Clairvaux, il dut considérer comme providentielle l'initiative d'un de ses prédécesseurs, Évrard, qui avait obtenu d'envoyer des clercs à Paris (chapitre général 1237, statut 9). Étienne n'épargna aucune peine pour assurer à l'institution les appuis de l'ordre et du pape.

Bibliographie dans B. Griesser, *Registrum epistolarum Stephani de Lexinton*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 2, 1946, p. 1-118; t. 8, 1952, p. 181-378; *Eine juridische Instruktion über das Vorgehen bei einer Klosterreform in päpstlichen Auftrag*, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung... Kan. Abt.*, t. 70, 1953, p. 434-442; *Briefformulare aus dem Kloster Savigny in einer Heilsbronner Hs.*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 63, 1956, p. 53-65 (p. 62-63, « lettre de consolation » à Jean, prieur de Grandmont démissionnaire); *Stephan Lexington, Abt von Savigny, als Visitator der ihm unterstehenden Frauenklöster*, *ibidem*, t. 67, 1960, p. 14-34.

C. de Visch, *Auctarium ad bibliothecam scriptorum S. O. Cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 39, 1927, p. 45-48. — *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis..*, éd. J.-M. Canivez, t. 2, Louvain, 1934.

Claude Auvry, † après 1712, *Histoire de la congrégation de Savigny*, éd. A. Laveille, t. 3, Rouen-Paris, 1898, p. 325-373. — G. Müller, *Gründung des St. Bernhardkollegiums zu Paris*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 20, 1908, p. 1-14, 38-50. — E. Kwanten, *Le collège Saint-Bernard à Paris, sa fondation et ses débuts*, RHE, t. 43, 1948, p. 443-472.

Maur STANDAERT.

14. ÉTIENNE MACONI, chartreux, † 1424. Voir MACONI (Étienne), et DS, t. 2, col. 756.

15. ÉTIENNE DE MURET (saint), fondateur de l'ordre de Grandmont, † 1124. — 1. *Vie.* — 2. *Le Liber sententiarum.* — 3. *Ordre de Grandmont.*

1. **Vie.** — Étienne, fils d'un vicomte de Thiers en Auvergne, est un ermite mort plus que septuagénaire à Muret (commune d'Ambazac, Haute-Vienne), le 8 février 1124, auquel l'ordre limousin de Grandmont doit ses origines. Le quatrième prieur de l'ordre, Étienne de Liciac (1139-1163), lui attribue une règle qui s'inspire principalement d'un recueil d'enseignements *(Liber sententiarum)* rassemblés par les disciples de l'ermite; à cette règle s'ajouta dans le même temps une *Vie* du saint homme.

Compte tenu de menues erreurs chronologiques et d'exagérations possibles, on peut admettre qu'Étienne fut en contact, dans sa jeunesse, avec le bienheureux Milon (1074-1075), partisan de la réforme grégorienne et archevêque de Bénévent, qu'il admira fort des ermi-

tes calabrais installés dans le diocèse de Bénévent et qu'après un séjour de quelques années dans la Rome de Grégoire VII, il se consacra à Dieu vers la trentaine dans la solitude boisée de Muret. Les visiteurs ne lui manquèrent pas; il leur offrait conseils et prières en échange de leurs dons qu'il distribuait aux plus misé-reux. En revanche, les novices furent plus timides; ils étaient effrayés par ses austérités, bien que l'ermite ne leur imposât pas d'emblée son propre régime.

Le *Liber sententiarum* et la *Vie* laissent entrevoir en Étienne de Muret un ermite austère, un conseiller discret et non dénué d'humour, un homme pénétré de l'Évangile et connaissant la pensée de saint Grégoire le Grand. Son cas ressortit à deux phénomènes corrélatifs qui affectèrent la vie religieuse à son époque : d'une part, un mouvement érémitique représenté en Limousin par Étienne de Muret, saint Geoffroy du Chalard † 1025, saint Gaucher d'Aureil † 1140, saint Étienne d'Obazine † 1159, etc, en Poitou et Périgord par saint Géraud de Sales † 1120, plus loin, par l'ermite itinérant et prêcheur, saint Robert d'Arbrissel † 1117, et ses disciples de la forêt de Craon; d'autre part, une crise du cénobitisme traditionnel, encore peu étudiée.

2. **Le Liber sententiarum** — 1° **Hugues de Lacerta** † 1157. — Dans le petit groupe que la sagesse et la doctrine d'Étienne formèrent peu à peu figure, vers 1109, un chevalier limousin d'une quarantaine d'années, Hugues de Lacerta, qui devint le confident et le bras droit de l'ermite, sans pour autant partager toutes ses vues. Ce disciple est le principal responsable de la rédaction du *Liber sententiarum*, qui constitue, plus sûrement que la *Vie*, la source de nos connaissances sur les enseignements spirituels d'Étienne. Ces enseignements portent la marque du chevalier qui a retenu les comparaisons ascétiques empruntées à l'art militaire; leur recueil est l'œuvre d'un homme sans culture *(illitteratus)* et âgé, dont la mémoire passe d'une idée à une autre par l'intermédiaire d'un mot et qui rapporte en langue vulgaire des avis qu'un clerc a transcrits dans un latin à peine correct; c'est l'œuvre d'un homme à la vocation tardive, sévère dans ses principes pour lui et pour les autres. Malgré la fidélité avec laquelle Hugues a suivi l'idéal d'Étienne de Muret, toutes ces données doivent entrer en ligne de compte dans l'appréciation des enseignements conservés dans le *Liber*; néanmoins, si Hugues a pu déformer inconsciemment tel ou tel aspect de la pensée de son maître, on a peu de raisons de croire qu'il ait inventé grand chose.

2° **Les destinataires.** — La doctrine d'Étienne était proposée à ceux qui le fréquentaient habituellement ou le visitaient occasionnellement; elle avait aussi un aspect plus général et une portée commune. La disposition des chapitres du *Liber sententiarum* reflète sa destination.

1) *Les disciples.* — Étienne de Muret ne paraît pas s'être soucié de leur laisser des instructions (*Vita* 40). Le préambule du *Liber* lui prête la pensée que, Jésus-Christ étant le seul Sauveur, l'Évangile, et notamment le précepte de ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas subir soi-même, est la seule règle nécessaire au salut, celle dont toutes les autres sont des succédanés plus ou moins prolixes et compliqués; aussi bien, la béatitude promise aux pauvres en esprit est-elle le fondement de l'institution monastique. Cette argumentation, explicitement dirigée contre la règle bénédictine, cadre avec les enseignements adressés aux religieux (1-40 environ).

Le novice est mis en demeure de choisir entre la croix et la pauvreté définitive d'une part, c'est-à-dire la perte de la liberté et les travaux pénibles dans quelque solitude boisée, et d'autre part la vie des monastères bien pourvus, où les religieux chantent des imprécations contre leurs ennemis au lieu de les convertir par leur désintéressement. L'idéal religieux est présenté comme un retour à l'état d'Adam jouissant de la paix de l'amour divin tant qu'il se contentait du nécessaire; la poursuite de cet idéal comporte la vie commune à l'école d'un pasteur auquel on appartient complètement et qui prend soin de tous, même matériellement; de plus, l'obéissance mutuelle est due entre disciples, tout comme le bon exemple et la correction fraternelle.

2) *Les séculiers.* — La seconde partie des enseignements (41-68 environ) s'adresse plutôt aux séculiers qui sont l'objet d'une réelle sollicitude, car, s'il est bien de se garder du mal en quittant le siècle, il y a perfection plus grande à arracher autrui au service du diable (118).

Les conseils portent la trace des préoccupations morales de l'époque, par exemple à propos de l'usure (60), du paiement de la dîme (122), de la façon de faire la guerre (63), de garder les déments (66) ou d'écouter la parole de Dieu (71). On trouve des échos d'un temps de réforme ecclésiastique, telle l'invitation à ne pas critiquer les clercs, car, si ceux-ci pèchent malgré leur connaissance des Écritures, les autres peuvent pécher tout autant contre l'« Écriture du cœur » que Dieu a mise en eux (67).

3) *Enseignements généraux.* — La dernière partie du recueil rassemble des enseignements sur l'amour de Dieu et la prière, le salut éternel, les différences entre le sage et l'insensé, etc. Ils sont présentés de préférence sous le biais de la pratique de la vie spirituelle et sans grand souci de cohérence, animés de petits dialogues ou éclairés de comparaisons qui descendent jusqu'aux détails de la vie journalière (80, 2; cf 6, 6; 9, 6; 11, 4). Le ton rappelle celui des *Verba seniorum*.

3° **Principaux thèmes.** — Malgré leur rédaction assez lâche, les enseignements d'Étienne de Muret ne sont pas sans reposer sur quelques grands thèmes mystiques ou ascétiques.

1) *Amour de Dieu et prière.* — Il est plus particulièrement traité de la prière dans les chapitres 102-107. La prière requiert avant tout la présence à soi-même et à Dieu, puisque c'est Dieu qu'il faut rechercher plutôt que la prière elle-même (80, 2); l'attitude physique ou le lieu importent peu (49 et 70). La vraie prière accompagne continuellement nos bonnes œuvres, psalmodie comprise, et leur vaut l'aide divine; elle doit être faite avec une soumission complète à la volonté bienfaisante de Dieu, au point que l'homme de bien préférera, à la demande, la louange qui est le ministère des anges et des élus (115). D'autre part, si l'humilité est la condition essentielle de la prière et de l'amour de Dieu, l'orgueil est, avec la paresse, l'ennemi de la charité; car, dans la charité parfaite, plus on embrasse Dieu par le désir de l'esprit, plus on a l'impression de le perdre et de s'éloigner de lui (35). Enfin, les enseignements, qui montrent dans l'amour de Dieu le seul bien qui puisse remplir le cœur (19), insistent sur la grande douceur de cet amour (89; 101, 3 et *passim* : *dulcedo Dei*).

2) *Pauvreté et éloignement du « siècle »*. — Ces deux thèmes sont corrélativement ordonnés à l'adhésion de l'âme à Dieu. L'importance du second, quelque peu atténuée par la latitude de recevoir des visites du dehors, est en moindre relief que celle du premier; la façon dont les enseignements envisagent la pauvreté situent leur auteur en particulière lumière par rapport au message évangélique.

Les biens matériels sont des dons de Dieu, faits « par surcroît à ceux qui l'aiment »; ils ne sont pas condamnables; on reste « pauvre d'esprit si on les désire simplement pour servir Dieu, sans en prendre occasion pour faire tort à autrui ou s'éloigner de la loi divine » (42); encore faut-il les posséder à juste titre (62) et en user sans prodigalité (60, 1). La légitimité de leur possession ne doit pas faire oublier leur danger spirituel (121, 2), car l'orgueil fatigue par le désir d'acquisitions toujours nouvelles (20, 2); de plus, l'amour de Dieu est incompatible avec tout autre (19); l'homme cupide n'a pas les « yeux spirituels » ouverts, quand il lui faut choisir le bien à faire (120, 2).

C'est pourquoi Jésus-Christ a déchargé ses disciples du soin de l'argent pendant sa vie et des soucis du siècle après sa mort (89, 3; 25, 2); aussi le religieux véritable est-il un « pauvre du Christ ». Cette pauvreté doit cependant permettre de trouver le nécessaire au service du Seigneur (10, 5); celui-ci se fera le « dispensateur » de ses fidèles en sorte qu'ils n'aient pas à retourner au siècle (22).

Une telle garantie n'engage pas seulement à mener une vie de travail rude et d'inconfort, mais elle permet aux « pauvres du Christ », qui ne s'appartiennent plus, d'attendre les aumônes plutôt que d'aller chercher les moyens d'en faire eux-mêmes; il y a là une perfection plus grande, car on évite ainsi la vaine gloire et rien n'engendre la volonté de bien faire comme la pauvreté en esprit. Jésus-Christ n'a-t-il pas refusé à Marthe l'aide de Marie qui l'écoutait (36)? Toutefois, le pasteur évitera de faire tort à ses disciples par des libéralités inconsidérées envers les « pauvres du dehors » (38).

4° Sources. — Le mode de transmission des enseignements d'Étienne rend délicate la recherche des sources de sa doctrine. La *Vie* présente le fondateur comme un diacre, au fait des usages canoniaux, monastiques et érémitiques, lisant à ses disciples les *Passions*, les *Vies des Pères* et d'autres écrits édifiants (13 et 24). Cependant le *Liber sententiarum* semble avoir gardé beaucoup moins de traces de la littérature monastique que de l'Évangile et de saint Grégoire le Grand.

1) *Les sources ne semblent pas monastiques*. — Malgré quelques réminiscences de la *Règle* bénédictine (*Liber* 2, 2, et *Regula* 52; *Liber* 10, 1, et *Regula* 4; *Liber* 10, 4-5, et *Regula* 40), on est frappé de l'absence totale, dans le *Liber*, du vocabulaire usuel au « désert » (*eremus*, *eremita*, *desertum*, *solitudo*, *solitarius*, *cella*, *Patres Aegypti*). Il serait tentant de vouloir retrouver dans les enseignements une doctrine venue des ermites calabrais rencontrés par Étienne, mais on ne sait rien de ces ermites, tout au plus peut-on conjecturer leur origine grecque et leur appartenance basilienne.

S'il est vrai que le *Liber* et la *Règle* latine de saint Basile compilée par Rufin ont des points communs, ceci est dû aux fréquents recours faits à l'Évangile par l'un et l'autre texte, par exemple à propos de la correction fraternelle.

Les divergences sont visibles, notamment dans l'interprétation du conseil évangélique de « haïr sa vie » (*Liber* 94, 1, et *Interrogatio* 154, PL 103, 540), ou à propos du premier commandement (prologue du *Liber*, dans J. Becquet, *Les premiers écrivains..*, *cité infra*, et *Interr.* 1, PL 103, 488), ou sur un point assez mince, tel que les sentiments du fidèle qui communie (*Liber* 94, 1, et *Interr.* 135, col. 536). Aussi doit-on ne voir, dans l'allusion à la *Règle* de saint Basile que fait ce prologue, qu'un simple écho de la *Règle* bénédictine (73) principalement mise en cause.

Des sondages chez les principaux auteurs monastiques sont aussi décevants. Cassien fait de l'aumône un devoir pour les moines, ce qui n'est pas tout à fait le cas chez Étienne de Muret (*Liber* 37, et *Conlationes* XX, 8, 6, éd. M. Petschenig, CSEL 13, 1886, p. 563); l'explication du centuple évangélique est différente dans le *Liber* et les Conférences (*Liber* 16, et *Conl.* XXIV, 26, p. 704-711). Saint Jérôme ne paraît pas avoir exercé d'influence visible sur les enseignements, quoique l'on trouverait dans son œuvre et dans celle de l'ermite de Muret des points de vue identiques, comme la préférence accordée au don de soi fait à Dieu plutôt qu'aux aumônes faites aux pauvres (cf P. Antin, *art. cité infra*, p. 79, et *Liber* 36-37); le thème du retour au paradis par la vie religieuse, mis au début du *Liber*, est cher à Jérôme, sans lui être particulier (*Liber* 2, 1, et *art. cité*, p. 75-77 et 92; J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout-Paris, 1948, p. 161-169).

Enfin, l'un des plus stricts théoriciens de l'idéal monastique à l'époque grégorienne, saint Pierre Damien, prône des flagellations dont ni le *Liber*, ni la *Vie* ne font honneur à Étienne; de même sur la pratique du silence, sur les conditions et les difficultés de la chasteté.

On conviendra que la littérature spirituelle monastique a été peu utilisée par Étienne de Muret.

2) *Saint Augustin et saint Grégoire le Grand*. — Grégoire est le seul personnage non biblique nommé, une fois, dans le *Liber* (vrai prologue). Cette mention, qui correspond à des similitudes de vocabulaire (par exemple, le couple *pastor-religiosus* pour désigner les protagonistes de la vie religieuse), met sur la voie de réelles analogies de pensée.

Toutefois on trouverait dans le *Liber* nombre d'expressions et quelques thèmes qui paraissent venir de saint Augustin. Parmi ces thèmes, signalons la nécessité absolue de la grâce pour tout mérite (97, 2), la corrélation entre la délectation de l'homme en Dieu et la pratique des bonnes œuvres (9, 5; 72, 1; 109, 1, etc). Il y a cependant assez de disparates entre le docteur d'Hippone et l'ermite de Muret pour qu'on ne puisse presser la dépendance. Outre des écarts de vocabulaire (vg exclusion du terme *mens* par le *Liber* au profit du terme biblique *cor*), on voit des rapprochements suggestifs se résoudre en divergences appréciables.

Le *Liber* soutient, comme Augustin, le droit des israélites sur les dépouilles d'Égypte, mais il explique autrement le sens spirituel de ces dépouilles (*Liber* 101, 1, et *Doctrina christiana* II, 41, 62, PL 34, 64); ailleurs, un point de vue identique sur le cantique nouveau des élus, appuyé sur une même citation johannique, sert de point de départ à une argumentation différente (*Liber* 107, et *Sermo* 34, 2, PL 38, 207-208; *Liber* 63, 3, et *Sermo* 113, 1, 648, au sujet de l'aumône faite avec le produit des rapines); ailleurs encore, une même opinion sur l'attitude corporelle à garder pendant la prière se fonde sur deux séries d'exemples scripturaires différents (*Liber* 104, 1-4, et *De diversis quaestionibus* 2, 4, PL 40, 144; cf, à propos de la prière, *Liber* 30, 2, et *Enarr. in ps.* 85, 7, PL 37, 1086).

Si Étienne a fréquenté Augustin dans des florilèges, il était difficile que le mode de transmission de ses enseignements laissât subsister le mouvement et les nuances d'une pensée aussi profonde que celle du grand docteur. Il est vraisemblable que des éléments impor-

tants de la doctrine augustinienne ont touché l'ermite par l'intermédiaire de Grégoire le Grand.

Quelques rapprochements suggèrent cette hypothèse : le repos de la divine dilection ([pseudo-Augustin], *Dialogus quaestionum* 42, PL 40, 747; *Moralia* XVIII, 54, 93, PL 76, 96; *Liber* 99, 2); le fait de plaire d'autant plus à Dieu qu'on se déplaît à soi-même (*Sermo* 49, 5, PL 38, 322, et *Enarr. in ps.* 41, 12, PL 36, 472; *Hom. in Ezechielem* I, 10, 43, PL 76, 904; *Liber* 34, 2).

Le thème de Marthe et Marie invite à voir, dans les enseignements d'Étienne de Muret, une certaine préférence pour la présentation de la doctrine augustinienne dans les cadres venus de Grégoire. Le *Liber* (36, 2) donne un écho très net d'un sermon d'Augustin qui écarte l'idée d'une crainte de la part de Marie à la suite des récriminations de Marthe (*Sermo* 104, 1, PL 38, 616); or, le docteur d'Hippone utilise le cas des deux sœurs comme exemple de deux niveaux de vie spirituelle, mais sans employer à leur propos, ni ailleurs, les termes *vita contemplativa*, *vita activa*, dont se sert le *Liber* (10, 4) à la suite de Grégoire (*Hom. in Ezech.* I, 3, 9, et II, 2, 9, PL 76, 809 et 953-954), auquel il reprend la précision du caractère préparatoire de la vie active par rapport à la vie contemplative.

Si, dans le *Liber*, les traces d'Augustin sont assez vagues, celles de Grégoire sont plus nettes et forment un ensemble dont le témoignage est difficilement récusable.

La comparaison des progrès de saint Pierre avec la semence montée en épi est passée d'un auteur à l'autre, légèrement déformée, mais au service de la même idée (*Liber* 35, 1, et *Moralia* XXII, 20, 46, PL 76, 241); la « discorde » que le péché met entre Dieu et nous (*Liber* 80, 1; 87, 1, et *Hom. in Evangelia* II, 32, 5, PL 76, 1236); l'inconvénient à vouloir être maître avant d'avoir été disciple (*Liber* 9, 1, et *Moralia* XXV, 16, 40, PL 76, 347-348); la nécessité de se quitter après avoir quitté ses biens (*Liber* 36, 2; 37, 1-2, et *Hom. in Evang.* II, 32, 1, PL 76, 1232-1233). Les deux auteurs constatent que l'Écriture n'empêche pas d'aimer ses proches, mais invitent à ne pas le faire « charnellement » (*Liber* 48, 1, et *Hom. in Evang.* II, 27, 1, PL 76, 1205); Étienne prête aux pauvres une aide matérielle et spirituelle comme le conseille Grégoire (cf *Dicta et facta* 8, PL 204, 1076, et *Moralia* XXI, 19, 29, PL 76, 206-207, ou *Hom. in Evang.* II, 40, 10, PL 76, 1309).

Pour Grégoire, les deux principaux vices sont la superbe et la vaine gloire; ce sont les deux seuls vices stigmatisés comme tels dans le *Liber* (cf *Liber* 10, 2, et 86, 2; *Moralia* XXXIV, 23, 47, PL 76, 744). Enfin, la lutte contre le diable est très importante pour Étienne, comme pour Grégoire; on retrouve chez le premier les lignes maîtresses et jusqu'aux expressions du second dans sa doctrine de la tentation (*Liber* 120, 1, et 91, 2; *Moralia* XXXIII, 1, 3, etc). On pourrait en dire autant des épreuves préparées par Dieu pour stimuler les progrès de ses élus.

3) *L'Évangile.* — Les citations évangéliques font près de la moitié des citations scripturaires du *Liber*; or, la proportion est d'environ une sur quatre pour la *Règle* bénédictine. Même si Étienne a remarqué certaines de ces citations dans un contexte patristique qui les mettait en relief, il semble leur avoir donné un emploi particulièrement attrayant.

Parfois, le rappel est simplement pittoresque (25; 72, 1; 48, 1; 98). Ailleurs, le bon sens va jusqu'à l'humour : la douceur des commandements est prouvée par l'heureuse surprise des saintes femmes qui trouvent roulée la pierre du sépulcre et par la tranquillité d'esprit des apôtres qui n'ont plus à craindre de manger et de boire matériellement le corps et le sang du Seigneur (12, 1). De même, la facilité des commandements ressort du fait qu'il est plus pratique d'entrer dans la bergerie par la porte que par-dessus le mur (21), plus commode de prier seul que devant tous (20), plus aisé d'enlever une poutre de son œil qu'une paille de l'œil d'autrui (34); du fait que Dieu n'exige pas que l'on soit riche, noble et éloquent pour être sauvé (20).

On a vu l'importance accordée à la pauvreté; le respect de la vérité est un autre trait d'inspiration évangélique. La *Vie* (34 et 40) d'Étienne voit dans la pauvreté la *via veritatis* que l'ermite indique, en mourant, à ses disciples. La vie religieuse établit l'homme dans la vérité (*Liber* 2), tandis que le siècle est le lieu du mensonge (109, 3). Mais on peut être menteur tout en prêchant la parole de Dieu, si on ne la pratique pas (28); au contraire, c'est en restant dans la vérité que Suzanne a triomphé de ses accusateurs (119). Cette vérité, difficile au début, est plus facile que le mensonge et devient douce pour l'éternité (11, 2; 12, 2; 21).

Outre la pauvreté et l'amour du vrai, d'autres leçons évangéliques se retrouvent dans les enseignements d'Étienne, si bien présentées qu'elles apparaissent comme l'écho direct d'une doctrine vécue.

Ainsi en va-t-il du conseil de se « couper les membres » d'avec le siècle (1, 2; 68, 2), du précepte de la réconciliation avant l'offrande à Dieu, commenté par l'exemple du Christ priant pour ses bourreaux sans attendre que ceux-ci le lui demandent (65, 2), de la comparaison du novice, encore peu spirituel dans ses jugements, avec les apôtres qui conseillent à Jésus d'éviter la mort (9, 5-7). On pourrait citer encore le cas du faux religieux dont l'œil ne peut voir clairement le bien dans un frère (11, 2), et surtout la faim et la soif de la justice que Dieu entretient dans ce siècle en ceux qu'il aime pour mieux les rassasier ensuite de son amour (35, 4).

Tout indique que l'Évangile est la principale source des enseignements d'Étienne de Muret.

5° **Conception de l'érémitisme.** — S'il est vrai que le mouvement érémitique de la période grégorienne se caractérise par le refus des possessions et le travail manuel (C. Dereine, *Chanoines*, col. 384, *art. cité infra*), on peut affirmer qu'Étienne de Muret fit partie de ce mouvement.

Sa conception de la vie religieuse comporte le dépassement, au nom de l'Évangile, des réalisations monastiques auxquelles la richesse matérielle assure un certain confort. Néanmoins, cette conception sauvegarde l'essentiel de ces formules de vie religieuse. En effet, si les termes *monachus* et *monasterium* désignent toujours, dans le *Liber*, d'autres religieux que les disciples de l'ermite, on relève, dans la pratique journalière de ceux-ci, la psalmodie (104, 4), la clôture (*claustrum*) où se déroule la vie de communauté (*conventus*; 6, 6; 10, 2; 13, 1; 69, 2; 70, 3) dans une obéissance aussi absolue, en théorie, qu'elle est paternellement imposée (1 et 2). La *Vie*, plus tardive, montre le saint faisant au réfectoire la lecture aux frères, « comme c'est l'usage de la vie religieuse » (*Vita* 24), et même les appelant au chapitre de la façon usitée dans les monastères (28; les *Dicta et facta*, un peu plus tardifs que la *Vie*, font mention d'un *hospitium* où l'on recevait, entre autres, des religieux, 7, PL 204, 1076cd).

Si, dans les enseignements, le devoir du travail manuel n'exclut nullement le profit des aumônes, il est à remarquer que l'absence d'allusion à la discipline du silence va de pair avec la recommandation de donner la bonne parole aux visiteurs. Dans la réalisation érémitique de Muret, deux facteurs devaient, semble-t-il, s'équilibrer, dans une proportion qui nous échappe, pour créer une ambiance d'austérité « raisonnable » (*Liber* 10) et de ferveur accueillante : la personnalité du « pasteur » et le cadre d'une organisation monastique embryonnaire.

3. **Ordre de Grandmont.**—Après la mort d'Étienne de Muret (1124), ses disciples retirés dans la solitude boisée de Grandmont (commune actuelle de Saint-Sylvestre, canton d'Ambazac) gardèrent leur indépendance vis-à-vis des organisations monastiques et canoniales auxquelles se ralliaient la plupart des groupes érémitiques. Leur règle très austère leur assurait un grand renom; l'appui d'Henri II Plantagenet et de Louis VII facilita leur rapide expansion, de l'Angleterre à la Provence et de la Champagne au comté de Toulouse. Mais la règle accordait aux convers toute autorité au temporel et les clercs se lassèrent de cette sujétion; des discordes naquirent, qui durèrent jusqu'au milieu du 14e siècle. A la faveur d'une accalmie, le septième prieur, Gérard Ithier (1188-1198), fit approuver la règle par le Saint-Siège, l'année même de la canonisation du fondateur (1189). On doit à ce prieur pacificateur un « Miroir de Grandmont » *(Speculum Grandimontis)* où il a rassemblé la *Vie*, les *Enseignements* et la *Règle* de saint Étienne; il y ajoutait ses propres traités spirituels encore inédits, sauf un qu'il « empruntait » à Hugues de Saint-Victor.

Jean XXII réorganisa l'ordre en nommant son premier *abbé*, Guillaume Pellicier (1317-1336), docteur en droit et précédemment préposé à l'une des maisons de l'ordre. Guillaume composa un *Liber de doctrina novitiorum*, seul document qui nous reste sur la spiritualité grandmontaine médiévale, à part ceux du 12e siècle. Ce petit traité, qui s'adresse directement au candidat à la « profession érémitique », cite surtout saint Augustin et saint Bernard, une seule fois le *Liber* d'Étienne de Muret (ch. 15). Le chapitre consacré à la prière recommande trois opérations préalables : le rappel des sens *(sensuum revocatio)*, la considération de sa propre bassesse, un amour fervent du Christ rédempteur; le souvenir détaillé des souffrances de la passion est le remède ordinaire proposé contre les tentations diverses. Un chapitre spécial (ch. 2) se réfère aux statuts de l'ordre et au concile du Latran de 1215 pour imposer la confession hebdomadaire et, annuellement, la confession générale; on considère la confession quotidienne comme un idéal. La communion est obligatoire chaque mois, conseillée chaque dimanche, en se préparant dès le vendredi par la méditation, et le samedi par le jeûne et le silence. Le traité se termine par deux chapitres sur la pauvreté qui ne doivent rien au *Liber* de l'ermite de Muret, semble-t-il; le dernier institue un parallèle entre le religieux qui quitte tout et le séculier qui fait au moins l'aumône.

Si l'abbé général de Grandmont François de Neuville (1561-1596), ancien clerc de Limoges, a publié trois petits ouvrages d'édification, il faut attendre la réforme catholique française du 17e siècle pour que le grandmontain tourangeau, Charles Frémon (1610-1689), frère de l'abbé général Alexandre Frémon (1678-1687), s'attache à restaurer, à l'usage d'une « étroite observance», l'idéal du fondateur de l'ordre. L'ordre de Grandmont devait être supprimé par la commission des Réguliers (1766) et aucune tentative de restauration n'a été faite depuis lors.

En plus de sa notice, voir, sur Gérard *Ithier*, R. Baron, *Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur d'un commentaire de la Règle de Saint Augustin?*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 350; J. Becquet, *La première crise de l'Ordre de Grandmont*, dans *Bulletin... du Limousin*, t. 87, 1960, p. 283-324.

C'est vraisemblablement d'après le ms Paris B. N. lat. 12798 (ancien Saint-Germain 406, *olim* 816) que Martène et Durand ont édité le *Liber de doctrina novitiorum* de Guillaume *Pellicier* dans leur *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 5, Paris, 1717, col. 1823-1844; le ms Paris B. N. lat. 12705 contient des extraits modernes de ce *Liber*.

François de *Neuville* : *Discours utile et nécessaire pour tous les estats sur la vie des hommes illustres de la généalogie de Nostre Seigneur Jésus Christ proposée par nostre mère l'Eglise en l'Evangile de la Nativité de la Vierge sa mère*, Paris, 1577; *Le Droguier de l'âme chrestienne*, Paris, 1577; *De l'origine et institution des fêtes et solemnités ecclésiastiques; extrait tant de la Sainte Bible et Nouveau Testament que des anciens pères et docteurs de l'Eglise Catholique*, Paris, 1582.

Charles *Frémon* est l'auteur de *L'Esprit de l'Ordre de Grandmont*, cité par L.-H. Cottineau; cet ouvrage eut une édition dès 1664 et une autre en 1666 (Paris, Bibl. Nat., 8° Ld^{23} 8). La *Vie* de Frémon par Rochias, éditée par l'abbé Lecler en 1910 d'après le ms Bibl. mun. Limoges 47, est représentée par des copies ou adaptations dans les mss Paris Bibl. Sainte-Geneviève 1878, Paris Bibl. Nat., Fr. 19682, et Charleville 425. Voir notice FRÉMON.

Un recueil anonyme (17e siècle), conservé aux archives de la Haute-Vienne (ms du séminaire 84 *bis*), *Les dévotions particulières de l'ordre de Grandmont*, signale les dévotions à la Trinité, à la sainte Famille, « trinité créée », et à une « trinité de saints » : Étienne de Muret, Jean-Baptiste, Madeleine.

François *Thomas*, successeur d'Alexandre Frémon, *Pensées et réflexions chrestiennes sur l'oraison dominicale*, par un religieux de l'Estroite Observance de l'Ordre de Grandmont, Paris, 1702.

1. **Vie.** — Les textes primitifs concernant Grandmont ont été réédités dans PL 204 : col. 1005-1046, *Vita*, recueillie par Gérard Ithier dans son *Speculum Grandimontis*, d'après E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. 6, Paris, 1729, col. 1045-1087; — col. 1045-1072, *Miracula*, par Gérard Ithier, d'après Martène-Durand, col. 1087-1118; — col. 1071-1086, *Dictaet facta S. Stephani*, par Étienne de Liciac, dans Martène-Durand, col. 1118-1132; — col. 1085-1136, *Liber sententiarum seu rationum sancti Stephani;* le prologue *Multis modis* (1085-1087) est une reprise, postérieure à la règle, semble-t-il, du vrai prologue conservé dans un commentaire inédit de Gérard Ithier; ce prologue, édité, en appendice d'un article de critique externe, par J. Becquet, *Les premiers écrivains..*, p. 135-136, garde le titre primitif du recueil *(Doctrina)*, appelé de façon plus scolaire, au cours du 12e s., *Liber sententiarum seu rationum;* — col. 1135-1162, *Regula sancti Stephani*, d'après l'édition parue à Dijon, en 1645 (rééditée à Clermont en 1663 et à Rouen en 1671), par les soins de Ch. Frémon (pour la *Regula* mitigée et approuvée par Innocent IV en 1247, voir les compléments édités par J. Becquet, *Le Bullaire..*, 1958, p. 41-43); on la trouve aussi dans E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 4, Anvers, 1764, p. 308-317.

Autres biographies et traductions. Ch. Frémon, *La vie, la mort et les miracles de S. Estienne, confesseur, fondateur de l'Ordre de Grandmont*, Dijon, 1647. — Nicolas du Sault, *Tableau de perfection tiré de la vie et des maximes de saint Étienne de Muret*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 2, Paris, 1651, p. 275-374; cf DS, t. 3, col. 1845. — Ch. Frémon, *L'esprit de l'Ordre de Grandmont*, Clermont, 1664, 1666 (avec texte latin de la règle et commentaire, Clermont, 1663); *La règle de Grandmont tirée des intentions, instructions et ordonnances de saint Étienne*, Dijon, 1669, avec traduction de la règle. — Adrien Baillet, traduction des *Maximes de saint Étienne, instituteur de l'Ordre de Grandmont*, Paris, 1704 et 1707, avec texte latin du

Liber sententiarum et table des maximes (93 pages); cf *Notes sur les Maximes de S. Étienne de Grandmont..*, dans les *Mémoires de Trévoux*, décembre 1704, p. 2184-2185. — H. de la Marche de Parnac, *La vie de saint Étienne, fondateur de l'Ordre de Grandmont*, Paris, 1704, 1712. — Abbaye de Ligugé, traduction et *Index verborum* inédits du *Liber sententiarum*.

Le séjour d'Étienne de Muret auprès du fondateur canonial saint Gaucher d'Aureil n'est connu que par une source unique, peu explicite et inédite (Paris, Bibl. Nat., ms lat. 10891, f. 83, c. 12). Voir aussi J. Becquet, *Saint Étienne de Muret et l'archevêque de Bénévent Milon*, dans *Bulletin de la Société historique et archéologique du Limousin*, t. 86, Limoges, 1957, p. 403-409.

Sur l'érémitisme, plus ou moins prédicant, contemporain d'Étienne de Muret, voir J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, 2 vol., Leipzig, 1903; traduction française dans *Bulletin de la Commission historique de la Mayenne*, t. 23-25, 1907-1909. Sur les rapports de cet érémitisme avec les formes de vie religieuse existantes, voir : G. Dereine, art. *Chanoines*, DHGE, t. 12, [1950]-1953, col. 353-405. — J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e^ siècle : Jean de Fécamp*, coll. Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 9, Paris, 1946. — J. Leclercq, *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, dans *Petrus Venerabilis*, coll. Studia anselmiana 40, Rome, 1956, p. 99-120.

Divers travaux concernent Étienne de Muret surtout comme auteur de la Règle mise sous son nom : Emidio d'Ascoli, *La vita spirituale anteriore a S. Francesco*, dans *Collectanea franciscana*, t. 2, 1932, p. 5-34. — André Lacroix, *Un prédécesseur limousin de saint François d'Assise*, dans *Journal des Débats*, 3 février 1939. — Léopold Génicot, *Présentation de saint Étienne de Muret et de la pauvreté*, dans *La Revue nouvelle*, t. 19, Tournai, 1954, p. 578-589.

2. **Enseignements.** — La *Vie* de Hugues de Lacerta a été écrite entre 1163 et 1170 par un prêtre de l'ordre, Guillaume de Saint-Savin, qui n'avait pas connu Hugues personnellement, mais qui est soucieux de nommer ses témoins et même de préciser la chronologie de la *Vie* d'Étienne de Muret qu'il utilise (PL 204, 1181-1222; d'après Martène-Durand, *Veterum..*, t. 6, col. 1143-1186); Ch. Frémon l'utilise dans son *Addition à La vie... de S. Estienne* (p. 387-441) : *De la vie du Bienheureux Hugues son très cher disciple*. Il recourt largement au *Liber sententiarum* en identifiant Hugues avec le disciple interrogeant l'ermite (aux références indiquées dans PL ajouter le rapprochement entre *Vita Hugonis* 9 et *Liber* 49, 2; 70, 1; 101, 2, au sujet des pèlerinages à Jérusalem). Questions et réponses ne détonnent en rien par rapport au reste du *Liber*; de plus, le fait que Hugues ait été, dès la mort de son maître, préposé à la direction d'une celle éloignée de plusieurs journées de marche de Grandmont et qu'il y ait vécu jusqu'à sa mort, augmente les garanties d'indépendance de son témoignage dans le *Liber*. On notera, dans celui-ci, la trace de souvenirs visuels (55, 2) ou auditifs (100; 101, 3).

Sur les sources possibles des enseignements, voir quelques travaux récents : P. Antin, *Le monachisme selon saint Jérôme*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 71-113. — Fridolin Dressler, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, coll. Studia anselmiana 34, 1954. — A.-M. la Bonnardière, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin*, VS, t. 86, 1952, p. 404-427.

3. **Ordre de Grandmont.** — Les indications bibliographiques essentielles sont données par L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, t. 1, Mâcon, 1936, col. 1326-1328. Rappelons ou ajoutons les suivantes :

Jean Levesque, *Annales ordinis Grandimontis*, Troyes, 1662. — *Statuta fratrum Grandimontensium strictioris observantiae*, Lyon, 1692. — E. Martène publia, de façon incomplète et sans critique, des *Statuta* de Grandmont, dans ses *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 4, Anvers, 1764, p. 321-341.

Louis Guibert, *Destruction de l'Ordre et de l'abbaye de Grandmont*, Paris-Limoges, 1877. — A. Lecler, *Histoire de l'abbaye de Grandmont*, dans *Bulletin... du Limousin*, t. 57-60, 1907-1910.

A. Hauréau, *Sur quelques écrivains de l'Ordre de Grandmont*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 24, 2^e^ p., 1876, p. 247-267. — C. Coudert, *Les manuscrits de l'abbaye de Grandmont*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 62, 1901, p. 362-373 (inventaire du 15^e^ siècle).

J. Becquet, *Les institutions de l'Ordre de Grandmont au moyen âge*, dans *Revue Mabillon*, t. 42, 1952, p. 31-42 (résumé d'un diplôme : *Recherches sur les institutions religieuses de..*, aux archives départementales de la Haute-Vienne); *L' « Institution », premier coutumier de l'Ordre de Grandmont*, t. 46, 1956, p. 15-32; *Le Bullaire de l'Ordre de Grandmont*, t. 46, 1956, p. 82-93, 156-168, 189-201; t. 47, 1957, p. 34-43, 245-257; t. 48, 1958, p. 40-58, 176-196, 258-268; t. 49, 1959, p. 77-92, 152-171; t. 50, 1960, p. 21-29, 84-97, 145-154, 184-204; *La Règle de Grandmont*, dans *Bulletin... du Limousin*, t. 87, 1958, p. 9-36.

Jean Becquet.

16. ÉTIENNE DE NICOMÉDIE, métropolite, fin 10^e^-début 11^e^ siècle. — Étienne est connu grâce à quelques mentions, dont la principale concerne son opposition à Syméon le nouveau Théologien. En 976, il est envoyé par l'empereur Basile II à Bardas Scléros révolté (PG 122, 153a); en 997, il signe le tome de Sisinnius (PG 119, 728-741). On connaît quelques lettres qui lui furent adressées par Nicéphore Ouranos; il est probable qu'un écrit de Syméon le nouveau Théologien, destiné soi-disant à un moine, vise le métropolite de Nicomédie.

Il nous reste des fragments attribués à Étienne; les deux plus anciens manuscrits sont les *Parisini gr.* 1162 et 1504. Ce ne sont que des notes très succinctes 1) *sur les trois parties de l'âme*, 2) *sur la division des passions*, 3) *sur la division et la subdivision des facultés de l'âme*, 4) *sur le libre arbitre*. Les deux manuscrits sont d'accord pour ces quatre fragments; mais le *Paris. gr.* 1162 ajoute un paragraphe περὶ παραχρήσεως, suivi d'un résumé de la foi chrétienne édité parmi les *spuria* de saint Athanase (PG 28, 1401d-1405a : *Syntagma* Ὀφείλομεν πιστεύειν), qui ne semble pas appartenir à Étienne; il est donc préférable de s'en tenir à l'accord des deux manuscrits. Par ailleurs, le paragraphe sur le libre arbitre Ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον αὐτεξούσιον, qui est certainement d'Étienne, a été édité aussi sous le nom d'Athanase (PG 28, 1401bd) et plus récemment sous celui de Nicétas Stéthatos (*Le Paradis spirituel*, éd. M. Chalendard, coll. Sources chrétiennes 8, Paris, 1943, p. 61). C'est bien la pire mésaventure qui pouvait survenir au métropolite de Nicomédie d'être édité sous le nom du biographe de Syméon, son adversaire déclaré : d'où l'importance du témoignage des manuscrits de Paris qui sont du 11^e^ et du 12^e^ siècles.

Il serait présomptueux de juger un auteur sur les quatre ou cinq pages qui nous restent de lui; il importe surtout de souligner que, par rapport à Syméon le mystique, Étienne représente un courant rationaliste, ou, si l'on veut, l'enseignement philosophique traditionnel. Syméon admet difficilement la distinction des deux domaines de la raison et de la foi, et il subordonne tout à la vision de Dieu et au sentiment de la possession de la grâce par l'âme. Les fragments d'instructions du métropolite de Nicodémie font ressortir la profonde originalité de son adversaire, dont la pensée n'admet guère les cadres d'un enseignement officiel.

Aux fragments édités sous d'autres noms et cités plus haut, on peut ajouter quelques parallèles chez le pseudo-Éphrem et Jean Damascène (cf DS, t. 3, col. 810, n. 16).

I. Hausherr, éd. de la *Vie de Syméon le nouveau Théologien* par Nicétas Stéthatos, OC, t. 12, n. 45, Rome, 1928, p. LI-LVI, LXIII-LXX. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*

im byzantinischen Reich, Munich, 1959, p. 531-532. — J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du x^e siècle*, Paris, 1961.

Jean Darrouzès.

17. ÉTIENNE D'OLMUTZ (ou de Dolan, de Dolany), chartreux † 1421. — Né au milieu du 14^e siècle, Étienne appartenait à une famille noble de Bohême, dont on ne semble pas avoir retenu le nom. Maître ès-arts, il occupe un haut emploi à la chancellerie du royaume; sur ces entrefaites, il entre à la chartreuse de Prague. Or, la chartreuse de Leitomischl venait d'être transférée, en 1387, à Dolan, près d'Olmutz (Olomouc); Étienne en est presque aussitôt (1388) nommé prieur, en remplacement de Jean de Lambach. Il y meurt le 27 juin 1421. Le monastère, dévasté par les hussites en 1437, sera rétabli dans les faubourgs d'Olmutz en 1444. Étienne avait composé plusieurs ouvrages écrits en pleine mêlée du mouvement hussite; ils lui valurent le surnom de *malleus hussitarum*. Dans ces ouvrages de controverse avec Hus † 1415 et ses partisans, l'histoire religieuse aurait beaucoup à glaner; nous n'avons pas à y insister ici; mais les développements spirituels y sont assez nombreux et importants pour que nous n'hésitions pas à les signaler. Étienne s'adresse aux chrétiens pécheurs ou en rupture de ban avec l'Église, il les enseigne avec les textes de l'Écriture et des Pères, il prie pour eux et avec eux, il les reprend avec vigueur et les invective. Son sens de l'Église est vif et profond : blesser l'Église, c'est le blesser.

Bernard Pez a publié la plupart des ouvrages d'Étienne; Léopold Wydemann, chartreux, les avait découverts et préparés. Plusieurs sont datés; ils sont tous postérieurs à 1400.

1) *Medulla tritici seu Antiwikleffus*, 1408-1411; John Wiclef était mort en 1384 (*Thesaurus*, t. 4, 2^e partie, col. 149-360) : traite de l'eucharistie, des ordres religieux, de l'usage chrétien des biens. — 2) *Antihussus*, 1412 (col. 361-430). Hus s'était plaint de l'attitude d'hostilité d'Étienne dans une lettre adressée à la chartreuse de Dolan (col. 364-365); Étienne lui répond : « O Husska care, noli nimis alte volare.., poteris comburere pennas »; c'est un traité de l'obéissance aux supérieurs et à la *Sancta Mater Ecclesia*. — 3) *Dialogus volatilis inter aucam* (*Huss* = « oie ») *et passerem adversus Hussum*, 1414 (col. 431-502) : les fruits de l'eucharistie et soumission à l'Église, « Deo ipsi resistit qui ejus vicario resistit » (col. 467-469). — 4) *Liber epistolaris ad Hussitas*, 1417 (col. 503-706) : sur le culte des images, la *vita apostolica* des religieux, la communion sous une seule espèce, la soumission à l'Église et au concile de Constance. — 5) *Homilia in illud Luc.* I *Exsurgens Maria abiit, etc, de sacramento altaris adversus Hussitas*; Pez parle du ms d'Olmutz où elle se trouve, annonce qu'il la fera paraître, mais ne semble pas l'avoir fait. — 6) *Epistola invectiva Matris Ecclesiae in contendentes de papatu*, composée sans doute pendant le concile de Constance (*Thesaurus*, t. 6, pars 3, p. 130-144) : sorte de *planctus Ecclesiae*, qui commence ainsi : « Alma Mater, catholica et apostolica Ecclesia, unica et virgo sine ruga, sponsaque boni Pastoris Jesu Christi illibata ». L'Église s'adresse à Dieu, puis aux trois papes, en particulier au pseudo-Jean xxiii en fuite, et les supplie de se convertir : « Quis demum Sedem Petri per vestram ambitionem tripartitam resarciet » (p. 131)? Ce morceau est rempli d'allusions aux événements. A la fois très dur de ton et très beau d'inspiration, son attribution à Étienne n'est pas hors de conteste. — 7) *Tractatus de corpore Christi*, 1415-1416, resté manuscrit et d'attribution douteuse. — 8) Enfin une *Apologia pro sacris religionibus monasticis adversus Wickleffum aliosque haereticos*, publié par B. Pez dans sa *Bibliotheca ascetica*, t. 4, p. 85-110, qui est un petit traité de vie religieuse.

1. *Renseignements biographiques.* — Étienne d'Olmutz est à peine nommé dans les *Histoires*, *Annales*, *Chroniques* cartusiennes de le Vasseur, le Couteulx, Molin, etc. Bernard Pez dit l'essentiel de ce que nous savons dans sa *Dissertatio isagogica* du tome 4 de son *Thesaurus anecdotorum*, Augsbourg, 1723, p. 11-16, et au tome 4 de sa *Bibliotheca ascetica*, Ratisbonne, 1724, préface, n. 3. Sans doute Pez a-t-il simplement reproduit la documentation que lui avait envoyée le chartreux Léopold Wydemann, que celui-ci avait probablement puisée dans le *Liber domus Vallis Josaphat Ord. Cartus. prope Olomutz in Dolano*, ms composé avant 1437. — De nombreux documents concernant la chartreuse de Dolan, au temps d'Étienne et avant le sac de 1437, ont été recueillis par Wydemann et publiés dans B. Pez, *Thesaurus..*, t. 6, *Codex diplomatico-historico-epistolaris*, pars 3, Augsbourg, 1729. Ch. le Couteulx les reproduit dans ses *Annales ordinis cartusiensis (1084-1429)*, t. 6 et 7, Montreuil, 1890.

Études. — Des chroniqueurs et historiens confondent parfois Étienne d'Olmutz avec son contemporain Étienne Páleč, doyen de la faculté de théologie de Prague, lui aussi adversaire de Hus, qui composa également un *Antihus*.

B. Balbinus, *Bohemia docta*, éd. R. Ungar, 2^e partie, Prague, 1778, p. 172-173; 3^e partie, 1780, p. 62-66, 94, 144. — L. Krummel, *Geschichte der Böhmischen Reformation im* xv. *Jahrhundert*, Gotha, 1866. — J. Loserth, *Die literarischen Widersacher des Hus in Märhen.* I. *Stephan von Dolein*, Brno (Brunn), 1897; extrait de *Zeitschrift des Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens*, t. 1, 1897. — C.-H. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 7, 1^e partie, Paris, 1916, p. 131-132, 141, 150. — *M. Jana Husi Korespondence a Documenty*, éd. V. Novotny, Prague, 1920, lettre 41, p. 120-121, protestation de Hus contre Étienne. — P. de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain, 1960, p. 220-222, 263, 316-317; *Hussiana*, Louvain, 1960, p. 115-116.

André Rayez.

18. ÉTIENNE D'OLOT, capucin espagnol, 1774-1828. — Étienne Fabriga est né à Olot le 20 septembre 1774; il prit l'habit des capucins dans la province de Catalogne en 1789. Après avoir été professeur dans les collèges de l'ordre de 1799 à 1805, il s'adonna totalement au ministère apostolique, pour lequel il était doué et auquel il se sentait irrésistiblement appelé. En raison de sa défense des droits de l'Église bafoués par les pouvoirs publics, il fut emprisonné pendant la période révolutionnaire (1820-1823). Le peuple le vénérait comme un saint et lui attribuait des prodiges et des grâces extraordinaires. Avec sainte Joaquina Vedruna Mas † 1854, il fonda l'institut des sœurs carmélites de la charité, qui a pour but l'enseignement de la jeunesse et l'assistance des malades. Il en composa les constitutions, dont l'autographe est à la maison-mère (Vich); il y définit les orientations spirituelles de la congrégation : charité, oraison, pénitence et humilité. La doctrine en est solide et traditionnelle. Il mourut le 14 juillet 1828.

Cándido de Monreal, *Héroes de nuestro campo. Fray Esteban de Olot*, dans *Adalid Seráfico*, t. 1, 1900, p. 280-282. — Jaime Nonell, *Vida y virtudes del P. Esteban de Olot*, Barcelone, 1892; *Vida y virtudes de la venerable Madre Joaquina de Vedruna de Mas*, t. 1, Manresa, 1905, p. 140-146 et *passim*; t. 2, 1906,

p. 379-382. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1633. — C. Serna, *Espiritualidad de santa Joaquina de Vedruna de Mas*, Barcelone, 1960.

Melchior de Pobladura.

19. ÉTIENNE DE PATRINGTON, carme anglais, † 1417. — Né dans le comté d'York, Étienne de Patrington fit ses études à Oxford. En 1389, il fut autorisé à enseigner et à prêcher à la cathédrale de Lincoln; il entrait peu après au couvent des carmes de Londres. Il fut élu prieur provincial en 1399. Le 1er février 1415, il était nommé évêque de Saint-David au pays de Galles et, en 1416, transféré à Chichester. Il fut familier du duc de Lancastre et du roi Henri IV, et confesseur d'Henri V. Il prit une part notable dans la controverse avec les wiclefites; Shirley le croit auteur des *Fasciculi zizaniorum*, qui sont peut-être de Thomas Netter de Walden † 1430, carme et successeur d'Étienne comme provincial. On conserve d'Étienne deux *Repertoria* de questions scolastiques (ms 103 St John's College, Cambridge; ms 280 Saint-Marc, Venise). Les bibliographes lui attribuent ordinairement un *De functione sacerdotali*, un *In epistolam ad Titum*, et divers *Sermones de sanctis* et *de tempore*, qui ne semblent pas avoir survécu.

J. Bale, *Anglorum Heliades*, ms Harley 3838, British Museum, Londres. — *Fasciculi zizaniorum magistri Iohannis Wyclef cum tritico*, éd. W. Waddington Shirley, coll. Rerum britannicarum medii aevi scriptores, Londres, 1858. — *Acta capitulorum generalium ordinis fratrum B. M. V. de Monte Carmelo*, éd. G. Wessels, t. 1, Rome, 1912, p. 129-130, 139. — R. McCaffrey, *The White Friars. An outline Carmelite history*, Dublin, 1926. — Cosme de Villiers, t. 2, col. 764-767.

Barthélemy Xiberta.

20. ÉTIENNE DE LA PURIFICATION, carme, 1571-1617. — Né à Moura (Portugal), le 14 février 1571, Étienne Rodrigues Cotel entra chez les carmes de Vidigueira et suivit le cours de philosophie de Lisbonne. En 1595, il commença ses études de théologie à Coïmbre, dans le collège des carmes, où il fut l'élève de François Suarez, et où il se lia d'amitié avec Amador Arrais, le fameux auteur carme des *Diálogos* (Coïmbre, 1589). Prédicateur, confesseur et surtout directeur spirituel, il tira grand profit d'une affligeante « maladie » de scrupules (c'est l'expression d'une de ses lettres). Devenu sourd à trente-cinq ans, les austérités prirent une plus large part dans sa vie. Dieu l'appela à la contemplation mystique. D'après sa correspondance, saint Augustin, saint Bernard, saint François d'Assise et sainte Thérèse eurent grande influence sur sa vie spirituelle; mais il fut surtout aidé par la lecture du *Compendio de la Doctrina Espiritual* de Louis de Grenade. Étienne de la Purification s'adonnait beaucoup à la prière vocale méditée. Il guidait les âmes dans cette voie, en les détachant de l'amour désordonné des consolations spirituelles. Une petite école de spiritualité s'est ainsi formée autour de lui, composée soit de carmes soit de personnes appartenant à tous les rangs de la société. Il secourait volontiers les pauvres, les malades et les prisonniers. Dans un élan tout franciscain, il étendait sa tendresse jusqu'aux oiseaux. Il est mort au couvent de Colares le 17 novembre 1617. On rapporte nombre de miracles obtenus par son intercession; son procès de béatification fut commencé sous Urbain VIII.

En comparaison de son influence personnelle, sa production littéraire est minime. Il a laissé des *Livros de Sermões*, qui n'ont jamais été publiés, et des *Cartas Espirituais*; quelques lettres ont été publiées par ses biographes, surtout par J. Pereira de Santana qui en donne dix-sept. La plus grande partie de la correspondance est dispersée ou perdue. Nous possédons, enfin, un court récit de ses *Exercices spirituels journaliers*, publié également par ses biographes. Il y insiste beaucoup sur la contemplation affective de la passion de Jésus, des cinq plaies surtout, sur la dévotion à Notre-Dame et aux noms de Jésus et de Marie. Il faisait grand usage des oraisons jaculatoires sous la forme populaire de « rosaires » : rosaire de Jésus, du Très Saint-Sacrement, du Nom de Jésus, etc.

Luís de Mértola, *Vida e morte do P. Fr. Estêvão da Purificação*, Lisbonne, 1621. — Pedro da Cruz Juzarte, *Trasladação do Venerável Padre Fr. Estêvão da Purificação*, Lisbonne, 1662; écrits d'Étienne, p. 34-56, 146-238. — José Pereira de Santana, *Crónica dos Carmelitas*, t. 2, Lisbonne, 1751, p. 155-236; écrits, p. 162-164, 170-177, 179-180, 182-191, 195-204, 209-210, 218-219, 231-236. — Manuel de Sá, *Memórias Históricas dos... Arcebispos, Bispos e Escritores Portugueses da Ordem de Nossa Senhora do Carmo*, Lisbonne, 1724, p. 104-139, bibliographie.

Mário Martins.

21. ÉTIENNE DE SAINT-FRANÇOIS-XAVIER, carme, † 1685. — François-Xavier de Launay, fils d'un membre du parlement de Rennes, naquit à Rennes et entra au couvent des carmes réformés de la province de Touraine de cette même ville. Il fit profession le 24 juin 1641. Bon théologien, exact observateur de la règle, il occupa à plusieurs reprises les charges de prieur, de définiteur et deux fois celle de provincial (1672 et 1684); il fut vicaire général des carmélites de Rennes et de Ploërmel. Il mourut à Paris, au couvent du Saint-Sacrement, le 20 octobre 1685.

Sa dévotion envers la Vierge, envers sainte Marie-Madeleine de Pazzi dont il avait vénéré le corps à Florence, et surtout son grand amour de la règle s'expriment dans ses écrits. « Cette Règle est notre loi, dit-il, elle est comme notre Évangile ». C'est elle qui forme le sujet de ses deux ouvrages : *Le Tiers ordre de Nostre Dame du Mont Carmel... expliqué en faveur des frères et des sœurs qui le professent* (Paris, 1672) et les *Exhortations monastiques sur la Règle* (Rennes, 1687).

Commentant le texte de la règle, il expose que son ordre est voué à la contemplation :

> L'oraison fait toute notre vie... Un vrai religieux carme est jour et nuit occupé de Dieu... Nous sommes toujours comme dans une faim insatiable, comme dans une soif de Dieu extrêmement ardente... Nous ne sommes pas oiseux à l'extérieur.., mais nous ressentons toujours... cette inclination qui nous porte à Dieu... C'est pour cette raison que dans les entretiens intérieurs que nous avons avec sa Majesté nous agissons peu de l'esprit.., afin que notre regard étant plus simple, il soit moins interrompu par les actions extérieures. C'est de là que sainte Thérèse, que sainte Marie-Madeleine de Pazzi, que le B. Jean de la Croix, que le vénérable frère Jean de S. Samson, que le vénérable père Dominique de S. Albert et tous nos autres mystiques ne s'arrêtant point à nous donner des préceptes communs pour l'oraison mentale, ils tâchent seulement de nous disposer à goûter ce que c'est que Dieu (*Tiers ordre*, ch. 6, art. 2).

Ailleurs, tout en citant les mêmes modèles, choisis dans trois branches de la famille carmélitaine, il précise que l'oraison « laborieuse et industrieuse » et l'oraison

« infuse » font proprement « le double esprit » de l'ordre et sont comprises dans les paroles que Dieu adresse à Élie : « Cachez-vous dans le torrent de Carith, qui est contre le Jourdain, et là vous boirez de l'eau du torrent (3 *Rois*, 17, 3-4) » (*Exhortations*, 6, p. 45).

Sa méthode d'oraison comprend trois degrés : la méditation, l'aspiration (terme cher à la Réforme de Touraine depuis Jean de Saint-Samson) et l'union, décrite « comme un coup dont l'âme est subitement blessée, comme un regard dont elle est pénétrée, comme un rayon de lumière dont elle est éclairée » (*Tiers ordre*, ch. 12, art. 4), langage où l'on reconnaît le maître spirituel de la Réforme. A ceux qui sont dans ces divers états d'oraison, la solitude est nécessaire. « Nous connaissons les choses par la séparation, par l'union et par la réflexion, nous connaissons les créatures par la séparation; nous connaissons Dieu par l'union; nous nous connaissons par la réflexion. Et c'est dans la solitude que nous sommes séparés des créatures, que nous sommes unis à Dieu, et que nous pouvons tirer de Dieu et des créatures les véritables espèces (idées) de nous-mêmes » (*Exhortations*, 49, p. 392). Solitude, silence, pauvreté, vertus religieuses, charité, humilité sans laquelle la chasteté ne saurait être agréable à Dieu (*Tiers ordre*, ch. 21, art. 27), toutes ces vertus, dont il tempère la pratique de discrétion lorsqu'il s'adresse aux tertiaires, ressortissent à un enseignement assez classique.

Étienne de Saint-François-Xavier devient plus original lorsqu'il lutte contre les défauts dans l'observation de la règle et des constitutions et laisse voir le souci constant que lui causent les défaillances multiples dont il est témoin. C'est au fond le sujet des *Exhortations monastiques*. L'éditeur, Placide de Saint-Joseph, a cru devoir l'en excuser (préface). Le ton est parfois assez vif, bien qu'Étienne se retranche constamment derrière l'autorité des Pères et des docteurs, surtout de saint Bernard qu'il cite abondamment. Ainsi s'esquisse la physionomie d'un religieux austère et zélé que la crainte d'aggraver les maux qu'il dénonce rend prudent, sinon timide.

Tantôt il peint ces « libertins », qui « disent que la règle n'oblige point en conscience, parce qu'ils n'ont point de conscience et qu'ils veulent ignorer le péché afin de pécher plus librement » (9, p. 73). Tantôt il fait voir « ces religieux qui ne sont, hélas, qu'en trop grand nombre dans nos monastères.., qui demeurent inutiles et vagabonds dans des salles, dans des jardins et dans des cloîtres, quand ils se doivent retirer dans leurs cellules; qui sont à courir dans une ville, quand ils doivent assister à vêpres et à l'oraison; qui dorment quand ils doivent chanter matines avec la communauté; qui parlent avec une égale liberté dans tous les temps » (11, p. 87). Voici ceux qui sont avides de dispenses et qui forcent la main du supérieur, et ceux qui n'obéissant qu'à leur volonté propre se livrent à des austérités sans permission et deviennent les « martyrs du diable » (13, p. 105). Voici ces religieux « propriétaires » qu'il faut excommunier (37), ceux qui murmurent et sèment la discorde, ceux qui veulent vivre indépendants et dont il dit : « L'œil devient monstrueux quand il n'est plus enchâssé dans la tête et le religieux n'est qu'un monstre quand il n'est pas uni à son corps » (12, p. 99).

Les reproches abondent et il n'importe guère de les connaître tous. Les *Exhortations* ont dû être prononcées dans les années 1670 à 1680. L'observance avait connu ses plus beaux jours vers 1630. Dès avant la mort du réformateur, Philippe Thibault, en 1638, Jean de Saint-Samson en 1634 et Léon de Saint-Jean en 1635 jetaient l'alarme. En 1650 et en 1668, les provinciaux prennent des mesures contre le relâchement de leurs couvents. Étienne de Saint-François-Xavier ne fait que les suivre quand il adresse des reproches à ceux qui vivent « dans la religion comme des étrangers » (1, p. 4) et quand il les adjure d'être fidèles à leurs vœux.

Cosme de Villiers, t. 2, col. 769-770. — S.-M. Bouchereaux (S.-M. Michel), *La Réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950.

Suzanne-P. Michel.

22. ÉTIENNE DE SAINT-SABAS (saint), moine et thaumaturge, † 794. — La vie d'Étienne a été racontée en détail par son disciple Léonce. D'origine paysanne, Étienne entra très jeune à la laure de Saint-Sabas, entraîné par l'exemple de son oncle paternel, en qui on a voulu voir, à tort, saint Jean Damascène. Son noviciat achevé, il remplit diverses charges dans le monastère; puis, cédant à l'appel de la solitude, il s'enferma d'abord dans une cellule, et se retira ensuite en plein désert, du côté de la mer Morte, où des disciples ne tardèrent pas à le rejoindre. Il mourut le 31 mars 794. Ses nombreux miracles lui ont valu le surnom de thaumaturge.

Si la première partie de la *Vie* (1-114) a permis à Léonce de réunir un certain nombre de témoignages contemporains sur le pouvoir thaumaturgique d'Étienne, la seconde partie (115-188) nous fait entrer davantage dans l'âme d'un *saint* et d'un *père* qui a su allier les intransigeances de la vie solitaire et le souci d'aider les autres dans leur vocation monastique. Léonce, qui s'étend avec complaisance sur les charismes de son maître, en particulier celui de lire dans les consciences, remarque cependant (186) que la grande vertu de ce *solitaire* a été ce don de sympathie, qui lui faisait partager d'instinct les misères physiques et spirituelles, et savait miraculeusement les guérir.

La *Vie* a été éditée par J. Pien, AS, juillet, t. 3, Anvers, 1723, p. 531-613, d'après le *Coislin* 303 (cet unique témoin grec comporte une lacune importante au début). — Fr. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., t. 2, Bruxelles, 1957, n. 1670. — S. Vailhé, *Date de la mort de saint Jean Damascène*, dans *Échos d'Orient*, t. 9, 1906, p. 28-30 : l'auteur identifie Étienne le sabaïte avec le neveu de Jean Damascène. — Robert P. Blake, *Deux lacunes comblées dans la Passio* XX *monachorum sabaitarum*, dans *Analecta bollandiana*, t. 68, 1950, p. 40-42 (Mélanges P. Peeters, t. 2). — G. Garitte, *Un extrait géorgien de la Vie d'Étienne le sabaïte*, dans *Le Muséon*, t. 67, 1954, p. 71-92; *Le début de la Vie de saint Étienne le sabaïte retrouvé en arabe au Sinaï*, dans *Analecta bollandiana*, t. 77, 1959, p. 332-369. — I. Hausherr, art. *Biographies spirituelles : époque byzantine*, DS, t. 1, col. 1637-1638.

Jean Darrouzès.

23. ÉTIENNE DE SAINT-SABAS, moine, hagiographe et mélode, fin du 8e siècle. — Le *Synaxaire* donne à Étienne le titre de compositeur et voit en lui un neveu de saint Jean Damascène, mais on a souvent confondu ce moine avec un homonyme qui lui est un peu antérieur. Le dernier biographe d'Étienne le mélode, S. Eustratiadès, distingue bien deux Étienne, mais considère la *Vie* éditée sous le nom du thaumaturge comme celle du neveu de Damascène : d'où d'inextricables méprises. D'après l'historien du couvent de Saint-Sabas, C. Phocylidès, le mélode serait mort avant 807; l'œuvre qui le date est sa *Passion des vingt moines martyrs*, écrite après 797 (cf F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., t. 2, Bruxelles, 1957,

n. 1200, p. 96). Il est aussi l'auteur d'une *Vie de saint Romain le jeune*.

Son œuvre paraît avoir été surtout liturgique. Dans son catalogue des mélodes, C. Émereau distingue prudemment trois Étienne, le premier sans surnom, le second hagiopolite, le troisième sabaïte. Eustratiadès n'en admet qu'un, bien que l'on ne puisse prouver que toutes les œuvres signées Étienne dans les livres liturgiques soient du même auteur. Le mélode a composé des *hirmoi* (hymnes-types, dont le rythme sert de modèle à d'autres); certains d'entre eux présentent la particularité d'être l'œuvre commune d'un Jean (= Damascène) et d'un Étienne. Sont encore de lui les *canons* pour la circoncision (1er janvier), saint Grégoire (12 mars), les vingt moines martyrs (20 mars), saint Georges de Mitylène (7 avril), saint Savinien et ses compagnons (25 septembre), Cyriaque l'anachorète (29 septembre), Étienne le sabaïte (28 septembre), sainte Barbe et saint Jean Damascène (4 décembre). On lui doit enfin des *idiomèles* (hymnes qui n'ont pas servi de modèle), des versets et autres pièces éparses dans le *Triodion*, le *Pentécostarion* et les *Ménées*.

On ne peut guère tirer de ces œuvres une connaissance de la personnalité spirituelle d'Étienne, de sa doctrine, de son style, car les éditions sont partielles ou insuffisantes; elles permettent surtout de conclure à l'existence d'un mouvement important de prière et d'art liturgique issu de Saint-Sabas sous l'impulsion de saint Jean Damascène et de ses disciples.

Éditions. — 1) *Vie de saint Romain*, en géorgien, éditée par A. Khakhanov, *Materialy po gruzinskoj agiologii*, dans *Trudy po vostokověděniju*, fasc. 31, Moscou, 1910, p. 25-46; traduite en latin par P. Peeters, *S. Romain le néomartyr* († *1 mai 780*) *d'après un document géorgien*, dans *Analecta bollandiana*, t. 30, 1911, p. 409-427; une traduction russe sur un autre témoin manuscrit a été donnée par C. Kekelidze, *Novootkrytyj agiologičeskij pamjatnik ikonoborčeskoj èpoxi*, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, juin 1910, p. 201-238.

2) *Passion des vingt moines sabaïtes* : éditée dans AS, mars, t. 3, p. 2*-14* (appendice), rééditée par A. Papadopoulos-Kerameus, Συλλογὴ παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἁγιολογίας, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1907, p. 1-41.

3) *Œuvres liturgiques* : S. Eustratiadès, Εἱρμολόγιον, Chennevières-sur-Marne, 1932, *passim*; Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, t. 1 (seul paru, reprend des articles de *Nea Siôn* de 1933 et 1934), Jérusalem, 1940, p. 392-376 (= 476).

Études. — P. Peeters, *art. cité supra*, p. 393-409. — C. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, t. 24, 1925, p. 173-174. — J. Phocylidès, Ἡ ἱερὰ λαύρα Σάβα τοῦ ἡγιασμένου, Alexandrie, 1927. — Robert P. Blake, *Deux lacunes comblées dans la Passio* XX *monachorum sabaitarum*, dans *Analecta bollandiana*, t. 68, 1950, p. 27-43 : distingue les deux Étienne, le thaumaturge dont nous possédons la *Vie*, l'hagiographe et mélode dont on ne connaît que les œuvres et la parenté avec Jean Damascène. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 507-508.

Jean Darrouzès.

24. ÉTIENNE DE SALLAY (Salley, Sallai, Sawley), † 1252, abbé cistercien, appelé aussi Étienne d'Easton (du lieu de sa naissance, dans le district de Cleveland, Yorkshire), Étienne de Newminster ou de Fountains (monastères où il fut abbé). — Étienne entra au monastère de Fountains (Yorkshire); il y remplit durant plusieurs années les fonctions de cellérier. En 1223, on le trouve abbé à Sallay, dans le doyenné de Craven (Yorkshire), aux confins du Lancashire. En 1234, il est abbé de Newminster (Northumberland), d'où était issu Sallay. Enfin en 1247, Fountains, maison-mère de Newminster, l'élit abbé. La mort le surprend le 6 septembre 1252, tandis qu'il se trouve dans une maison-fille de Fountains, Vaudey (Lincolnshire).

C'est là qu'il fut enterré, au chapitre, *ubi miraculis choruscat*, dit la chronique de Fountains (*Memorials of the abbey of Saint-Mary of Fountains*, Surtees Society 42, éd. J. R. Walbran, t. 1, 1863, p. 137-138).

Avant les travaux de A. Wilmart on ne trouve guère le nom d'Étienne de Sallay. Les répertoires littéraires anglais ne le citent pas; C. de Visch ne le mentionne pas dans sa *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*. Seul U. Chevalier le signale furtivement dans sa *Bio-Bibliographie (Répertoire des sources historiques du moyen âge)*, t. 1, Paris, 1905, col. 1389.

En 1929, A. Wilmart publiait *Les méditations d'Étienne de Sallai sur les joies de la Sainte Vierge*. Ces méditations, trouvées dans sept manuscrits, dont plusieurs anonymes ou pseudépigraphiques, sont publiées d'après le ms Paris BN 10358. Étienne les composa à la demande d'un moine inconnu, dont les instances finirent par avoir raison de sa répugnance à traiter ce sujet si sublime. Parce que la joie de Marie est un profond mystère, personne ne peut prétendre l'épuiser : « nemo ad plenum novit, diversi diversis modis meditantur de his gaudiis ». Pour lui, ad simplicium aedificationem (p. 392), il groupera ses réflexions en trois faisceaux de cinq joies, in tres quinarios, pour qu'on puisse les interrompre facilement : « ne pariat, ut assolet, copia congesta fastidium » (RAM, t. 10, p. 392-393). Après chaque *quinarius*, un résumé des joies que l'on vient de méditer assure un répit dans la prière.

Ces quinze méditations sont construites sur le même plan : 1. La *meditatio* d'abord considère une joie de Marie; 2. un *gaudium* ensuite propose succinctement cette joie en s'adressant à la Vierge; 3. enfin la *peticio* sollicite une grâce correspondant à la joie que l'on vient de méditer, et conclut le tout par l'*Ave* à Marie, selon la formule en usage à l'époque dans le Yorkshire. Ainsi sont envisagées les joies de la Vierge depuis sa naissance jusqu'à celle du Sauveur, puis jusqu'à la passion de Jésus et l'assomption de Marie (Étienne proclame l'assomption corporelle de la Mère de Dieu). C'est dire qu'il faut compter Étienne parmi les précurseurs de la dévotion au Rosaire, héritière de la dévotion aux joies de Marie (M. Mahé, *Aux sources de notre Rosaire*, VSS, t. 4, 1951, p. 101-120).

Noter que nous nous trouvons devant de véritables « méditations », annonçant à coup sûr le souci de méthode appelé à tant de retentissement.

A. Wilmart attribuait avec raison à Étienne quelques autres méditations plus courtes, conservées dans deux des sept manuscrits dont il a été question plus haut, sans titre. Il les publia en 1930 sous le nom de *Triple exercice*, pour exprimer leur indéniable caractère d'« exercice » spirituel. Ces méditations semblent s'adresser au même destinataire que celui des *Joies*, qu'elles ont vraisemblablement précédées. L'auteur ne les a pas données de gaîté de cœur, car en ce domaine il vaut mieux se taire que parler, parler qu'écrire : « hujusmodi spiritualia studia magis sapiunt meditata quam dicta, magis etiam dicta quam scripta ». Finalement, il s'est résolu à mettre par écrit ce qu'il avait dit « de modo orationis et meditationis... ad simplicium aedificationem » (RAM, t. 11, p. 361). Ces méditations portent sur Dieu, ses dons, ses grâces; sur la Vierge; sur la félicité dans la Jérusalem d'en haut (les groupes de bienheureux défilent comme autant de réussites des dons de Dieu :

anges, patriarches, prophètes, Jean-Baptiste, apôtres, martyrs, confesseurs, vierges).

Ces deux séries de méditations, si elles sont avant tout l'expression de sentiments dévots envers Dieu, le Christ, Marie, ne manquent pas de perspective théologique. La Trinité, l'incarnation, les sacrements y ont leur place. Étienne n'est pas un théologien ni un auteur spirituel très original, mais il est un bon témoin de ce que fut, à son époque, dans son milieu, la « culture spirituelle monastique ». L'Écriture, la liturgie, les Pères l'ont marqué, comme en témoigne son équilibre spirituel.

Le *Miroir du novice*, publié en 1946 par E. Mikkers et que, pour des motifs de critique interne valables, il attribuait à Étienne, est d'allure assez différente. Une partie de ce texte (un tiers environ) était déjà sous le nom de *Doctrina Bernardi* parmi les apocryphes bernardins depuis l'édition des œuvres complètes de 1515 (PL 184, 1177-1182 : *Alia documenta vitae religiosae*). E. Mikkers le publie d'après le ms de Bruxelles Bibl. R. 2724-39 (16e s.). L'auteur y propose un directoire spirituel au novice cistercien, qu'il guide dans tous les exercices de la journée. L'examen de conscience du chapitre premier et la liste des remèdes contre les tentations au dernier chapitre (24) sont extrêmement révélateurs de la vie interne de communauté. Dans l'ensemble, Étienne insiste sur la dévotion au Christ souffrant et la méditation de tous les mystères de Jésus, tant à l'office divin que dans la prière privée et durant les diverses occupations de la journée. Il parle aussi de la dévotion à la Trinité, aux cinq plaies du Christ, à Marie, au signe de croix. Il sait que la manière qu'il présente ne constitue pas le sommet de la prière, mais, dit-il, il faut s'en tenir à cet humble début aussi longtemps que la grâce n'invite pas à monter davantage : « hoc modo sis contentus, et esto ibi, usque dum dicatur tibi : « Ascende superius », id est ad subtiliores et superiores de ipsa deitate contemplationes ». Il venait de citer un mot d'Aelred de Rievaulx (*Speculum caritatis* 1, 5) : « donec plumescas sub alis matris gratiae ».

En ce qui concerne la lecture, Étienne conseille le livre *De usibus* de l'ordre, l'antiphonaire, les vies des Pères (du désert), les *Dialogues* de saint Grégoire. Lorsque le novice sera un peu plus avancé, il prendra une nourriture plus solide : l'ancien et le nouveau Testament. Par ailleurs, Étienne recommande saint Benoît, les *Confessions* de saint Augustin et ses commentaires de Psaumes, Cassien, certaines lettres de saint Jérôme et, parmi les auteurs cisterciens, Guillaume de Saint-Thierry † 1148, Aelred † 1166, Gilbert de Hoyland † 1172. Remarquons que saint Bernard n'est pas mentionné, alors qu'Étienne le cite à plusieurs reprises, et entre autres au sujet de la manière de lire : non pour savoir, *vanitas*, ou pour corriger ceux qu'on n'aime pas, *iniquitas*, mais pour se corriger soi-même. Il faut éviter les questions disputées et les sophismes, tant en matière profane que sacrée, « quia tranquillitatem spiritus et suavitatem turbant, imo aliquoties etiam penitus exterminant ».

Il se peut que ce *Speculum* ait précédé les méditations sur les joies et le *Triple exercice*. En tout cas, il ajoute réellement à notre connaissance de la manière d'Étienne et aussi de la vie spirituelle à l'intérieur d'un monastère cistercien anglais du 13e siècle. Sans doute est-ce au patronage de saint Bernard, sous lequel ont circulé des fragments du *Speculum*, que ce dernier doit d'avoir exercé une influence certaine sur la spiritualité anglaise, par l'intermédiaire de Richard Rolle.

E. Mikkers a découvert deux autres petits traités dont il attribue la paternité à Étienne, et dont il prépare l'édition : *De informatione mentis circa psalmodiam diei ac noctis*, parlant surtout de la méditation de la passion du Christ durant l'office, et *De confessione*, reprenant pour ainsi dire le chapitre premier du *Speculum*.

A. Wilmart, *Les méditations d'Étienne de Sallai sur les joies de la Sainte Vierge*, RAM, t. 10, 1929, p. 368-415; reproduit avec quelques modifications sous le titre *Les méditations d'Étienne de Salley sur les Joies de la Vierge Marie*, dans *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 317-360 (abondante bibliographie); *Le triple exercice d'Étienne de Sallai*, RAM, t. 11, 1930, p. 355-374. — J. McNulty, *Stephen of Easton, Abbot of Salley, Newminster and Fountains*, dans *Yorkshire Archaeological Journal*, t. 31, 1931, p. 49-64; *The Chartulary of the Cistercian Abbey of St. Mary of Sallay in Craven*, coll. The Yorkshire Archaeological Society, Record Series 90, t. 2, Wakefield, 1934, p. 192-193. — J. Cox Russell, *Stephen of Easton*, dans *Dictionary of Writers of the thirteenth Century England*, Special Supplement n. 3 to the Bulletin of the Institute of historical Research, Londres, 1936, p. 156-157. — E. Mikkers, *Un « Speculum novitii » inédit d'Étienne de Salley*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 8, 1946, p. 17-68. — Traduction française de la 15e méditation sur les joies de Marie (l'Assomption) dans *L'Assomption de Notre-Dame*. Textes choisis et présentés par P.-J. Hesbert et É. Bertaud, Paris, 1952, p. 229-232.

Maur Standaert.

25. ÉTIENNE DE SIOUNIE, écrivain arménien, † vers 735. — D'après la tradition, Étienne est né à Douine, au nord d'Artachat, l'ancienne capitale de l'Arménie parthique (cf H. Hübschmann, *Die Altarmenischen Ortsnamen*, Strasbourg, 1904, p. 422); il appartenait à une famille sacerdotale. Après de premières études au monastère de Mark'enik', il entra à la célèbre école des vardapets de Siounie, que dirigeait Moïse; promu docteur en théologie, il y occupa la chaire d'exégèse biblique; puis, choisi par Moïse comme coadjuteur avec droit de succession, il préféra se fixer auprès du catholicos de Douine pour y continuer son enseignement de l'Écriture sainte. Face aux querelles christologiques, il sut garder une position modérée, sinon peut-être orthodoxe. Pour parfaire sa culture philosophique, il se rendit à Constantinople, où il séjourna quinze ans. Rentré en Siounie, il y fut élu catholicos, mais il mourut peu après (735?), assassiné par une femme de mœurs légères qu'il s'efforçait de convertir. — Ces données biographiques restent, aujourd'hui encore, assez problématiques.

Peu de choses ont survécu de la production littéraire d'Étienne : quelques fragments d'une *Explication du bréviaire*, des *Hymnes en l'honneur de la résurrection* du Christ, et vraisemblablement l'opuscule *Sur l'incorruptibilité de la chair*, transmis sous le nom d'Étienne le philosophe (éd. G. Ter-Mekerttschian, dans *Ararat*, t. 35, 1902, p. 368-400). Étienne passe pour avoir commenté le livre de *Job* et les prophètes *Ézéchiel* et *Daniel*. Son séjour à l'étranger le mit en contact avec les Pères grecs, et en collaboration avec David de Hark, il traduisit un Commentaire (anonyme) du *Lévitique*, le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse, plusieurs ouvrages d'Athanase et de Cyrille d'Alexandrie, et les écrits du pseudo-Denys l'aréopagite avec une partie du commentaire de Maxime le confesseur. Quelles qu'aient été la valeur de ces traductions et la contribution personnelle d'Étienne, cette activité littéraire dénote un esprit ouvert, assimilateur et soucieux de faire connaître

sans exclusivisme les richesses de la tradition de l'Église ancienne.

P. Sukias Somal, *Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno*, Venise, 1825, p. 29-32; *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Venise, 1829, p. 47-49. — M. Brosset, *Histoire de la Siounie par Stépanos Orbélian*, trad. franç., 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1864-1866. — K. Zarbhanelian, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes*, Venise, 1889, p. 371 et 629-632 (en arménien). — L. Alishan, *Sissakan ou Description de la province de Sünik*, Venise, 1893, p. 66-70, 128 (en arménien). — J. Dashian, *Kurze bibliographische Studien*, Vienne, 1895, p. 1-16 (en arménien). — P. Vetter, *Stephan von Sünikh*, dans J. Hergenröther-F. Kaulen, *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. 11, Fribourg-en-Brisgau, 1899, col. 768-770. — F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910, p. 140-142. — K. Kiberian, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne*, t. 1, Venise, 1944, p. 198-201 (en arménien). — N. Akinian, *Der Philosoph David aus Hark'*, dans *Handēs Amsorya*, t. 70, 1956, col. 123-163, 301-320; t. 71, 1957, col. 131-159, 267-281 (en arménien). — DS, t. 1, col. 863-864.

Joseph Karst.

26. ÉTIENNE LE THÉBAIN, moine. — En divers manuscrits se rencontrent des opuscules attribués à un Étienne le thébain. Trois titres apparaissent :

1) Στεφάνου μοναχοῦ Θηβαίου λόγος ἀσκητικός. Πρῶτον μέν, τέκνον, ἀποτάσσου τῷ κόσμῳ..., dans *Parisinus gr.* 1066, f. 86-94. Un autre manuscrit pourrait avoir le même texte intitulé *logos : Lavra* 248 (Γ 8).

2) Διάταξις τοῦ ἁγίου Στεφάνου πᾶσι μοναχοῖς. Πρὸ πάντων χρήζομεν τὴν ταπεινοφροσύνην..., dans *Laurentianus* IX, 16, f. 79v-81, dont le contenu recouvre exactement le *Sermon* 3 d'Isaïe de Gaza (PG 40, 1108-1112); on le trouve encore dans *Mosquensis* 350 (Vladimir) et dans *Hierosolymitanus S. Sab.* 378. Ce dernier, du 18e siècle, fait d'Étienne un sabaïte et donne à cette *diataxis* le titre du morceau suivant.

3) Στεφάνου Θηβαίου ἐντολαὶ τοῖς ἀποτασσομένοις. Πρῶτον μὲν μὴ ἔχε κοινωνίαν μετὰ γυναικῶν..., dans *Parisinus Supplément gr.* 1329, f. 124v-126v. Ce texte est assez courant, mais le titre peut recouvrir les opuscules 2 et 3. Voir *Athonenses* 89, 3766, 4449, 4528; *Atheniensis* 440; *Vatopedi* 472; *Hierosolymitani Patriarch.* 170, 215; *S. Sab.* 162; *Mosquensis* (Vladimir) 350, 433. Cette œuvre apparaît aussi dans quelques collections d'apophtegmes : *Parisinus gr.* 1548, f. 135rv (attribution à l'abbé Étienne anachorète); *Burneyanus* 50, t. 2, f. 125v-126 (abbé Étienne, premier *logos* des commandements).

Une partie de cette œuvre a été éditée par C. Dyobouniotis, d'après un manuscrit du monastère de la Chozobiotissa (Amorgos) dans la revue Ἱερὸς Σύνδεσμος, n. 192-193, 1913; l'édition comprend les textes 2-3 et une prière au Christ qui semble du même auteur. L'éditeur émet l'hypothèse que cet Étienne n'est autre que saint Étienne le sabaïte; mais il est beaucoup plus facile d'expliquer la transformation de *Thébaïtès* en *Sabaïtès* au 18e siècle, par un copiste de Jérusalem, que l'apparition d'un *Thébaios* dans les manuscrits anciens, où la distinction est très nette. La *Vie* d'Étienne le sabaïte (cf AS, juillet, t. 3, 1723, p. 599 svv §159-160) n'offre aucun point commun avec ces textes.

Le premier opuscule est un recueil assez décousu de conseils adressés au fils spirituel qui s'initie à la vie monastique : renoncer au monde, pratiquer l'ascèse des vertus, se tenir dans sa cellule, chasser les pensées mauvaises. Le deuxième et le troisième ne s'adressent plus au commençant mais aux moines, la composition en reste très libre; il est beaucoup plus question de tenue extérieure, dans les sorties, les repas, à la psalmodie, au coucher, dans les visites, les réceptions d'hôtes; tous ces conseils visent plutôt l'anachorète vivant avec quelques compagnons occasionnels que des cénobites.

L'édition et la critique du texte restent à faire. Bien que l'hypothèse de Dyobouniotis soit improbable, il faut expliquer aussi pourquoi ce *thébain* n'est pas connu des recueils antérieurs au 11e siècle. On signale des versions *géorgiennes* et *arabes*; cf G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du mont Sinaï*, CSCO 165, 1956, p. 111, et *Le Muséon*, t. 67, 1954, p. 77-78, n. 19. — G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e Testi, t. 1, Cité du Vatican, 1944, p. 413; t. 2, 1947, p. 497-498; t. 4, 1951, p. 8.

Jean Darrouzès.

27. ÉTIENNE DE TOURNAI, évêque, 1128-1203. — Né à Orléans le 18 février 1128, Étienne, après des études littéraires à Orléans et juridiques à Bologne, se fait chanoine régulier victorin à Saint-Euverte d'Orléans vers 1155; il poursuit la théologie à Chartres, devient abbé de Saint-Euverte en 1167, puis de Sainte-Geneviève de Paris en 1176, enfin évêque de Tournai en 1191/1192. Il intéresse surtout l'histoire de l'Église et l'histoire du droit canonique, mais sa qualité de supérieur plein d'expérience, son zèle pour la réforme et la discipline ecclésiastique, sa situation importante dans le royaume de Philippe-Auguste à la fin du 12e siècle donnent une certaine valeur à ce que l'on peut entrevoir de ses conceptions sur la vie religieuse. Il meurt en 1203.

Étienne est un conservateur en religion comme en politique. Chartreux, cisterciens, chanoines réguliers lui paraissent garantir un cadre solide et austère aux candidats à la vie religieuse, d'autant qu'il admet, comme on le faisait depuis saint Bernard, le droit de passer à une religion plus stricte; mais il n'a que méfiance, et même mépris, pour l'autorité imprudemment laissée aux laïcs dans l'ordre de Grandmont (*Ep.* 1, éd. Desilve, p. 3-16). Néanmoins, il s'incline d'assez bonne grâce devant la vocation exceptionnelle à l'érémitisme que son confrère de Saint-Euverte, Guillaume, s'était trouvée après quarante ans de vie exemplaire au cloître, et la lettre qu'il lui adresse le situe lui-même à l'égard de l'érémitisme (*Ep.* 188, p. 230-234).

Si Étienne pense être plus favorisé que les gens mariés, malgré ses charges de gouvernement, il se juge inférieur aux ermites; il n'eût pas conseillé à son ami d'embrasser leur vie, mais il ne lui conseille pas de la quitter, car elle est plus pure et plus dure *(alciora et arciora)*. Félicitations et encouragements adressés à Guillaume sont d'un épistolier habile à manier les formules heureuses et les réminiscences bibliques. Mais il ne lui ménage pas les conseils d'une prudence assez concrète. Point n'est besoin d'égaler les jeûnes des Pères de Nitrie ou de Germain d'Auxerre; la mesure *(mediocritas)* de saint Augustin est préférable. Il faut éviter aussi les prières trop longues et les effusions dramatiques, mais passer sagement de la prière *(oratio)* à la lecture, puis à la réflexion *(meditatio)*; et si une lecture trop longue étourdit l'ermite, qu'il aille se promener au milieu de la verdure. Les derniers mots de la lettre promettent au destinataire en échange de ses suffrages et de ses exemples, non pas l'équivalent, mais un souvenir « là où le Fils est offert au Père, et où le pécheur supplie le Sauveur dans l'offrande du salut ».

La *Summa Decreti* ne peut être complètement négligée par l'historien de la spiritualité. Ph. Delhaye a justement fait remarquer qu'Étienne « présente la perfection

morale comme un édifice qui s'élève lentement à la gloire de Dieu », que la vie morale est pour lui « tout entière centrée sur Dieu, qu'elle est épanouissement et expression de la grâce divine, de la participation à la vie théandrique elle-même » (*Morale..*, p. 445-446).

Les sermons, — on en connaît aujourd'hui soixante-douze, pour la plupart encore inédits —, montrent l'importance qu'Étienne attachait à la discipline et à la réforme des religieux et des chanoines réguliers (vg lettre 268, p. 332-336; voir aussi la lettre d'authenticité douteuse, p. 411-419).

Les *Lettres* d'Étienne de Tournai sont dans PL 211, 309-625, reproduisant l'édition de Cl. du Molinet, Paris, 1679, et un supplément publié par J.-J. Brial, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du roi*, t. 10, 2e p., Paris, 1818, p. 78-121; édition critique des *Lettres* par J. Desilve, Valenciennes-Paris, 1893. — Un sermon synodal est reproduit dans PL 211, 567-574, qui ajoute le sommaire de 30 autres; Desilve publie un autre sermon, p. 426-434. — F. Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891.

J.-J. Brial, *Histoire littéraire de la France*, t. 15, Paris, 1869, p. 524-587. — A. Wauters, dans *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 719-725. — P. Féret, *L'abbaye de Sainte-Geneviève*, t. 1, Paris, 1883, p. 125-147. — J. Warichez, *Étienne de Tournai et son temps, 1128-1203*, Tournai-Paris, 1937, étude d'ensemble la plus complète. — G. Lepointe, art. *Étienne de Tournai*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 5, 1953, col. 487-492. — Ph. Delhaye, *Morale et droit canonique dans la « Summa » d'Étienne de Tournai*, dans *Studia Gratiana*, t. 1, Bologne, 1953, p. 435-449; art. *Étienne de Tournai*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 595-597.

Jean Becquet.

ÉTIVAL (abbé d'Estival ou d'), † 1682. Voir Louys (Épiphane).

ÉTRENNES. — 1. *Étrennes religieuses.* — 2. *Les étrennes dans les congrégations mariales.*

I. ÉTRENNES RELIGIEUSES

1° **Origine.** — Le substantif latin *strena*, qui a donné en français « étrenne », dérive de *Strenia* ou *Strenua*, déesse de la santé et de la force chez les sabins. Primitivement, le pluriel *strenae* est réservé aux cadeaux du jour de l'an, fête de Strenia, avec la nuance de « présage favorable » qu'aura *strena* employé par Plaute. Selon Symmaque (*Epistola* 10, fin du 4e siècle après J.-C.), les romains avaient adopté un usage remontant au roi sabin Tatius, contemporain de Romulus : aux calendes de janvier, en gage de prospérité et de bonheur, ils portaient aux magistrats et à leurs amis des *strenae*, c'est-à-dire des brindilles de verveine cueillies dans le bois sacré de Strenia à l'entrée de la *via sacra*. Plus tard, pour mieux symboliser le vœu qu'il n'arrive « rien que d'agréable et de doux dans le reste de l'année », à la verveine, au laurier et à l'olivier, s'ajoutent, puis se substituent, du miel blanc et des fruits, parfois recouverts de petits filets d'or. Sous l'empire, — l'empereur tire des *strenae* de substantiels revenus —, apparaissent des terres cuites et des médailles d'or, d'argent ou de bronze avec des inscriptions comme *Annum novum, faustum, felicem...* (A.-C. de Caylus, *Recueil d'antiquités..*, t. 4, Paris, 1760, p. 286). A cette époque, Janus, qui a son autel sur le mont Tarpée, partage, s'il n'a déjà supplanté, le culte rendu à Strenia; la fête des *strenae* n'en continue pas moins de jouir d'une faveur accrue et de s'accompagner de mascarades et de festins souvent licencieux. La coutume des *strenae* se retrouve aussi, par exemple, en Gaule dans le rite de la cueillette du gui au cri de *Au gui l'an neuf!*

Leur origine païenne, leur caractère superstitieux et licencieux rendaient les *strenae* suspectes au christianisme.

Elles sont réprouvées en termes véhéments tant par les écrivains chrétiens, Tertullien (*De idololatria* 10 et 14, PL 1, 674b et 682b), Prudence (*Contra Symmachum* 1, 237 svv, PL 60, 139-140) ou saint Pacien de Barcelone (traité intitulé *Cervus* ou *Cervulus*, aujourd'hui perdu, mais connu de saint Jérôme, *De viris inlustribus* 106, PL 23, 704a, et auquel Pacien fait allusion au début de sa *Paraenesis ad poenitentiam*, PL 13, 1081c), que par les évêques dans leurs homélies *de calendis januariis* (voir A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, p. 777).

Ainsi, en Orient, Astère d'Amasée (PG 40, 216-225) et Jean Chrysostome (PG 48, 953-962); en Occident, Augustin (PL 38, 1021-1026), Pierre Chrysologue (PL 52, 609-611), Maxime de Turin (PL 57, 255-258 et 543-544) et Césaire d'Arles (CC 104, p. 779-786). Au 7e siècle, saint Éloi, évêque de Noyon, s'élève à nouveau contre ces *nefanda et ridiculosa* (PL 87, 528b), que dénonce encore, au siècle suivant, saint Boniface dans une lettre (PL 89, 747a) au pape Zacharie.

« L'attrait de ces fêtes était tel que bien des chrétiens s'y laissaient entraîner » (F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, cité *infra*, p. 203-204). D'où l'institution par l'Église d'une solennité *ad prohibendum ab idolis*, dont la célébration le 1er janvier se généralise en Occident, — les missels le prouvent —, entre le 4e et le 7e siècle, avant de céder alors la place à la fête de la Circoncision.

Les textes liturgiques flétrissent la *vetustas*, la *profanitas* et la *perversitas* des rites païens. L'oraison *ad populum* du sacramentaire gélasien (7e siècle) reprend une secrète, quelque peu antérieure, du sacramentaire léonien : « Omnipotens sempiterne Deus, qui tuae mensae participes a diabolico jubes abstinere convivio, da quaesumus plebi tuae, ut gustu mortiferae profanitatis abjecto, puris mentibus ad epulas aeternae salutis accedat » (éd. H. A. Wilson, Oxford, 1894, p. 9).

Des conciles régionaux se sont occupés des *strenae* (la plupart de leurs canons sont rappelés au 11e siècle dans les *Decreta* de Burchard de Worms, PL 140, 835-836) :

« Celui qui garde quelque chose de la gentilité, déclare le 2e concile de Tours (567), ne peut être dit pleinement chrétien » (c. 22, Mansi, t. 9, col. 803). — « Aux calendes de janvier, précise le concile d'Auxerre (578), il n'est pas permis de se travestir en *vetula* ou en *cervolus* ni de pratiquer les *strenas diabolicas* et l'on ne doit pas faire plus de présents que les autres jours » (c. 1, Mansi, t. 9, col. 912). — Le 4e concile de Tolède (633) demande la suppression de l'alleluia à la messe du 1er janvier qui, *propter errorem gentilitatis*, sera un jour de jeûne et d'abstinence (c. 11, Mansi, t. 10, col. 622). — Un concile de Rouen (milieu du 7e siècle) prononce l'anathème contre quiconque, *in kalendis januariis, aliquid fecerit quod a paganis inventum est* (c. 13, Mansi, t. 10, col. 1202). — Le concile romain in Trullo (692) prohibe « les derniers vestiges de superstitions païennes, les fêtes des calendes », leurs déguisements et banquets (c. 62, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 3, Paris, 1909, p. 570). — Un autre concile tenu à Rome (743) anathématise ceux qui oseraient célébrer les calendes de janvier *ritu paganorum* (c. 9, Mansi, t. 12, col. 384).

Les traces de paganisme finissent par s'estomper et, si les étrennes survivent, rares sont ceux qui songent encore à la déesse Strenia ou à une quelconque divinité. Sans doute, dans les fabliaux et la littérature médiévale, *estrène* implique toujours l'idée de « chance, fortune,

hasard » (F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*.., t. 3, Paris, 1884, p. 650), mais le sens du mot s'étend.

L'*estrenne (estreine, estraine)*, ce sera le « début » d'un règne, d'une année ou d'un jour, puis le « présent » offert à un autre pour s'associer à sa joie en un « début » souhaité heureux (P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, t. 1, Paris, 1951, p. 1773), voire une « sorte de redevance qu'on exigeait sous le nom de présent » (Ch. du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 9, Niort, 1887, p. 191). Les documents ecclésiastiques utilisent *strenae* et *xenia* (ce dernier est dans la Vulgate : *Eccli.* 20, 31), par exemple pour désigner les petits cadeaux d'usage à chaque promotion cardinalice (Ch. du Cange, t. 7, 1886, p. 611-612).

Sauf pour mettre en garde contre les abus et les dépenses trop onéreuses (L. Ferraris, *Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, t. 7, Rome, 1891, p. 797-798), l'Église ne s'inquiète plus des étrennes. D'ailleurs, sa condamnation ne visait que le pouvoir attribué aux *strenae* et non les cadeaux; elle avait toujours toléré, entre le baptisé, ou ses parrain et marraine, et le célébrant, l'échange d'offrandes et souvenirs que J.-B. de Rossi appelle « étrennes baptismales » (*Bulletin d'archéologie chrétienne*, t. 5, Belley, 1868, p. 27).

Pour concrétiser les vœux, les étrennes prennent des formes diverses. Imagiers et graveurs s'y adonnent à l'envi (A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom* XIV. *bis zum* XX. *Jahrhundert*, Munich, 1930, p. 44-50). La Renaissance mettra à la mode l'*estrenne* en vers : « petit poème accompagnant un cadeau fait à l'occasion du premier jour de l'an », même si « les dons offerts par le poète ne sont pas toujours matériels » (H. Chamard, *Étrenne*, dans *Dictionnaire des lettres françaises*, t. 1 *Le 16e siècle*, Paris, 1951, p. 316).

Telles les 54 *Estrennes* de Clément Marot † 1544, celles de poètes de la Pléiade et les deux *estrenes* données à Catherine de Médicis et au petit duc son fils par François Habert d'Issoudun († 1574), qui les joint à sa *Nouvelle Juno* (Lyon, 1545); de même, en latin, les 24 pièces de circonstance, pétillantes d'esprit, constituant les *Kalendae januariae* (1597) de l'humaniste Jean Passerat † 1602 à Henri de Mesmes.

Pourquoi s'étonner alors de voir des ouvrages intitulés « étrennes spirituelles »? Les plus nombreux sont les *xenia* des congrégations mariales (voir *infra*), mais il en est d'autres.

2° **Développement.** — En 1613, est imprimé chez Plantin à Anvers un *Spiritualium strenarum ac variarum concionum manipulus* (2e éd., 1620), dédié aux magistrats d'Alost par Henri Culens, docteur en théologie et curé de Grammont. L'auteur propose le fruit de son expérience : « Servavi annis aliquot... hanc legem ut, juxta quorumdam concionatorum laudabilem consuetudinem, kalendis januarii spirituales strenas et moralia quaedam dona in suggestu populo meo distribuerim ». Quelques années plus tôt, Jean Winibroot † 1625, cistercien de Clairmarais, avait publié des *Étrennes spirituelles*, « dédiées à Mme de Pellhoye, abbesse de Woestine, et au 43e abbé de Clairmarais » (3 parties, Saint-Omer, 1606-1608).

C'est à cette coutume que se référera un prédicateur anversois, Henri Engelgrave (1610-1670) s j, pour présenter, dans sa *Lux evangelica* (Anvers, 1648) et son *Coelum empyraeum* (Cologne, 1668), l' « emblème » de la Circoncision *kalendis januarii in strenam* (voir DS, t. 4, col. 748-749). — Saint François de Sales † 1622 envoie un *Sacré Cartel de Desfy à mes chères Filles de la Visitation Sainte-Marie en bonne estrenne pour cette année 1614* (*Œuvres*, t. 25, Annecy, 1931, p. 491-500; DS, t. 3, col. 93). — En 1616, l'éditeur parisien du *Miroir des œuvres chrestiennes du R. P. François de Borgia*, sans en altérer la pensée, transforme le titre d'un des traités en *Estrennes pour l'âme chrestienne qui désire commencer heureusement l'année*... (p. 33-61). — De 1662 à 1711, Jacques Coret (1631-1721) s j écrit chaque année une *Etrène*... à l'intention moins des congrégations mariales que d'un public plus étendu (DS, t. 2, col. 2326-2327).

Citons encore *au 17e siècle* : les *Estrennes spirituelles et réciproques du ciel et de la terre, données et publiées* à Poitiers *le premier jour de l'année 1624* par François de Joncoux o p; — une *Strena piorum sive Incitationes ad sacrosanctum Nomen Jesu unice amandum, venerandum et invocandum* (Munich, 1637) de Georges Stengel s j (1585-1651); — une *Strena quae ab hominibus alterius mundi offertur omnibus amatoribus hujus mundi et ejusdem contemtoribus* (Munster, 1643) par Josse Andries (1588-1658) s j, extraite de son *Faustus annus, mensis, hebdomas, dies*... (DS, t. 1, col. 557-558); — le *Portrait du serviteur fugitif de Dieu figuré dans la personne de Jonas et présenté pour estrenne* (Douai, 1645) par Jean-Érard Foullon (1609-1668) s j; — une réédition, *christianis adolescentibus collegiorum S. J. alumnis xenium* (Paris, 1648), de la *Vera hominis christiani philosophia*... de Charles Musart (1582-1653) s j; — la *Scientia sanctorum*... de Jacques Boyman (1605-1669) s j, d'abord *in felicem mortalibus omnibus strenam* (Cologne, 1654) et, devenue *Antidotum salutis vera sinceraque contritio* (1681), *aurea strena*; — les *Entretiens spirituels* (2e éd., Mons) de Pierre Pennequin (1588-1663) s j, *donnés pour estrennes de l'an 1657*; — l'*Accord amoureux entre l'amour de Jésus et de Marie au sujet des miséricordieuses intercessions de la Vierge... donné pour estrennes* (Douai, 1675) *aux Dévots de la Vierge par un théologien mariale* (sic), Ferdinand le Hennin, récollet de Lille.

Au 18e siècle et après, divers traités polémiques adressés *pro xenio* aux protestants par Martin Szent-Ivany (1633-1705) s j : *Viginti quatuor dubia*... (Tyrnau, 1700), *Quinquaginta rationes et motiva cur... sola religio romano-catholica sit eligenda* (1702), *Lutheranicum nihil ad rem, nihil ad propositum*... (1703); — les commentaires de Jean Dirckinck (1641-1716) s j sur les *Canones directivi confraternitatis sacerdotum Bonae Voluntatis* (Cologne, 1709), déjà offerts *annis praecedentibus successive... in strenam* (DS, t. 3, col. 1000); — une *Strena calendarium exhibens et in eo methodum practicam bene vivendi et moriendi exemplis sanctorum in singulos anni dies illustratum* (Varsovie, 1728); — les *Étrennes spirituelles* d'un jésuite anonyme *pour aider à sanctifier chaque année ou le bon emploi du temps* (Dol, 1734); — les *Étrennes de Salomon contenant autant de sentences qu'il y a de jours dans l'année, en distiques français* (Paris, 1741) du doctrinaire Jean-Philippe Valette (DS, t. 3, col. 1511); — des *Étrennes spirituelles dédiées aux dames, contenant l'office latin et français* (Paris, 1760; rééd. *Nouvelles étrennes*.., 1778), en même temps que d'autres *dédiées à Mgr le dauphin*; — *Les étrennes chrétiennes ou la dévotion à Jésus-Christ s'immolant pendant la messe et nourrissant notre âme par la communion* (Paris, 1791) et des *Étrennes pour les fidèles dévoués à Jésus, à Marie et aux saints* (1803) du sulpicien Jean-Baptiste Lasausse (1740-1826); — les *Strenae Norberteae* (Paris, 1827), traduction en vers français par Jean-Baptiste l'Écuy (1740-1834), dernier abbé de Prémontré avant la Révolution, d'une élégie latine de

Charles Werpen (1595-1666) s j sur la conversion de saint Norbert (Sommervogel, t. 8, col. 1080-1081).

Pendant le 18e siècle, à côté de ces *étrennes spirituelles*, pullulèrent, sous le nom d'étrennes, des sortes d'almanachs servant en général de véhicules aux idées philosophiques ou politiques (Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 3e éd., t. 2, Paris, 1882, col. 306-316). La Restauration utilisera les étrennes imprimées dans un but de propagande monarchique et catholique (*L'Ami de la Religion*, t. 54, 1828, p. 128 et 160). Outre, à titre de curiosité, les *Étrennes pieuses présentées par les prisonniers à leurs bienfaiteurs l'an 1792*, imprimées à Liège, retenons, si l'on veut, les *Étrennes religieuses* lancées par les abbés F.-M. Bigex (futur évêque de Pignerol et archevêque de Chambéry) et Betend, parues à Lyon de 1788 à 1810 et de 1817 à 1825 au moins.

Plus près de nous, il ne faut passer sous silence ni les *Étrennes chrétiennes* protestantes, publiées à Genève et Lausanne à partir de 1874 par une réunion de pasteurs et de fidèles, ni certains recueils de « mélanges », dénommés *xenia* :

Xenia Bernardina (Vienne, 1891, 4 vol.), par B. Gsell et L. Janauscheck, participation des cisterciens d'Autriche-Hongrie à la préparation du 8e centenaire de la naissance de saint Bernard; — *Xenia Austriacha* (Vienne, 1893, 2 vol.), pour la 42e réunion des philologues et professeurs allemands à Vienne; — *Xenia Romana* (Rome-Milan, 1907), pour le 2e congrès de la société italienne pour la diffusion des études classiques; — *Xenia Nicolaitana* (Leipzig, 1912), pour le 400e anniversaire de la fondation de l'école Nicolaï à Leipzig; — ΞΕΝΙΑ (Athènes, 1912), hommage international à l'université de Grèce pour son 75e anniversaire; — *Xenia Thomistica* (Rome, 1925, 3 vol.), pour le 6e centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin; — *Xenia Piana* (coll. Miscellanea historiae pontificiae, Rome, 1943), pour le jubilé épiscopal de Pie XII.

De nos jours aussi, des *étrennes séraphiques* : VIIe *centenaire de la mort de saint François* (Gembloux-Paris, 1927) et *Le bienheureux François de Camporosso* (1930).

En plus des articles de dictionnaires et d'encyclopédies, consulter :

1. *Strenae romaines et étrennes en général.* — A. du Chesne, *Januariae calendae seu de solemnitate novi anni tam ethnica quam christiana*, Paris, 1602. — J. Bosso, *Janotatius sive de strena*, Milan, 1624; rééd. dans A.-H. de Sallengre, *Novus thesaurus antiquitatum romanarum*, t. 2, La Haye, 1718, col. 1409-1448. — P. Horst, *De strenis votisque januariis*, Iéna, 1632. — H. Baumann, *De calendis januariis*, Wittenberg, 1666. — M. Lipenius, *Strenarum civilium et ecclesiasticarum historia*, Leipzig, 1672; rééd. dans J.-G. Graevius, *Thesaurus antiquitatum romanarum*, t. 12, Venise, 1737, col. 409-552. — J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquité*, Lyon, 1683, p. 485-495, *Des estrennes* (trad. latine dans J. Gronovius, *Thesaurus graecarum antiquitatum*, t. 9, La Haye, 1750, col. 207-212). — G. Bergner, *De iis quae circa primum anni diem et romanis et christianis observata fuerint*, Brandebourg, 1690. — J.-C. Wenzel, *De ritu novum annum celebrandi*, Altenbourg, 1698. — Kirchmaier, *De calendis januariis ac votis de muneribus tunc offerri solitis*, Wittenberg, 1700. — R.-J. de Tournemine, *Histoire des estrenes*, dans *Mémoires de Trévoux*, janvier 1704, p. 119-127 (réponse à Lipenius et Spon). — S.-G. Wagner, *De ritibus primae anni dici solemnibus inter priscos Romanos*, Brunswick, 1727. — E.-H. Simon, *Neujahrsfeier und deren Ursprung*, Nuremberg, 1799.

L. Deubner, *Strena*, dans *Glotta*, t. 3, Goettingue, 1912, p. 344 svv. — F. Engerand, *Curiosités et amusements archéologiques*, Paris, 1934, p. 121-151. — G. de Berthier de Sauvigny, *Le « jour de l'an » de nos ancêtres*, dans *Historia*, janvier 1958, Paris, p. 91-94.

2. *Fête de la Circoncision.* — L. Thomassin, *Traitez historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Église et de la morale chrestienne*, t. 2, Paris, 1683, p. 249-260. — J. Bödiker, *De sacris et votis sub anni initium a christianis fieri solitis*, Cologne, 1686. — E. Martène, *Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina*, Lyon, 1707, p. 103-105. — Benoît XIV, *De festis D. N. Jesu Christi et B. Mariae Virginis*, dans *Opera omnia*, t. 9, Prato, 1843, p. 9-11. — F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 203-210 (article de la *Revue du clergé français*, t. 45, 1906, p. 262-270). — F. Bünger, *Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche*, Goettingue, 1911, p. 13 svv. — F. Cabrol, art. *(Fête de la) Circoncision*, DACL, t. 3, 1914, col. 1717-1728.

2. LES ÉTRENNES DANS LES CONGRÉGATIONS MARIALES

1° Origine. Valeur spirituelle. — 1) ORIGINE. — On sait comment, à la suite de Jean Leunis (1533-1584) et de François Coster (1532-1619), les congrégations mariales (DS, t. 2, col. 1479-1491) contribuèrent à éveiller une élite de chrétiens qui s'avérèrent des artisans du renouveau catholique au lendemain de la crise de la Réforme. « La coïncidence est frappante » quand on considère une carte d'Europe centrale après les traités de Westphalie (1648) limitant, à travers le dédale des frontières politiques, les zones d'influence des deux religions : les régions que le catholicisme a reconquises ou gardées sont celles où, dès le dernier tiers du 16e siècle, « les congrégations ont fleuri »; au contraire, là où, à l'époque, il n'existait que peu, sinon pas, de congrégations, le protestantisme est demeuré le maître (É. Villaret, *op. cit. infra*, p. 125).

Le mérite d'avoir ainsi enrayé l'essor de l'hérésie revient pour une part notable à l'action de saint Pierre Canisius (1521-1597). Nommé en 1556 provincial des jésuites en Allemagne, Canisius n'a cessé d'y promouvoir l'éducation chrétienne par l'ouverture de collèges, pépinières de congrégations. De plus, ayant frayé la voie avec son catéchisme (*Summa doctrinae christianae*, Vienne, 1554), il reste persuadé, comme il l'écrit d'Ingolstadt (23 avril 1558) à son supérieur général Jacques Laynez, que, « dans ce pays, un écrivain est de plus grand prix encore que dix professeurs » (*Epistulae et acta*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 259), et il préconisera toujours la composition et la diffusion méthodique d'ouvrages aptes à éclairer les esprits (O. Braunsberger, *Deutsche Schriftstellerei und Buchdruckerei dem römischen Stuhle empfohlen. Eine Denkschrift vom Jahre 1566*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 30, 1908, p. 62-72).

Le plan de Canisius sera repris par ses confrères sous forme d'organismes de presse et d'édition : en 1614, la *Gulden Almusen* (Aumône d'or), fondée à Munich sous le patronage de saint Jean-Baptiste par Emmeran Welser (1560-1618; B. Duhr, *Geschichte..*, t. 2, 2e p., 1913, p. 54-59); en 1690, l'*Academia amoris* de Guy Scheffer (1648-1717) à Breslau (H. Hoffmann, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 5, Rome, 1936, p. 177-202); en 1696, la bibliothèque catéchétique Sainte-Anne de Vienne (B. Duhr, *Geschichte..*, t. 4, 1e p., 1928, p. 357-358; J. Hofinger, *Geschichte des Katechismus in Oesterreich*, Innsbruck, 1937, p. 5-13); en 1710, celle de Gratz (B. Duhr, *Geschichte..*, t. 4, 1e p., p. 389).

D'autres initiatives similaires apparaîtront au 18e siècle : une revue d'information missionnaire qui doit beaucoup aux *Lettres édifiantes et curieuses*, le *Neuer Welt-Bott*, lancé à Augsbourg en 1726 par Joseph Stoecklein (1676-1733) et continué à Gratz et Vienne jusqu'en 1761 (*Die katholischen Missionen*, Fribourg-en-Brisgau, t. 33, 1904-1905, p. 1-4, 30-33, 80-83 et 103-107; L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, col. 1837-1838; Sommervogel, t. 7, col. 1585-1586); — deux

essais de périodiques dans le genre des *Mémoires de Trévoux* : le premier, simple ébauche, à Munich au milieu du siècle (B. Duhr, dans *Stimmen der Zeit*, t. 107, 1924, p. 158-160); le second, à Vienne peu avant la suppression de la compagnie de Jésus (B. Duhr, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 50, 1926, p. 475-480).

Les congrégations apporteront à l'entreprise un appoint non négligeable par des livres destinés d'abord à leurs membres, mais, eu égard au nombre et à l'importance des tirages, appelés à rayonner. En premier lieu, le *Libellus sodalitatis* (1e éd., *Bulla... cum piis et christianis institutionibus in usum sodalitatis..*, Cologne, 1576) de F. Coster, maintes fois réédité et adapté (notamment *Thesaurus..*, Ingolstadt, 1578, et *Christianae institutiones*, *strena* d'Heidelberg en 1761), et le *Manuale sodalitatis* (Pont-à-Mousson, 1608; *xenium* de Mayence en 1749) de François Veron (1578-1649), l'un ou l'autre entre les mains de tous les congréganistes. Ceux-ci sont encore redevables à Coster d'un *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis* (Cologne, 1585) et du *De vita et laudibus Deiparae Virginis Mariae meditationes* (Anvers, 1587; DS, t. 2, col. 2417-2418).

Quelque peu postérieur mais non moins répandu en Allemagne, le *Sodalis parthenius* (Ingolstadt, 1621; *strena* de Neubourg, 1722, *Florus marianus sive sodalis parthenius officiis et exemplis... informatus*, et Trèves, 1755) de Gaspard Lechner (1584-1634), qui destine à la congrégation de Dillingen un *Digitus Dei in bivio sive tractatus de Providentia...* (1619), inspiré de Louis de la Puente. Nous n'y reviendrons pas, ni sur l'*Enchiridion piarum meditationum* (Mayence, 1606) de Jean Busée (1547-1611), dont les éditions abondent (DS, t. 1, col. 1984).

En outre, chaque congrégation reçoit des ouvrages composés ou adaptés, — en latin sauf très rares exceptions —, sinon simplement traduits ou réédités, à son intention par son directeur : cadeaux de Noël ou du jour de l'an, surtout en Allemagne, ils portent, d'ordinaire imprimé en sous-titre avec le vocable de la congrégation et l'année, le nom de *strena* ou plus souvent *xenium* (quelquefois *xeniolum*), racine du substantif allemand *Xenie*. Les premiers semblent être les petits traités remis *xenioli loco* par le jésuite Philippe Bebius (1569-1637) à ses congréganistes de Cologne :

Porta coeli (1616), *Scala virtutum* (1618), *Praxis bonarum intentionum* (1619), *Modus pie vivendi* (1620), *Trivium coeleste* (1621), *Diaeta salutis* (1622), *Flores meditationum* (1623), *Thronus justitiae* (1624), *Schola affectuum* (1624), *Antidotum generale* (1626), *Aphorismi...* et *Ars vitae sanctioris sive scientia mystica spiritalis* (1627), Ἐόθανατα *seu de praeparatione ad felicem mortem* et *Phoenix redivivus* (1628). Tout n'y est pas de Bebius qui a puisé chez Louis de Grenade, Arias, Alvarez de Paz, Rodriguez, la Puente, Bellarmin, Busée, etc.

Xenia de Cologne encore : en 1637, l'*Iter vitae seu Oratio dominica* et *Ave, salutatio angelica*, sous forme de commentaire par Jean Bolthe (1583-1658); en 1646, le *Gaudium hujus vitae perpetuum fundatum in spe futurorum*, anonyme.

Deux jésuites éminent, dès cette époque, au service des congrégations : Drexelius et Sandaeus.

Jérémie Drexel (1581-1638; DS, t. 3, col. 1714-1715) dédie aux congréganistes de haute Allemagne son *Horologium auxiliaris tutelaris angeli* (Munich, 1622), son *Nicetas* et son *Trismegistus christianus* (1624). Maximilien van der Sandt (1578-1656) réalise une importante œuvre mariale : *Aviarium marianum* (Mayence, 1628), *Maria flos mysticus* (1629), *Maria patrona* (1630), *Mundus fallax* et *Maria gemma mystica* (1631), *Mariae creaturarum Dominae mancipium* et *Maria luna mystica* (Cologne, 1634), *Maria sol mysticus* (1636), *Maria fortuna christianorum* (1644), *Astrologia mariana* et *Maria mons mysticus* (1650).

Toutefois, même outre-Rhin où elles tendront à se généraliser pendant un siècle et demi, les distributions de *xenia* ne se rencontrent dans les congrégations avant 1650 qu'à l'état de « débuts isolés » (B. Duhr, *Geschichte..*, t. 2, 2e p., p. 114) :

Un *Alphabetum Christi* de Jean Niess (1584-1634; DS, t. 1, col. 353), *xenium* de leur préfet, Frédéric-Guillaume de Teschen, aux congréganistes de Munich en 1618; un *Sacra tempe seu de sacro exercitiorum secessu* de Pierre Manrique offert à Ingolstadt en 1622 (rééd. coll. Bibliothèque des Exercices 26, Paris, 1910, sous le nom de Guillaume Bathe, 1564-1614); un mémorial de la canonisation d'Ignace de Loyola et de François Xavier, offert *pro xenio* à Ingolstadt en 1623; la *Relatio de la Cocincina* de Christophe Borri (1583-1623), traduite de l'italien par Jean Bucelleni (1600-1669), *pro strena* à Vienne en 1633; un *Xeniolum lithurgicum, sacrificium missae facturis, audituris, perutile* (Munster, 1635), tiré de l'*Enchiridion industriarum* de Christian Mayer (1584-1634); l'éloge funèbre de Ferdinand II † 1637, congréganiste de Gratz (Vienne, 1638; Linz, 1678; Gratz, 1687 et 1715), par Guillaume de Lamormaini (1570-1648).

Hors d'Allemagne : la *Vera hominis christiani philosophia...* de Charles Musart, *xenium* de Douai en 1621 et de Paris en 1648, l'*Esclavage des dévots de la B. V. Marie, emperiere du monde..*, attribué à Martin Couvreur (1576-1646; P. Delattre, RAM, t. 30, 1954, p. 348-360), « nouvel an » de Huy en 1629, et un anonyme *Epitaphium hominis christiani vitae regulam exprimens, xenium* de Liège en 1633.

In gratiam juventutis Partheniorum imprimis sodalium, Martin Merz † 1652, prieur des prémontrés de Roth, publie (Dillingen, 1630) l'*Aureum thuribulum simplicis devotionis..*, œuvre posthume de son confrère Guillaume Eiselin (1564-1588; L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 238-239).

2) Valeur spirituelle. — La nomenclature des *xenia*, présentée ci-dessous, montrera à l'évidence combien les congrégations mariales avaient au plus haut point le souci de la formation religieuse et spirituelle de leurs membres, — prêtres, religieux et laïcs de toute profession. Aucun aspect de la doctrine chrétienne, ni non plus aucun moment de la vie quotidienne ne sont négligés. Solidité, sérieux, profondeur se rencontrent en ces opuscules, au format très commode et au but toujours concret.

L'enseignement scripturaire se retrouve partout : éditions et commentaires patristiques des différents livres de l'Écriture, thèmes d'oraison et d'élévations, sentences pour chaque jour ou chaque événement important. L'âme baigne dans un climat biblique et le Christ y est Chef, Roi et Seigneur. Le cycle liturgique forme la base ordinaire des livres de méditations, avec ses textes essentiels des dimanches et des fêtes, comme avec ses principales dévotions. L'eucharistie et la pénitence sont les sacrements avec lesquels les congréganistes sont le plus familiarisés. Ceux-ci pratiquent habituellement l'oraison quotidienne et vivent en la présence de Dieu. Leur ascèse est vigoureuse et les prépare à l'union divine.

Il conviendrait de présenter à loisir la mariologie de ces livres d'étrennes, où s'harmonisent pratiques dévotionnelles et doctrine théologique. Le fils reconnaît, admire et défend les privilèges de sa Mère, dont il tend même à se faire l' « esclave ».

Ainsi, cette nomenclature, malgré sa sécheresse, sera-t-elle utile à l'histoire de la spiritualité des diffé-

rents états de vie et déjà un appoint à l'article LIVRES DE PIÉTÉ.

Il a été possible de repérer plus d'un millier de *xenia* de congrégations. En dresser le catalogue chronologique et topographique, fatalement incomplet et où abonderaient des répétitions, semble hors de propos. Mieux vaut tenter un classement par matière, en s'efforçant de déchiffrer, parfois sous des titres différents, l'anonymat très fréquent. Comme quelques congrégations, celle de Molsheim notamment, n'imprimaient pas sur place leurs *xenia*, dans les listes ci-dessous les noms de villes se réfèreront à la congrégation et non au lieu de l'édition. Les dates d'un auteur ne figurent qu'à la première mention de cet auteur.

2° **Ouvrages de formation générale** destinés à éveiller aux préoccupations religieuses.

Des *chronologies* plus ou moins étendues : *Breviarium chronologicum Veteris Testamenti* (Linz, 1728, avec le *De veritate religionis catholicae* de J.-B. Bossuet, 1627-1704; Molsheim, 1731-1732, publié par Michel Gartner; Vienne, 1739-1740; Heidelberg, 1774-1775); — *Brevis historia chronologica... ad annum 1694* (Linz, 1694), *Catena temporum Veteris et Novi Testamenti... ad annum Christi 1698* (Wurtzbourg, 1698) ou *Compendium chronologiae sacrae et profanae* (Tyrnau, 1701, *in strenam paschalem*); — *Fax chronologica ad omnigenam historiam sacram et profanam* (Mayence, 1707-1708) et un *Appendix* (1709) par Jean-Dominique Musanti (1634-1694); — *Generalis temporum notio* (Linz, 1735) par Pierre-Louis Danes (1684-1736); — *Ecclesia nascens* (Mayence, 1730-1733), chronologie des origines chrétiennes, par Paul Harrings.

Des manuels d'*histoire de l'Église* ou de son enseignement : *Notitiae ecclesiasticae* (Bamberg, 1712-1720; Heidelberg, 1735-1743), *Jubilaeum Ecclesiae catholicae per septemdecim saecula* (Molsheim, 1723-1729) et *Compendium annalium ecclesiasticorum* (Wurtzbourg, 1724 svv) d'après les *Annales* du cardinal César Baronius (1538-1607); — *Historia ecclesiastica* (Molsheim, 1789-1791) par Ignace-Hyacinthe Amat de Graveson o p (1670-1733); — *Vitae pontificum romanorum ex antiquis monumentis* (Wurtzbourg, 1741-1743, suivies de *Disputationes historicae*, 1744; Fulda, 1752-1754; Mayence, 1760-1762) par Antoine Sandini (1693-1751), à qui l'on doit aussi une *Historia Familiae Sacrae ex antiquis monumentis* (Wurtzbourg, 1736; Gratz, 1753); — *Romanorum pontificum brevis notitia* (Linz, 1750) et *Onomasticon etymologicum locorum obscuriorum quae in Missali, Breviario et Martyrologio... continentur* (1751) par Guillaume de Bury (1618-1700); — *Sacra Ecclesiae concilia* (Bamberg, 1725), histoire des conciles œcuméniques; — *Ortus et progressus... rituum et caeremoniarum circa varia ad religionem pertinentia* (Gratz, 1714; Olmutz, 1767).

Des aperçus historiques limités : *Historia apostolica* (Wurtzbourg, 1737) de Sandini, sur l'Église primitive; — *Notitia sanctorum Patrum qui duobus primis Ecclesiae saeculis floruerunt* (Tyrnau, 1760) par Jean Prileszki (1709-1790); — *Praestantissimorum Ecclesiae Patrum ingeniosae cogitationes* (Linz, 1780) par Dominique Bouhours (1628-1702); — *De vita et virtutibus S. Augustini* (Passau, 1770) par Nebridius de Mindelheim, chanoine régulier; — *Lectio spiritualis seu vitae sanctorum Sueciae patronorum* (Linz, 1699), à l'occasion de l'arrivée d'élèves suédois; — *Historia sacrarum Imaginum* (Bonn et Mayence, 1771-1772) par Jean Molanus (1533-1585); — *Historia reformationis religionis in Styria...* (Klagenfurt, 1769) par Marc Hansiz (1683-1766); — *Canones et decreta... Concilii Tridentini* (Klagenfurt, 1737); — *R. P. Petrus Canisius... elogiis magnorum virorum mirifice illustratus* (Fribourg, 1656); — *Luna Ottomannica... in Hungaria* (Mayence, 1717), progrès et déclin de l'Islam en Hongrie; — *Imago saeculi... decimi septimi* (Bamberg, 1702; Paderborn, 1710); — *Aurea Moguntia* (Mayence, 1705), fidélité de Mayence au catholicisme; — *Historico-polemica brevis instructio...* (Wurtzbourg, 1719-1720; Passau, 1723), erreurs de Quesnel et querelle de la bulle *Unigenitus*; — *Expositio propositionum damnatarum... juxta decreta Alexandri* VII, *Innocentii* XI *et Alexandri* VIII (Mayence, 1740-1741; Molsheim, 1743-1744), parue d'abord à Venise en 1728, par Didace Duarte o f m; — sur un terrain proche de l'histoire, la *Geographia politico-moralis* (Vienne, 1708) de Daniel Bartoli (1608-1685; DS, t. 1, col. 1272).

3° **Ouvrages de formation chrétienne.** — Face au protestantisme allemand, les *xenia* se devaient d'apporter des bases solides, mais ils visent d'abord à donner, par la connaissance et le goût de l'Écriture sainte, une profonde formation doctrinale et spirituelle.

1) Pour l'ÉCRITURE SAINTE, on doit, à cause de son extension à tous les livres de la Bible, mettre au premier rang l'*Explicatio Sacrae Scripturae* (Bamberg, 1733-1759 et 1773-1792; éd. réduite au *Psalterium Davidis*, Molsheim, 1779-1782, et 1826), inspirée de Cornelius a Lapide : les quatre premiers volumes sont de Georges Mais (1677-1735); les vingt-six derniers au moins d'Adam Reizer (1714-1791). — L'*Explicatio* avait été précédée par une *Sacra Biblia cum augusto apparatu suo.., chronologico, theologico, historico et geographico* (Bamberg, 1697-1699) et des *Fontes biblici* (1698). — Parmi d'autres commentaires partiels : l'*Explicatio Numerorum et Deuteronomii* (Molsheim, 1741) et *Josue, Judicum et Ruth* (1742) édités par Jean Sendelbach (1703-1752), et *Libri Sapientiae* (1775-1776); — l'*Explicatio Pentateuchi* (Fulda, 1745-1749) de Louis Eschborn (1708-1753); — l'*Explanatio in psalmos* (Dusseldorf, 1761-1765) de Robert Bellarmin (1542-1621); — les *Davidis suspiria* et les *Axiomata evangelica Christi et Apostolorum* (Vienne, 1669; Cologne, 1673) de Pierre des Champneufs (1602-1675); — le *Regnum Dei seu dissertationes in libros Regum* (Vienne, 1715) de Nicolas Caussin (1583-1651); — les *Axiomata Sapientiae divinae seu sententiae divinae ex Salomonis libris collectae* (Ingolstadt, 1723; Munich, 1767) de Christophe Froelich (1722-1775). — Du psaume 100, Jean-Antoine Velazquez (1585-1669) a tiré *De optimi principis optimo administro morales adnotationes* (Vienne, 1729).

Initiation aux études scripturaires : *Disciplina populi Dei in Veteri...* (Vienne, 1747; Linz, 1748-1749) et *in Novo Testamento* (Klagenfurt, 1743; Mayence, 1775), traduction, faite par un jésuite, des *Mœurs des israélites et... des chrétiens* (Paris, 1681-1682) de Claude Fleury (1640-1723); — *Sacra veterum temporum historia in epitomen contracta* (Linz, 1783-1784); — *Manuale contradictionum in quibusdam Sacrae Scripturae textibus apparentium, in vero sensu concordantium* (Molsheim, 1711), vraisemblablement de Jacques Hartenfels (1663-1737); — *Selectae ac curiosae quaestiones... ex Genesi* (Linz, 1755) de Benoît Pereyra (1535-1610); — surtout, car elle sera réimprimée au siècle suivant, l'*Analysis biblica* (Heidelberg, 1773 et 1776-1779) d'Henri Kilber (1710-1783).

2) Se rapportent à la THÉOLOGIE : *Epitome religionis seu regni Christi sempiterna stabilitas* (Molsheim, 1765), la divinité de l'Église prouvée par son histoire; — *Ordinata introductio ad veram fidem* (Heidelberg, 1725) et son complément : *Ecclesiae catholicae fides et doctrina circa controversos hodie articulos* (1726); — *Quaestiones et responsa eruditorum pleraque ad moralem doctrinam et institutionem pertinentia* (Munster, s d), sorte de catéchisme; — *Expositio missae historico-moralis in brevem synopsim contracta* (Hildesheim, 1697).

A côté de ces œuvres anonymes, on retrouve des

auteurs de notoriété incontestée (la première liste est celle des auteurs jésuites) :

Edmond Campion (1539-1581), martyr de la foi en Angleterre, *Rationes decem... ad disputandum de fide* (Vienne, 1682); — Léonard Lessius (1554-1623), *Consultatio quae fides et religio sit capessenda* (Fulda, 1708); — Becanus (= Martin van der Beeck, 1563-1624), *Compendium manualis controversiarum hujus temporis de fide ac religione* (Tyrnau, 1739; Heidelberg, 1759); — César de la Couture (1598-1651), *Epitome controversiarum fidei* (Fulda, 1709; Klagenfurt, 1735); — Mathias Nennichen (1590-1656), *Ubi scriptum est? Catholicorum vera non tamen debita, acatholicorum obstrusa sed frivola responsio* (Wurtzbourg, 1668; Mayence, 1681; Fulda, 1779), sur la tradition; — Charles de Kreitzen (1607-1660), *Petra inexpugnabilis, quod sola Romana Ecclesia sit una, sancta, catholica, apostolica* (Molsheim, 1687; Heidelberg, 1712), réfutation de Luther; — Jacques Goodwin (1601-1667), *Lapis lydius controversiarum modernarum* (Tyrnau, 1713 et 1730), sur l'interprétation de l'Écriture; — Wenceslas Schwertfer (1617-1680), *Judicium grave a domo Dei omnibus... dehonestatoribus formidandum* (Wurtzbourg, 1739), sur le respect dû aux choses saintes; — Jacques Masen (1606-1681), *Nova praxis orthodoxae fidei* (Linz, 1752), proposée aux protestants et aux catholiques; — Martin Szent-Ivany, *Analysis... praecipuorum erroneorum dogmatum* (Cologne et Munster, 1704); — Balthasar Francolini (1650-1709), *Catalogus controversiarum circa fidem* (Fribourg, 1720), *Tyrocinium theologicum* (Molsheim, 1751; Passau, 1754), sur les diverses branches de la théologie, et *Manuale theologiae polemicae* (Klagenfurt, 1753); — Alexandre Szoreny (1664-1719), *Philippicae sacrae* (Krems, 1721), contre les « orthodoxes » et les détracteurs de la piété; — Jean Raiscani (1670-1733), *Itinerarium athei ad veritatis viam deducti* (Vienne, 1704), réponse dialoguée aux objections; — Jacques Longueval (1680-1735), *Tractatus de schismate* (Fulda, 1720); — François-Xavier Mannhart (1696-1773), *Idea magni Dei adversus atheismum hujus aevi* (Linz, 1767) et *Antiquitates christianorum* (Wurtzbourg, 1769); — Dans une *Assertio bipartita veritatis catholicae* (Vienne, 1721; Gratz, 1736), Thomas Winter (1654-1733) s'appuie sur des arguments du jurisconsulte Arnold Corvinus † 1680 et de Josse Coccius (1581-1622) s j, théologien et canoniste.

Pierre-Louis Danes, docteur de Louvain, *Institutiones doctrinae christianae* (Linz, 1736-1737), traité de théologie dogmatique et morale; — Jacques Boudart (1621-1702), également docteur de Louvain, *Catechismus theologicus* (Gratz, 1737); — Ponce-Augustin Alletz (1703-1785), *Lexidion theologicum* (Heidelberg, 1768-1770) avec un supplément (1771); — Jacques-Bénigne Bossuet, *Historia doctrinae Protestantium... contradictionibus... variatae* (Vienne, 1734-1735; Linz, 1743-1744; avec titre différent, Klagenfurt, 1771), d'après une traduction abrégée parue à Wurtzbourg en 1718; — Jean Genesti † 1652, célestin, *Christus pro omnibus etiam reprobis mortuus* (Bamberg, 1721), paru à Paris en 1647 sous le titre *Prolusio theologica de morte Christi pro reprobis*; — Nicolas du Bois † 1696, théologien de Louvain, *Defensio Beatissimae Virginis Mariae... contra libellum intitulatum Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos* (Vienne, 1682; avec extraits de Henri de Cerf et Paul Segneri, Vienne, 1713, et Linz, 1715); — Cardinal Célestin Sfondrati (1624-1696) o s b, *Innocentia vindicata* (Gratz, 1708), démontrant que saint Thomas n'a jamais été opposé à l'Immaculée Conception; — Juste (Jean-Calvin) Baronius, de Xanten, *Pro sacrosancta catholica Romana Ecclesia... apologia* et lettres (Heidelberg, 1756), témoignage d'un luthérien converti sous Clément VIII † 1605 (voir *Historisches Jahrbuch*, t. 22, 1901, p. 298-316).

3) Morale et pastorale. — La *morale* est représentée par un résumé de Mario Bettini (1582-1657), *Ethicae christianae partes quatuor : De interna animi pace, Ex recto affectuum usu, De vera hominis felicitate, Ex interiore regno virtutis* (Wurtzbourg, 1713), et des traités pratiques de Jacques Hartenfels, déjà cité : *Ethica politica-mariana ad politico christiano civiliter vivendum* (Bamberg, 1706, *in debitae gratitudinis tesseram*; Molsheim, 1707), *Speculum ethicae...* (1708) et *Hominis christiano-politici cynosura* (1709). Ajoutons *De regulis juris canonici* (Linz, 1745) de Phaebeus (= François-Antoine Febei, 1652-1706) et *Introductio brevis in jus canonicum* (Bamberg, 1704).

Relèvent de la *pastorale* : *Brevis notitia eorum quae scitu vel necessaria vel valde utilia sunt confessariis* (Klagenfurt, 1733) par Joseph Agostini (1573-1643); — *Quinquagena casuum... sacramenti poenitentiae administratoribus* (Tyrnau, 1724) par Laurent Tapolcsanyi (1669-1729); — *Cura medica animae sive de malo malique causis et remediis* (Vienne, 1702; Linz, 1702 et 1761; Gratz, 1718 et 1781; Tyrnau, 1752 et 1754, avec une lettre de François de Sales *de modo concionandi*) et *Jugum grave super omnes filios Adam* (Linz, 1704), par Adalbert Tylkowski (1625-1695); — Paul Segneri (1624-1694), *Instructio poenitentis* (Gratz, 1696; Molsheim, 1714; Fulda, 1721; Vienne, 1742) ou *Poenitens instructus* (Passau, 1716), pour bien se confesser, *Confessarius instructus* (Passau, 1716; complété par Max Rassler, 1645-1719 : *Institutio parochi*, Linz, 1776-1778) et *Incredulus non excusabilis* (Heidelberg, 1764-1765).

4° **Ouvrages de formation plus immédiatement spirituelle.** — Ces listes comprennent tout d'abord des traductions et des rééditions diverses (§ 1), ensuite des ouvrages dont tous les auteurs sont des jésuites (§ 2-5).

1) Rééditions ou traductions d'auteurs divers, anciens et modernes. — Eusèbe d'Émèse, *Homiliae in Evangelia* (Molsheim, 1785-1788); — S. Jérôme, *Epistolae selectae* (Molsheim, 1768-1770) et *Epistolae aliquot de personis quibusdam illustribus* (Linz, 1781); — S. Augustin, *Meditationes, Soliloquia et Manuale* (Koshice, 1739; Molsheim, 1773), *Sermones de festis Domini* (Gratz, 1749) et *De utilitate credendi* (Mayence, 1764); — Boèce, *De consolatione philosophiae* (Laybach, 1743; Molsheim, 1757); — Cassiodore, *Tractatus de amicitia* (Vienne, 1672); — Salvien, *De providentia Dei* (Vienne, 1706, *pro voto anni et more calendarum*; Linz, 1763); — S. Eucher, *De contemptu mundi*, dans le *Libellus triplex* (Dillingen, 1757); — S. Grégoire le Grand, *De cura pastorali* (Molsheim, 1784); — S. Bernard, *Sermones et homiliae de laudibus B. Mariae* (Gratz, 1748; Vienne, 1756) et *De consideratione* (Molsheim, 1772; Heidelberg, 1788); — S. Thomas d'Aquin, *Sermones pii... pro dominicis* (Gratz, 1743) et *pro festis* (1744); — S. Bonaventure, *Psalterium B. V. Mariae* (Cologne, 1757); — Nicolas de Hanapes † 1291 o p,

Flores biblicae (Vienne, 1749), étude sur les vertus morales avec exemples pris dans l'Écriture; — Thomas a Kempis, *Cogitationes salutis viatoris christiani* (Linz, 1693) et *De Imitatione Christi* (Vienne, 1717; Molsheim, 1733, suivant le texte établi par Henri de Sommal † 1619; Linz, 1741); — Juste Lipse (1547-1606), *De constantia* (Linz, 1690; Klagenfurt, 1711); — S. François de Sales, *Introductio ad vitam devotam* (Vienne, 1687; Linz, 1698 et 1764; Molsheim, 1721; Gratz, 1759), extraits divers (*Principia verae devotionis*, Linz, 1692) et *De amore Dei* (Wurtzbourg, 1767); — Antoine de Molina † 1617, chartreux, *De eminentissima sacerdotum dignitate* (Molsheim, 1766) et *De perfectione vitae et sanctitate...* (1767).

Blaise Palma (1577-1635), barnabite, *Thesaurus indeficiens seu actus interni virtutum* (Fribourg, 1685; Gratz, 1707); — Janus Nicius Erythraeus (= Jean-Victor Rossi, 1577-1644), *Exempla virtutum et vitiorum* (Gratz, 1746); — Jacques Merlo de Horst (1597-1644), *Flores selectissimarum precum* (Gratz, 1714), extraits de son *Paradisus animae christianae*; — Cardinal Jean Bona (1609-1674; DS, t. 1, col. 1762-1766), feuillant, *Principia et documenta vitae christianae* (Linz, 1679 et 1701; Gratz, 1733), *De sacrificio missae* (Molsheim, 1690; Heidelberg, 1729), *Manuductio ad coelum continens medullam sanctorum Patrum et veterum philosophorum* (Dillingen, 1770; Molsheim, 1777) et *Testamentum quo se praeparabat ad mortem* (Munich et Munster, 1704); — Louis-François d'Argentan (1615-1680), capucin, *Incitamenta ad cultum parthenium* (Salzbourg, 1749), tirés de ses *Grandeurs de Marie*; — Cardinal Célestin Sfondrati o s b, *Quindena mariana* (Salzbourg, 1752), sermons sur la Vierge; — Henri Boudon (1624-1702), *Deus solus...* (Gratz, 1678 et 1745; Munster, 1683 et 1746-1747; Munich, 1691; Molsheim, 1718; Koshice, 1739), sur l'amour de Dieu, traduit par Nicolas Avancin (1612-1686); — Michel Boutauld (1604-1689), *Consilia Sapientiae seu epitome axiomatum Salomonis necessaria ad vitam prudenter instituendam* (Linz, 1733), traduction de Simon Rettenbacher (1634-1706) o s b; — Luc Opalinski (1612-1672), maréchal de Pologne, *De officiis hominis christiani* (Vienne, 1674 et 1700; Tyrnau, 1703); — Benoît XIV † 1758, *De festis Jesu Christi* (Molsheim, 1747-1749; Passau, 1773-1774), *De festis B. Mariae Virginis* (Molsheim, 1750; Passau, 1772), *De sanctissimo sacrificio missae* (Molsheim, 1754-1755) et *De servorum Dei beatificatione* (Mayence, 1765) d'après la *Synopsis* d'Emmanuel de Azevedo (1713-1796).

Une *Idea fabricae marianae* (Ingolstadt, 1735), contenant trois séries de cent sentences des Pères de l'Église et d'autres auteurs avec le *De vera nobilitate* de Philon, une *Institutio paraenetica ad sacerdotes* de Jean Dirckinck s j et le *De vera sapientia* de Pétrarque. Mentionnons encore le *Seneca christianus* (Linz, 1652 et 1686; Tyrnau, 1700), recueil de pensées tirées de Sénèque, par Jean-Baptiste Schellenberg (1586-1645) s j, et des *Sententiarum hieropoliticarum monosticha* (Linz, 1708).

2) Manuels de congrégations et manuels de piété. — a) **Les manuels de congrégations** s'inspirent dans une certaine mesure de ceux de Coster, Veron et Lechner (*supra*, col. 1533), adaptés aux conditions d'âge, de situation ou de lieu. — *Fasciculus observationum, precationum et indulgentiarum congregationis* (Varsovie, 1645) par Paul Kozlowski (1592-1651); — *Leges congregationum* (Vienne, 1654); — *Exegesis super sacramenti mariani formulam* (Cologne, 1658) par Georges Stengel; — *Summarium legum communium et indulgentiarum congregationis* (Molsheim, 1668); — *Palaestra christianae pietatis* (Poznan, 1669) et *Cor sanctum Theophili* (Munster s d; Cologne, 1747) par Jean Morawski (1633-1700); — *Sodalis marianus de beata morte sollicitus* (Heiligenstadt, 1671); — *Ardores seraphici in sodali mariano* (Cologne, 1674); — *Ephemeris mariana seu Manuale marianum in exercitia spiritualia* (Vienne, 1675), inspiré sans doute de l'*Ephemeris seu Kalendarium* d'Antoine de Balinghem (1571-1630); — *Aspirationes sacrae sodalis mariani* (Vienne, 1676) par Christophe Weiss (1616-1682); — *Cliens marianus* (Vienne, 1679; Passau, 1686), *Devotus Mariae Virginis* (Molsheim, 1712; Ingolstadt, Klagenfurt et Vienne, 1759; Linz, 1759 et 1768) ou *Sodalis instructus* (Passau, 1720), titres différents de la traduction du *Il devoto di Maria Vergine istruito* de Paul Segneri par Jean Foresi (1624-1682); — *Sodalitatis... ortus, leges, privilegia* (Munster, 1687); — *Instructio sodalis mariani... ad vitam pie ducendam* (Molsheim, 1696) par Jean Schneidler (1644-1705); — *Pretiosa occupatio sodalis mariani* (Tyrnau, 1696); — *Cultus parthenius congregationis* (Vienne et Linz, 1698).

Breviarium sodalis mariani (Innsbruck, 1711; Linz, 1734); — *Instructio practica sodalis parthenii* (Linz, 1716); — *Monita sodalitatis pro feriis autumnalibus* (Innsbruck, 1717; Munich, 1728) et *Pactum marianum mortuale* (Munich, 1726) par Christophe Wahl (1676-1738); — *Sodalis mariani gazophylacium* (Neisse, 1721); — *Catalogus novus foederis mariani* (Ingolstadt, 1725), promesse de sainte mort pour le congréganiste fidèle; — *Leges et statuta cum variis precibus* (Straubing, 1725); — *Mater admirabilis hoc est admiranda Sanctissimae Dei Matris erga sodales providentia* (Augsbourg, 1726); — *Corona stellarum duodecim sive duodecim pietatis officia* (Trèves, 1728 et 1757); — *Adolescens marianus* (Augsbourg, 1733); — *Adolescens marianoacademicus in suis legibus pie instructus* (Vienne, 1736 et 1745); — *Interpres pacti mariani* (Molsheim, 1746); — *Idea cultus mariani sodalitatibus Deiparae consecratis proprii* (Munich, 1747; Molsheim, 1761; Munster, 1762) par François Neumayr (1697-1765); — commentaire de la *bulla aurea* de Benoît XIV sur les congrégations (Porrentruy, 1759); — *Leges sodalitatis* (Tyrnau, 1760); — *Officia sodalis mariani* (Salzbourg, 1763); — *Devotio parthenia* (Lucerne, 1768) par Ferdinand Reisach (1721-après 1773); — *Brevis notitia de sodalitate B. V. Mariae* (Vienne, 1779) par Joseph Engstler (1726-1811); — *Leges marianae in fragmentis Evangelii* (Munich, 1794) par Louis Seccard (1736-1806).

Quelquefois ce sont des sortes de livres d'or : *Poma nova et vetera* (Eichstaett et Ingolstadt, 1677); — *Saeculum marianum* (Vienne, 1678) de Jean Foresi ou (1729) de Thomas Winter et encore (Trente, 1727) de Jean-Baptiste Hofer (1677-1760) avec une *Idea perfecti sodalis*, consacrée au souvenir d'un congréganiste défunt, Jean-Baptiste de Schulthaus; — *De ortu et progressu sodalitatis majoris lincensis* (Linz, 1726); — *Album sodalitatis majoris* (Vienne, 1739-1740) par Martin Hoeller (1698-1751); — *Album marianum* (Bonn, 1746); — *Enchiridion sodalium Congregationis brixinensis* (Brixen, 1770); — *Commentarius asceticus duorum saeculorum* (Munich, 1779; 2e partie, 1782) et un autre *Album marianum* (1780) par Louis Seccard.

b) **Eucologes.** — Il convient de signaler d'abord les « années » de Jean Nadasi (1613-1679) : *Annus coelestis Jesu Regis et Mariae Reginae* (Vienne, 1648-1649 et

1687; Cologne, 1649; Gratz, 1677; Mayence, 1746-1748 et 1766-1769) ou *Calendarium novum ad bene moriendum perquam utile* (Wurtzbourg, 1665; Molsheim, 1670), aspirations et réflexions pour chaque jour; *Aspirationes theologicae* (Prague, 1666; Dillingen, 1757; Munster, 1761), extraites de son *Annus Sanctissimae Trinitatis*, pour les dimanches; *Annus Crucifixi Dei Jesu* (Tyrnau, 1650), pour les vendredis; *Annus eucharisticus* (1651), pour les jeudis; *Oratio angelica* (1674), mois des anges; *Hebdomada meditandae aeternitatis magistro divino amore* (Dillingen, 1671; Tyrnau, 1675), *Lilia coelestia alliciendis ad aeternitatis paradisum piis mentibus porrecta* (Vienne, 1655) et *Horti flores et coronae coelestes* (Tyrnau, 1657), sur les fins dernières, sujet déjà abordé dans *Maria, mater agonizantium* (Gratz, 1640; Neisse, 1642; Cologne, 1754) et repris dans *Vitae praedestinorum signum magnum S. Maria Mater Boni Consilii* (Ingolstadt, 1687; Gratz, 1698); *Theophilus marianus* (Munster, 1671), mois de Marie.

Gabriel Hevenesi (1656-1715) connaît un égal succès avec son *Ars bonae mortis sive quotidiana erga Sanctissimam Dei Matrem Mariam pietas*, ou simplement *Pietas quotidiana erga...* (Vienne, 1695 et 1744; Gratz, 1703 et 1726; Cologne et Passau, 1708; Linz, 1713 et 1740; Ingolstadt, 1721 et 1726; Fulda, 1724-1725; Presbourg, 1737; Lucerne, 1748; Dillingen, 1751; Munich, 1764-1765), exercices quotidiens de piété envers la Vierge, et ses *Scintillae ignatianae* (Vienne, 1705; Gratz, 1712 et 1725; Laybach, 1718; Klagenfurt, 1749), pensées de saint Ignace de Loyola pour chaque jour. De lui encore un *Calendarium marianum* (Gratz, 1685), un *Calendarium eucharisticum* (Vienne, 1708; Tyrnau, 1709; Munster, 1721 et 1756) et de petits traités de dévotion : *Speculum innocentiae* (Gratz, 1691) à l'école de Louis de Gonzague, *Spiritualis armatura fortium sive cura innocentiae* (Vienne, 1714; Molsheim, 1752), *Peccati exterminium* (Dillingen, 1721), souvent joint au précédent, *Bipartitum innocentiae praesidium* (Linz, 1730), c'est-à-dire prière et lecture spirituelle, et *Aucupium innocentiae* (Presbourg, 1734).

« *Horloges* » *de piété.* — Pierre Canisius, *Exercitia quotidiana seu devotiones variae* (Vienne, 1701); — Guillaume de Landsheere (1605-1666), *Diarium hominis pie christiani* (Ypres, 1653); — Wenceslas Schwertfer, *Diarium hominis christiani* (Linz, 1687); — Georges Mentz (1602-1668), *Dies christianus* (Lucerne, 1646; Bamberg, 1666; Laybach, 1750), d'après la *Cour sainte* de Nicolas Caussin, et *Norma christiane ac devote vivendi* (Passau, 1688; Molsheim, 1688 et 1758), inspirée de François de Sales; — Georges Heser (1609-1686), *Hebdomas officiosae pietatis* (Wurtzbourg, 1657); — Nicolas Elffen (1626-1706; DS, t. 4, col. 559), *Panis coeli* (Vienne, 1714-1715 et 1763; Laybach, 1764; Linz, 1765); — Barthélemy le Maistre (1642-1679), *Vera pietas seu virtutum, devotionum, actionum exercitatio* (Passau, 1726; Gratz, 1729; Vienne, 1757), sur la pratique des vertus. — Paul Segneri, *Pater noster... ad majorem devotionem concipiendam* (Cologne, s d); — Liboire Siniscalchi (1674-1742), *Dies...* (Linz, 1739) et *Annus sanctificatus Domino* (1740); — François Molindes (1678-1768), *Pietas quotidiana erga... Jesum crucifixum* (Vienne, 1722; Linz, 1724 et 1758; Lucerne 1739; Munich, 1759-1760); — Jean Scotti (1681-1755), *Dies sacra per loca sacrae Scripturae progrediens* (Linz, 1761; Molsheim, 1764; Munich, 1773; Klagenfurt, 1781); — Antoine Zwicklin (1696-1764), *Hebdomas sacra* (Augsbourg, 1737) et *Hebdomas mariana* (1738), qui est peut-être un extrait de l'*Hebdomada mariana* de Richard Stanyhurst (1547-1618), père de Guillaume; — Jacques Zweiffel (1722-après 1771), *Exercitia spiritus* (Lucerne, 1775), pour chaque jour du mois.

Beaucoup de ces livres de prières restent *anonymes* : *Societas amoris seu spiritualis animae Deum amantis cum Deo associatio* (Breslau, 1661; Munster, 1691); — *Exercitium devotionis ad recolendos sacros cruciatus et adoranda Jesu Christi vulnera* (Munster, 1664), d'après l'Écriture, la liturgie, les Pères; — *Sirenes partheniae sive hymni* (Wurtzbourg, 1664); — *Hebdomas sacra* (Vienne, 1682); — *Anni aeterni hebdomadae 52... cum itinerario animae piae* (Linz, 1682); — *Constans pietas erga SS. Trinitatem, B. V. Mariam et SS. angelos tutelares* (1683); — *Officium defunctorum* (Lucerne 1683; Molsheim, 1764; rééd. par L. Seccard, Munich, 1787); — *Manuale quotidianae devotionis in Deum et coelites* (Gratz, 1691); — *Dulcedo mellea in quotidianum solatium et spiritualem refectionem* (Linz, 1696, *pro beato novi anni auspicio*), inspirée de S. Bernard; — *Exercices et pratiques de vertu et de piété* (Lille, 1699, en étrène); — *Pietas quotidiana sacerdotum* (Lucerne, 1699); — *Cantiques spirituels* (Liège, 1706); — *Exercitia pietatis non sodalibus accommodata ad leges sodalitatum* (Lucerne, 1708); — *Selectarum precum fasciculus ad Dei et Deiparae honorem* (Linz, 1723); — *Thesaurus selectarum precum ad Deiparae sanctorumque cultum* (Gratz, 1724); — *Dies sancti seu quotidiana sanctorum invocatio...* (Aix-la-Chapelle, 1726); — *Exercitia pietatis in singulos anni dominicas* (Paderborn, 1728); — *Oratio dominica multiplici paraphrasi exposita* (Heidelberg, 1730); — *Exercitia sacrarum precum praecipuis christianae religionis officiis* (1731 et 1764) et un supplément (1771); — *Praxes opera quotidiana bene peragendi* (Munster, 1733); — *Manuale precum* (Gratz, 1747); — *Exercitium hebdomadarium pie sancteque vivendi* (Porrentruy, 1754); — *Pium vademecum* (Linz, 1756), pour la semaine.

c) Ici, la prière est plus directement **mariale.** — Barthélemy Jacquinot (1569-1647), *Annus faustus sodalium* (Munster, 1686), méthode pour se sanctifier chaque jour suivant les règles de la congrégation; — François de la Croix (1583-1644), *Hortulus marianus sive praxes variae colendi B. V. Mariam* (Vienne, 1637 et 1743; Gratz, 1640; Bamberg, 1715; sans doute un extrait, Trente, 1725); — Maximilien Schmidt (1590-1625), *Hyperdulia sacra mariana* (Munich, 1676; Lucerne, 1679 et 1697; Munster, 1682), cent exercices de piété; — Laurent Chifflet (1598-1658; DS, t. 2, col. 842-843), *Idaea praecipuorum affectuum ad invocandum Dei ac misericordiae Matrem* (Munster, 1677); — Léonard Bachin (1602-1665), *Corona mariana complectens duodecim viridarii parthenii lilia* (Munich, 1716); — Thomas Auriemma (1614-1671; DS, t. 1, col. 1138), *Continua Beatissimae V. Mariae memoria in quotidianis actionibus* (Dillingen, 1724; Cologne, 1730), précédemment dans un *Fasciculus mariani amoris* (Vienne, 1704), publié par François-Xavier Jacolet (1681-1746), qui s'en est servi aussi pour son *Mensis marianus* (Dillingen, 1724); — François-Stanislas Fenicki (1592-1652), *Magna Hungariae Domina* (Tyrnau, 1702), extrait de son *Mariae mancipium*, ou manière de devenir « esclave » de Marie; — Jean Frings (1666-1716), *Via lactea mariana sive tres centuriae favorum B. Virginis erga suos clientes* (Molsheim, 1704; ... *continuata*, 1706);

— Charles Pfeiffersberg (1671-1741), *Fasciculus mariani amoris* (Gratz, 1705 et 1735); — François de Seedorf (1691-1758), *Officium B. V. Mariae perpetua paraphrasi* (Ingolstadt, 1732; Gratz, 1741; Munich, 1785); — Frédéric de Reiffenberg (1719-1764), *Panoplia adolescentis parthenii* (Cologne, 1757); — Louis Wagemann (1713-1792), *Lucerna mariana* (Lucerne, 1758), prières mariales des congréganistes de Lucerne; — Louis Seccard, *Diaeta mariana sive precum formulae* (Munich, 1797).

Auteurs non identifiés : *Sabbatum divae Virgini sacrum* (Munich, 1648, *sub auspicium novi anni.., kalendis januarii*); — *Eloquentia pietatis* (Porrentruy, 1660); — *Diarium cordis mariani* (Eichstaett, 1670; Mayence, 1706), textes scripturaires pour chaque jour. —*Maria coronata sive Rosarii mariani mysteria gaudiosa* (Munster, 1678); — *Dies parthenius* (Gratz, 1694; Vienne, 1709); — *Libellus... cultum marianum in 12 menses distribuens* (Linz, 1697); — *Annus marianus sodalis* (Gratz, 1707; Ingolstadt, 1751; Neustadt, 1752); — *Hymnus chronologicus de Immaculata Conceptione* (Lucerne, 1710); — *Septena jubila B. Virginis sodalitati sacra in hujus saeculi tempus ac futuri beatam aeternitatem distributa secundum festa magnae Dominae solemnia* (Dusseldorf, 1719); — *Preces laetissimae sodalis mariani* (Gratz, 1730); — *Preces selectae in usum adolescentis mariani* (Linz, 1762).

Rapprochons de ces ouvrages de dévotion quelques traités de mariologie : *Philosophia mariana* (Vienne, 1668); — Étienne Binet (1569-1639), *Tessera salutis* (Linz, 1709), traduction de sa *Marque de prédestination*, par Christophe Holtzlentner (1563-1620); — *De affectu et amore erga Mariam* (Vienne, 1691 et 1695) de Jean-Eusèbe Nieremberg (1595-1658), d'après la traduction de Martin Sibenius (1604-1668); — sept considérations de Jean-Pierre Pinamonti (1632-1703) sur le *Sanctissimum cor Mariae* (Ingolstadt, 1722 et 1726; Klagenfurt, 1727; Gratz, 1728; Fulda, 1751); — *De septem verbis B. V. Mariae deque virtutibus in iis relucentibus* (Olmutz, 1755) de Jean Malobiczky (1620-1683); — *De imitatione B. V. Mariae* (Vienne, 1744; Passau, 1746; Molsheim, 1783) de François Arias (1533-1605); — *Imitatio Sanctissimae Virginis* (Vienne, 1783) d'Alexandre de Rouville (d'Hérouville), traduction de Joseph Engstler.

Aux confins de l'art et de la prière, les *Elogia mariana* (Bamberg, 1673, *sodalibus partheniis ut strenue virtutum studium decurrant in strenam oblata*) d'Hortensius Pallavicino (1608-1691), les *Amores mariani* (Linz, 1690) de Melchior Gutwirth (1626-1705), les *Elegiae marianae* (Fribourg, 1756) de François Noël (1651-1729) et la *Genesis mariana iconibus illustrata* (Gratz, 1701) de Charles Hollner (1667-1724).

d) La place faite au **culte des saints** vaut d'être remarquée. — *Christianorum in sanctos sanctorumque Reginam... propensa devotio* (Fulda, 1752) par Benoît Plazza (1677-1761); — *Sanctus Josephus illustris in terris, illustrior in coelis* (Munster, 1697) et *Vita S. Josephi* (Molsheim, 1746); — *Foedus marianojosephinum* (Trente, 1773) de Christian Vilgrater (1720-1788); — *Forma christianae vitae... tempore septendialis in honorem B. V. Mariae aut novendialis in honorem S. Antonii de Padua aut decendialis in honorem... S. Francisci Xaverii instituendae* (Munster, 1738). — Pour S. Ignace de Loyola, son *Officium* (Dillingen, 1667) et un *Thesaurus spiritualis in devoto cultu S. Ignatii* (Mayence, 1713); — pour S. François Xavier, un choix de ses *Epistolae* (Linz, 1753), une série de considérations sur sa *Charitas* (Wurtzbourg, 1662), *Vita et cultus...* (Mayence, 1714), *Medicus thaumaturgus in necessitate honoratus...* (Bamberg, 1714) et, en vue de développer les « dix vendredis » en son honneur, *Praxis geminae devotionis...* (Tyrnau, 1695; Gratz, 1696; Linz, 1706) par Roch Ampach (1636-1709), *Methodus xaverianae pietatis* (Osnabruck, 1698; Linz, 1699) par François Freytag (1658-1709) et *Synaxes xaverianae* (Hildesheim, 1731; Munich, 1734) par Jean Lambertz (1682-1757); — de Lambertz encore, pour S. Jean-François Régis, *Semita salutis pretiosis... vestigiis pariter et doctrinis signata* (Cologne, 1738) et, pour S. Jean Népomucène, *Cultus...* (Innsbruck, 1722); pour le même saint, Antoine-François Mariani (1680-1751) compose un *Cultus specialis per bonum linguae usum exhibendus...* (Mayence, 1725) et un *Cultus... novendialis* (Munich, 1768).

3) Livres de méditations et de retraites. — a) A peu d'exceptions près, comme les *Lectiora Scripturae Sacrae lumina... in usum meditationum et aspirationum* (Munster, 1705), les recueils de **méditations** quotidiennes qui se trouvent parmi les *xenia* sont des rééditions d'auteurs connus : Jean-Baptiste de Saint-Jure (1588-1657), *Meditationes de praecipuis ac gravissimis veritatibus fidei accommodatae ad tres vias, purgativam, illuminativam et unitivam* (Paderborn, 1701; Munster, 1702), traduction de Michel Cuvelier (1600-1651); — Guillaume Stanyhurst (1601-1663), *Quotidiana christiani militis tessera* (Fulda, 1710-1713); — Georges Heser, *Vitae D. N. Jesu Christi Monotessaron evangelicum* (Gratz, 1711); — Nicolas Avancin, *Vita et doctrina Jesu Christi* (Passau, 1718); — Jean Crasset (1618-1692; DS, t. 2, col. 2511-2520), *Nova forma meditationum* (Gratz, 1739; Linz, 1762), *Considerationes selectae* (Munster, 1773) et *Meditationes in singulos anni dies* (Linz, 1775); — Paul Segneri, *Manna animae* (Heidelberg, 1741-1746); — Dominique Bouhours (DS, t. 1, col. 1896), *Circulus menstruus christianarum cogitationum* (Cologne, 1676; Linz, 1685; Constance, 1689; Olmutz, 1693; Molsheim, 1698, suivi d'un *Circulus menstruus parthenio-marianarum meditationum*, 1699); — Nicolas le Paulmier (1637-1702), *Scriptura Sacra in formam meditationum redacta* (Munich, 1771-1773); — Pierre Médaille (1638-1709), *Medulla sacrarum meditationum* (Molsheim, 1758-1759), traduction d'Ignace Fries (1702-1760); — François Nepveu (1639-1708), *Cogitationes sive considerationes christianae* (Vienne, 1719-1720 et 1737; Linz, 1720-1721 et 1732; Heidelberg, 1724-1725; Molsheim, 1734-1737), traduction d'André Leuckart (1649-1713); — Jean Chappuis (1656-1738), *Panis quotidianus animae* (Vienne, 1726-1728; Linz, 1752 et 1770-1772), traduction d'Ignace Jaus (1699-1739).

Pour le carême : *Quadragesima sancta* ou *Quadragesima Christo patienti sacra* (Vienne, 1710 et 1745; Linz, 1712; Gratz, 1713 et 1755; Klagenfurt, 1713 et 1751; Passau, 1730; Tyrnau, 1742; Bonn, 1754; Molsheim, 1763) de Gabriel Hevenesi; — *Passio et mors Christi* (Mayence, 1726), d'après Nicolas Lancicius (1574-1652), Jean-Baptiste de Saint-Jure (1588-1657), Jean Bourgeois (1574-1653) et Gaspard Druzbicki (1589-1660); — *Passio D. N. Jesu Christi* (Munich, 1743), peut-être de François Neumayr; — *Piae cogitationes de Christo patiente* (Vienne, 1744; Linz, 1748); — *Passio et mors Christi* (Bamberg, 1756), dans la

collection *Explicatio sacrae Scripturae* d'Adam Reizer.

Pour compléter la connaissance de l'Évangile acquise par la méditation : *Vita Christi sacratissimaeque ejusdem familiae* (Vienne, 1746) de Pierre de Ribadeneyra (1527-1611); — une autre vie anonyme, *De claritate et gloria Jesu Christi D. N. dum in terris versaretur* (Wurtzbourg, 1738); — la *Parabole de l'enfant prodigue* (Liège, 1705); — *De septem verbis a Christo in cruce prolatis* (Vienne 1753; Linz, 1754) de Robert Bellarmin.

Le saint du jour est présenté comme thème dans le *Diarium sanctorum* (Vienne, 1701-1704; Gratz, 1704; Wurtzbourg, 1707-1710; Linz, 1773-1774) de Jean-Étienne Grosez (1642-1718) et dans *Semita vitae sanctorum* (Wurtzbourg, 1690-1693; Fulda, 1696-1699; Heidelberg, 1692 et 1717; Mayence, 1701-1704), ou *Vitae sanctorum sacris ... meditationibus* (Molsheim, 1700-1703), inspirés de Grosez. — Rédigés en forme de méditations : la *Vita B. V. Mariae* (Gratz, 1711) de Jean-Auguste Confalonieri (1558-1639), — les *Pietatis obsequia Deo, Deiparae, coelitibus* (Gratz, 1717 et 1738; Laybach, 1717; Linz, 1722; Neisse, 1734) de Charles-Grégoire Rosignoli (1631-1707), — les *Micae evangelicae* (Munich, 1749 et 1791) de François Neumayr, — les *Festa solemnia Domini et Matris Domini* (Gratz, 1768) de Guillaume Jenamy (1726-1784) — et les *Cogitationes christianae in singulos mensis dies* (Bude, 1763) d'Adam Kereskenyi (1713-1777).

De manière plus brève une pensée est proposée dans de petits calendriers : *Annus astrologicus in dies singulos feliciter agendos distributus* (Constance, 1630), — *Annus faustus* (Paderborn, 1634), — *Ephemerides sive Axiomata vitae christianae ex Scriptura, SS. Patribus et aureo Kempensis libello excerpta* (Munster, s d), — *Bon an présenté à la fleurissante jeunesse liégeoise congrégée soubs le titre de la Purification de la B. V. Marie* (Liège, 17e siècle), — *Novus annus incolumis et sanus seu ars bene diuque valendi ac vivendi* (Gratz, 1688) d'après Louis Cornaro (1467-1565), adapté par Lessius, — *Calendarium ascetico-historicum... sive selecta vitae christianae* (Heidelberg, 1703), — *Calendarium bene moriendi sive acta sanctorum ad bene vivendum proposita* (Mayence, 1711), — *Calendarium simul novum et antiquum ad claudendos feliciter in decretorio mortis momento vitae annos* (Hildesheim, 1713, « in felix novi anni auspicium »), — *Felix novus annus seu solidus ac facilis modus, non solum praesentem annum, sed totam etiam reliquam vitam cum magna animi tranquillitate ac laetitia transigendi* (Gratz, 1722; Dillingen, 1731) de Tobie Lohner (1619-1697), — *Annus novus et sanctus sive praxis Exercitiorum spiritualium* (Fulda, 1726) de Sébastien Izquierdo (1601-1681), — *Calendarium politico-christianum* (Vienne, 1744; Linz, 1757) de Georges Seiser (1601-1665).

b) **Retraites.** — Certaines s'adressent à tous les congréganistes, pour qui la pratique des exercices spirituels était familière : *Octiduana spiritus exercitia* (Molsheim, 1667 et 1677) d'Augustin Borler † 1698; — *Sacer recessus* (Vienne, 1703; Molsheim, 1738) de François Nepveu; — *Exercitia spiritualia octiduana* (Gratz, 1709; Klagenfurt, 1715) ou *Scintilla cordis ex libello Exercitiorum...* (Molsheim, 1720) de Nicolas Elffen; — *Exercitia spiritualia primae hebdomadae* (Ingolstadt, 1727) de Paul Zetl (1679-1740); — *Exercitia spiritualia S. Patris Ignatii* (Gratz, 1730) de Jacques Nouet (1605-1680); — *Spiritus B. Pauli seu... considerationes pro quolibet die mensis* (Fulda, 1743) avec une retraite de dix jours.

D'autres ont spécialement en vue le clergé : *Regale sacerdotium sive de vocatione, virtutibus et officiis sacerdotum* (Cologne, 1716; Munster, 1740) de Jean Malobiczky; — *Septimana devotionis sacerdotis... e sacris Divinae Scripturae paginis* (Cologne, 1679; Munster, 1689; Gratz, 1690, et, cas très rare au 19e siècle, Soleure, 1828, *xenium juxta pristinum congregationis usum*) de Frédéric Lamberti (1632-1714); — *Instauratio sacra hominis christiani ut maxime vere sacerdotis theophili in cura animarum agentis* (Krems, 1740) de Charles Pfeiffersberg; — *Viator christianus ad coelestem patriam per exercitia spiritualia directus* (Tyrnau, 1752) avec des aperçus ascétiques de Jean Raicsani; — *Octiduana recollectio ecclesiasticorum* (Laybach, 1745).

c) **Les triduums,** surtout durant la semaine sainte, ne se comptent pas : *Triduum annuae recollectionis* (Cologne, 1693) de Charles de Grobbendoncq (1600-1672); — *Triduum marianum* (Osnabruck, 1697) de François Freytag; — *Trivium sacrum* sacerdotal (Tyrnau, 1700), inspiré de P. Segneri, par Max Rassler; — *Triduum sacrum animae pietati consecratum* (Ingolstadt, 1747); — une courte *Triduana spiritus recollectio* (Linz, 1761); — *Eminens scientia D. N. Jesu Christi crucifixi* (Ratisbonne, 1746) de Charles Stoecken (1698-1753); — *Vinea evangelica* (Fribourg-en-Brisgau, 1749 et 1762; Dillingen, 1767), *Gravitas peccati in se* (Innsbruck, 1767) et *in suis effectibus* (1768), *Bonus latro* (1769) et *Fides, spes, caritas, tria haec* (1770) de François Fischer (1721-1782); — *Filius prodigus in se reversus ad patrem conversus* (Mayence, 1752) et *Recollectio spiritus... ex prima hebdomada asceseos ignatianae* (1754) de Joseph Engelmohr (1710-après 1765); — *Sacra animi recollectio triduana* (Innsbruck, 1756) de François Horaz (1705-1757); — *Triduum sacrum* (Munich, 1740 et 1744; Molsheim, 1760) de François Neumayr, un autre (Vienne, 1768) de Joseph Engstler, un troisième (Vienne, 1770) de Georges Maister (1717-1795), enfin une *Triduana spiritus renovatio* (Constance, 1770) de François-Xavier Scheffer (1729-1788); — de Neumayr encore, *Exterminium acediae fructus exhortationis D. N. Jesu Christi* (Augsbourg, 1755; Munich, 1788).

Principia theologiae asceticae sacro triduo expensa (Munich, 1762; Ingolstadt, 1772) de François-Xavier Sautermeister (1725-1801); — *Virtus christianorum heroica* (Munich, 1767) et *Fundamenta virtutum* (1768) de Christophe Froelich; — *Foedus medium sodalium* (Innsbruck, 1771), ou l'union entre congréganistes vivants et défunts, et *Speculum non fallax* (1772), pour les quatre-temps de printemps, par François-Xavier Waldner (1724-1794); — *Paulus ad Colossenses* (Munich, 1783), *Philosophia Jobi* (1787), *Hymnus Stabat Mater* (1788) et *Passiones nostrae ad passionem Domini attemperatae* (1795) de Louis Seccard. — Les *Veritates aeternae* (Gratz, 1760-1782) de Joseph Maister (1714-1794) constituent un ensemble unique de 21 triduums prêchés (sauf en 1768 où il fut suppléé par André Heckel, 1725-1770) au début de la semaine sainte : à partir d'un fait évangélique, d'un passage de saint Paul ou du rappel d'une grande vérité, c'est chaque fois, en six méditations, un stimulant vers la recherche d'une vie de plus en plus unie à Dieu.

Quelques autres exhortations ou sermons : *Conceptus Beatissimae... Mariae solemnitatibus praecipuis* (Wurtzbourg,

1677) de Wolfgang Schwan (1634-1686); — *Sermones ad sodales parthenios* (Dillingen, 1709), publiés après la mort de Jean-Baptiste Froelich (1651-1706); — *Sermones breves de officio hominis christiani et mariani clientis* (Innsbruck, 1715) par Jean Banholzer (1645-1727); — *Festa mariana celebriora per annum* (Heidelberg, 1778), sermons prononcés de 1773 à 1776 par André Bissing (1730-après 1788); — *Sylvulae panegyricae* (Munich, 1796) pour des fêtes de saints par Louis Seccard; — *Magnalia Dei-Hominis Jesu Christi* (Augsbourg, 1799), publiés par Gaétan Herz, sinon composés par lui, et *Magnalia B. V. Mariae* (1805).

4) Traités spirituels. — L'absence de tel ou tel grand spirituel risquerait de surprendre si l'on oubliait qu'on s'adresse à des chrétiens vivant dans le monde, non à des religieux ou à des anachorètes. Il s'agissait de répondre à des préoccupations précises. C'est pourquoi les *xenia* contribuèrent « à orienter beaucoup des écrivains jésuites vers des ouvrages moins spéculatifs, plus soucieux de conseils immédiatement pratiques pour le travail quotidien de lutte contre soi-même, de recueillement et d'union à Dieu, que de hautes considérations qui auraient sans doute dépassé nombre de ces congréganistes » (J. de Guibert, *op. cit. infra*, p. 291).

La pensée de l'éternité est abordée par la plupart des auteurs. — Saint Robert Bellarmin, *De aeterna felicitate sanctorum* (Molsheim, 1718) et *De arte bene vivendi et moriendi* (Linz, 1779); — François Poiré (1584-1637), traduit par Henri de Lamormaini (1575-1647), *Ars artium seu modus disponendi se ad bene moriendum* (Passau, 1696); — Paul de Barry (1587-1661; DS, t. 1, col. 1253), *Doctrina coelestis... exhibens viam ac methodum procurandae salutis facilem ac brevem* (Gratz, 1701), tirée de son *Pensez-y bien*; — Jacques Lobbet de Lanthin (1592-1672), édité par Thomas Winter, *De fortitudine et constantia christiana* (Vienne, 1723; Linz, 1768) et *Via vitae mortisque* (Vienne, 1732); — Jean-Eusèbe Nieremberg, *Discrimen temporis et aeternitatis* (Vienne, 1677; Munster, 1718), traduit par Louis Janin (1590-1672), et *Recta ad coelum semita* (Constance, 1732); — Jean Bucelleni (DS, t. 1, col. 1775), *Status animarum purgatorii* (Vienne, 1688); — Guillaume Stanyhurst, *Vanitas vanitatum sacro laconismo expressa* (Anvers, 1656, *Dei cultoribus ac Deiparae sodalibus strena*), sur l'enfer, ou *Veteris hominis per expensa quatuor novissima metamorphosis et novi genesis* (Olmutz, 1713; Vienne, 1744).

Léopold Mancini (1605-1673), *Piae aspirationes ex hac lacrymarum valle ad coelestem patriam suspirantis animae* (Munich, 1659; Molsheim, 1693; Heidelberg, 1723); — Jacques Mumford (1606-1666), *De misericordia fidelibus defunctis exhibenda* (Molsheim, 1716 et 1762; Vienne, 1725); — Jean-Baptiste Manni (1606-1682), *Quaterna axiomata philosophiae christianae hausta e consideratione aeternitatis una cum clave aurea pro aperiendis portis paradisi* (Linz, 1688; Munster, 1693 et 1753) ou *Circulus aeternitatis* (Constance, 1690); — Henri Balde (1619-1690), *Veritates christianae quae modum exhibent bene vivendi et bene moriendi* (Gratz, 1697 et 1740; Laybach, 1730; Linz, 1738 et 1769; Mayence, 1750; Molsheim, 1753); — Jacques Boyman, *Dies salutis* (Munich, 1688, *in felicem annum... strenae nomine oblatus*) et plusieurs éditions de la *Scientia sanctorum nosse mori... per virtutum praecipuarum exercitium* (Soleure, 1694; Linz, 1710; Molsheim, 1713, *Exercitium praecipuarum virtutum*; Lucerne, 1722; Heidelberg, 1723) ou *Manuductio animae ad coelum* (Tyrnau, 1753); — Jean Kwiatkiewicz (1630-1703), *Fax ascetica ad rectam vitae semitam et felicem viae terminum praelucens* (Dillingen, 1741).

Jean-Pierre Pinamonti, *Vera sapientia*, traduction de Max Rassler (Dillingen, 1677; Linz, 1684; Molsheim, 1713), *Unum necessarium, salva animam tuam* (Trèves, 1726 et 1741; Dusseldorf, 1733) ou *Cogitationum maxima per duodecim utilissimas considerationes* (Ingolstadt, 1718), *Infernus apertus hominibus christianis cum voto ut in illum descendant viventes ne descendant morientes* (Munich, 1706; Molsheim, 1717) et *Via coeli complanata* (Ingolstadt, 1724-1725; Gratz et Linz, 1731; Passau, 1738; Vienne, 1755; Heidelberg, 1762); — Jean Morawski, *Pretiosa mors sanctorum* (Neisse, 1714); — Antoine Bonnet (1634-1700), *De timore poenitente* (Passau, 1724); — Damien Mandt (1642-1697), *Pia mors ostensa, optata, oblata in xenium* (Molsheim, 1688); — Jean Barna (1670-1731), *Sanctissimae Trinitatis... cultus qui est unica et sola, vera et certa, lata et recta ad coelum via* (Bude, 1727); — Joseph Prola (1658-1732), *Dies verae vitae consecratus preparationi ad sanctam mortem* (Fulda, 1736); — Aloys Bellecius (1704-1757; DS, t. 1, col. 1353), *Christianus pie moriens seu adjumenta procurandae bonae mortis* (Fribourg-en-Brisgau, 1748-1749).

Nous n'avons pu localiser avec certitude parmi les *xenia* le *De bona morte* d'André Eschenbrender (1676-1739; DS, t. 4, col. 1060) qu'un de ses contemporains (J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 16) affirme avoir été *subinde pro strena inter sodales marianos distributus*. — Un certain nombre de traités restent anonymes : *Meditatio aeternitatis* (Douai, 1664), — *Virtutum praecipuarum actus praetiosa morientium occupatio* (Munster, 1665), — *Philosophia christiana ad beate vivendum et moriendum in quocumque statu* (Wurtzbourg, 1669; Mayence, 1712), — *Via salutis fundata in timore et amore Domini* (Vienne, 1675; Linz, 1681; Dillingen, 1760), — *Via vitae ad securam mortem* et *Salvus conductus in coelum sive ad felicem aeternitatem securum iter* (Linz, 1694), — *Memento mori sive cogitationes salutares de morte* (Munster, 1707), — *Compendiosa et facilis ad coelum via* (1720), — *Ars recte credendi, vere poenitendi, pie vivendi, bene moriendi* (Bamberg, 1726; Molsheim, 1745), — *Praxis bonae vitae et mortis per sanctorum exempla* (Laybach, 1734), — *Memoria novissimorum ad iter aeternitatis secure incundum* (Koshice, 1740).

5) Vie chrétienne. — Ces ouvrages, quels que soient leurs titres, ont une orientation nettement spirituelle, ou plus ascétique ou plus mystique, selon le but de l'auteur.

François Arias (DS, t. 1, col. 845), *Exercitium divinum de praesentia Dei* (Vienne, 1747); — Robert Bellarmin, *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum* (Mayence, 1758); — Jean Pelecyus (1545-1623), *Affectuum humanorum morborumque cura* (Molsheim, 1715); — Léonard Lessius, *Flammae divini amoris e perfectionibus divinis elicitae* (Ingolstadt, 1626; Munster, 1638; Lucerne, 1710) et *Itinerarium hominis abeuntis se ad Deum* (Wurtzbourg, 1660); — Louis de la Puente (1554-1624), *De perfectione hominis christiani* (Heidelberg, 1744-1755), d'après la traduction de Melchior Trevinnius (1554-1628); — Jacques Alvarez de Paz (1560-1620; DS, t. 1, col. 407), *De virtutibus* (Vienne, 1695; Gratz, 1750; Passau, 1754); — Jérémie Drexel, *Zodiachus christianus* (Vienne, 1692) ou de la prédestination; — Alphonse Gianotti (1596-1649), *Heliotropium mysticum* (Gratz, 1699), sur l'union à Dieu; — Étienne

Luzvic (1567-1640), *Cor Deo devotum* (Mayence, 1715; Cologne, 1725), traduit par Musart; — Charles Musart, *Lilium marianum* (Cologne, 1714; Linz, 1737) ou *Liliolum...* (Vienne, 1634; Prague, 1680), sur la chasteté, abrégé du précédent; — Nicolas Caussin (DS, t. 2, col. 372), *Boetius sive Christianus sancte politicus* (Vienne, 1753; Linz, 1782), extrait de la *Cour sainte* traduit par Henri de Lamormaini.

Étienne Binet (DS, t. 1, col. 1621), *Virtus vera hominis felicitas* (Constance, 1700), traduction partielle de sa *Fleur des Psaumes*; — Georges Stengel, *Declina a malo et fac bonum* (Ingolstadt, 1646; Molsheim, 1685), aphorismes; — Gaspard Druzbicki (DS, t. 3, col. 1725-1728), *Negociatio spiritualis seu* xxx *industriae per ordinaria piarum actionum exercitia plurimum augendi merita* (Dillingen, 1738); — Scipion Sgambata (1595-1652), *Institutio vitae ad exemplar Passionis D. N. Jesu Christi* (Wurtzbourg, 1715); — Jean-Eusèbe Nieremberg, *Dictamina seu scita variae doctrinae, politicae, moralis, stoicae, christianae et spiritualis* (Vienne, 1686 et 1696; Gratz, 1692; Linz, 1705, 1711 et 1732), *De adoratione in spiritu et veritate* (Bamberg, 1722; Tyrnau, 1723) et *Theopoliticus sive brevis illucidatio... divinorum operum* (Vienne, 1767), sur la Providence; — Laurent Chiffet, *Praxis divini sacrificii et convivii pie obeundi pro fidelibus defunctis* (Munster, 1675); — Philippe Hannotel (1600-1637), *Sapientia hujus mundi stultitia apud Deum* (Klagenfurt, 1692).

Conrad Calmeleth (1605-1658), *Signa casti amoris seu pactae Jesu amicitiae fides... firmata* (Fribourg, 1654 et 1695), inspiré de Thomas a Kempis; — Paul de Barry, *Foedus humano-divinum* (Linz, 1703), traduit par Christophe Ott (1612-1684); — Jean-Baptiste de Comitin (1606-1686), *Initium et finis sapientiae : timor et amor Dei sive de fuga peccati et summi boni dilectione* (Linz, 1707; Vienne, 1761); — Alphonse de Sarasa (1618-1667), *Ars semper gaudendi... ex sola consideratione divinae Providentiae* (Molsheim, 1671; Vienne, 1683; Munster, 1687; Linz, 1691 et 1746-1747; Gratz, 1741), probablement d'après Antoine de Balinghen; — Georges Heser, *Thomas a Kempis seu summa theologiae mysticae* (Munich, 1793), réédité par Louis Seccard; — Adalbert Tylkowski, *Soliloquia christiana* (Neisse, 1714); — Camille Ettori (1631-1700; DS, t. 4, col. 1551), *Considerationes christianae cum regulis quibusdam practicis christiano homini ad vitam recte instituendam utilissimae* (Olmutz, 1752); — Charles-Grégoire Rosignoli, *Modus colendi et demerendi sanctum menstruum* (Ingolstadt, 1712; Munich, 1715), *Electio amici sive pro bona et contra malam societatem* (Vienne et Klagenfurt, 1723; Laybach, 1727), *Bonae cogitationis usus et fructus* (Vienne, Klagenfurt et Linz, 1725) et *Panacea adversus tria morborum genera, linguam obscoenam, conversationem pravam et immoderatum lusum* (Ingolstadt, 1729); — Jacques Coret, *Triplex trium animae potentiarum, memoriae, intellectus et voluntatis, sacrum Deo foedus* (Munster, 1684), traduction de son *étrène de l'an 1670.*

Jean-Pierre Pinamonti, *Miraculum miraculorum* (Ingolstadt, 1720 et 1731; Dusseldorf, 1784), sur la messe, avec extraits sur le Cœur de Marie et le *De pretio animae rationalis*, réunis en un *Opusculum tripartitum* (Linz, 1730); — Benoît Rogacci (1646-1719), traduction partielle sous le titre *Ars sanctitatis* (Linz, 1760) de son *Uno necessario*, ou de la connaissance, de l'amour et du service de Dieu; — Jean Dirckinck, *Semita perfectionis* (Paderborn, 1706) suivant les trois voies; — Jean-Baptiste Plengg (1620-1670), *Piae considerationes ad declinandum a malo et faciendum bonum* (Vienne, 1672; Laybach, 1722), d'après Antoine Sucquet (1574-1627); — Paul Zetl, *Sodalis contritus* (Ingolstadt, 1725), considérations sur le péché, et *Lectio spiritualis sodalis literati* (Constance, 1755), considérations sur les perfections divines; — François-Xavier Zech (1692-1772), *Exercitium practicum virtutum theologicarum* (Constance, 1729); — Joseph Fitterer (1695-1781), *Ars proficiendi in conscientia et scientia* (Innsbruck, 1738), conseils pour sanctifier toutes les actions; — François Neumayr, *Religio prudentum* (Constance, Heidelberg et Linz, 1766; Bamberg, 1769; Dillingen, 1773; Dusseldorf, 1775).

Sans nom d'auteur : *Pietas inflammata instructione et oratione quotidiana per gradus triplicis perfectionis* (Cologne, 1660); — *Sapientia sanctorum ex timore et amore Dei comparata* (Molsheim, 1672); — *Gloriosus coronatae in coelis virtutis Zodiacus* (Linz, 1695), peut-être tiré de Drexel, avec exemples de dévots à la Vierge; — *Consiliarius intimus et individuus suggerens consilia et documenta* (1700); — *Pharus juventutis seu aetatis viae dux* (Gratz, 1703); — *Viator christianus in patriam tendens debitis viae praesidiis pie munitus* (Bamberg, 1713); — *Discursus morales de dignitate atque officio hominis christiani* (Linz, 1717); — *Vade mecum sive viatoris christiani Raphael* (Fulda, 1718); — *Colloquia familiaria... cum Theophilo amico, privatae vitae cultore* (Linz, 1718); — *Via viri in adolescentia seu juventutis in « avia deviae » reductio* (Cologne, 1725; Linz, 1751); — *Cervus super montes aromatum saliens* (Linz, 1726), sur la croissance dans l'amour de Dieu; — *Institutio hominis christiani per praecipua fidei virtutum documenta* (1727); — *Principia... de studio placendi, de vana fiducia et timore amoribusque creaturarum ab homine in Deum transferendis* (Cologne, 1747), sur la pratique de l'amour de Dieu; — *Pugna spiritualis* (Molsheim, 1771), traduction du *Combat spirituel* de Laurent Scupoli.

Sur le choix d'un état de vie : *Methodus certi vitae status deligendi practica* (Dillingen, 1676); — *Libellus triplex* (Dillingen, 1757) avec le *De contemptu mundi* de saint Eucher, évêque de Lyon, le *De fuga et horrore peccati* de Jean-Baptiste de Comitin (DS, t. 2, col. 1142) et des *Aspirationes theologicae* de Jean Nadasi.

Le présent travail semblera limité aux pays de langue allemande. Il ne pouvait en être autrement : sans doute ailleurs les congrégations ont-elles eu aussi leurs livres, et en grand nombre, mais ce ne sont pas des *étrennes*.

Signalons toutefois qu'à Anvers les congrégations mariales distribuent à titre de *Nieuw-Jaer* des ouvrages flamands composés par les divers directeurs : Gilles de Smidt (1584-1670), Pierre Pelgrom (1627-1679), Gislain Perduyn (1630-1708), Guillaume van den Eede (1621-1692), Daniel van Papenbroeck (1628-1714), Guillaume Vinck (1659-1724), Guillaume Harts (1671-1731), Jean-Baptiste van Caukercke (1675-1755), Jacques Bats (1694-1760), Joseph van Audenaerde (1691-1756), Henri van Loy (1687-1752), Jean Delvigne (1705-1780) et Charles van den Abeele (1691-1776). Voir Th. van Lerius, *Kronyk van de Sodaliteit der Getrowden te Antwerpen*, Anvers, 1862; L. Deplace, *Les anciennes congrégations de la T. S. Vierge dans la ville d'Anvers*, dans *Précis historiques*, Bruxelles, t. 31, 1882, p. 209-217, 241-258 et 327-345.

Même en Allemagne, les *xenia* ne constituent pas toute la production littéraire et spirituelle des congrégations. Il faudrait au moins joindre le théâtre ascétique de la congrégation latine de Munich où, au 18e siècle, sont représentées sur la scène de véritables contemplations, œuvres de François Lang (1654-1725), Georges Arnold (1685-1737), François Neumayr, François-Xavier Gachet (1710-après 1773), Joseph Pemble

(1717-1781) et Louis Seccard, dont on peut rapprocher les *Deliciae sacrae* (*xenium* de Linz, 1726) de Jacques Bidermann (1578-1639). Voir B. Duhr, *Geschichte..*, t. 4, 2e p., p. 278-280; L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, col. 1734-1744; J. de Guibert, *op. cit. infra*, p. 420-421.

Les *xenia* ne survécurent guère à la suppression de la compagnie de Jésus (1773). Tout en n'ignorant pas leurs imperfections et leur valeur inégale, il convient de leur reconnaître, « par leur adaptation et leur spécialisation.., une efficacité considérable et une grande importance, sinon toujours dans l'histoire de la littérature, du moins dans celle de la sanctification effective des âmes » (J. de Guibert, *op. cit. infra*, p. 309). Le rôle qui fut le leur est continué aujourd'hui, au sein des congrégations, cette fois un peu partout dans le monde entier, par des périodiques.

Sommervogel, *passim* (noms d'auteurs ou de villes). — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2, 2e p., Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 110-114; t. 4, 2e p., Ratisbonne, 1928, p. 276-278 et *passim*. — Schrohe, *Zur Geschichte der oberrheinischen Jesuitenprovinz im 17 und 18 Jahrhundert*, dans *Freiburger Diözesan-Archiv*, t. 45, p. 247 svv. — G. Kolb, *Mitteilungen über das Wirken der Jesuiten und der marianischen Kongregationen in Linz während der 17 und 18 Jahrhunderts*, Linz, 1908, p. 207-228. — J. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, p. 765-766. — J. Gass, *Strassburgs Bruderschaften und Sodalitäten vor der Revolution*, dans *Archiv für elsässische Kirchengeschichte*, t. 2, Strasbourg, 1927, p. 225-230. — G. Weh, *Das Presseapostolat der alten marianischen Kongregationen*, dans *Präsides-Korrespondenz für marianische Kongregationen*, Vienne, t. 24, 1930, p. 65-69. — B. Fleischlin, *Die grosse lateinische Kongregation... zu Luzern*, nouv. éd. complétée par W. Schnyder, Lucerne, 1935, p. 61, note 14. — A. Schrott, *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 229-234. — É. Villaret, *Les congrégations mariales*, Paris, 1947, p. 483-492. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 290-291, 309-310, 420-421 et *passim*.

Paul Bailly.

ETTORI (Camille; Ettorri, Hectoreus), jésuite, 1631-1700. — Camille Ettori est né à Imola le 14 septembre 1631; entré dans la compagnie de Jésus en octobre 1646, il mourut à Bologne le 11 juillet 1700 après avoir passé la plus grande partie de sa vie religieuse comme professeur au collège Sainte-Lucie de Bologne : humanités, rhétorique, Écriture sainte.

Propagateur infatigable des *Exercices spirituels* de saint Ignace, il introduisit à Bologne la pratique de retraites spécialisées à la fin du carême, ce que d'autres villes s'empressèrent d'imiter. De lui semble dater l'usage de solennelles actions de grâces à la fin de chaque année. En 1677, Ettori dirige la congrégation de l'Assomption, la plus importante des trois congrégations existant alors à Sainte-Lucie; elle était réservée aux étudiants de l'université. Il y établit la pratique de la retraite annuelle qui réussit au delà de toute espérance. Il donna le fruit de son expérience dans son *Ritiramento spirituale per impiegare in bene dell'anima otto overo dieci giorni nella considerazione delle verità eterne, all'idea degli Esercitii spirituali di Sant'Ignatio Loiola, reso facilissimo alle persone tanto secolari quanto religiose*, édité pour la première fois à Venise en 1685, en un volume de 400 pages par un prêtre de Vérone, André Caviari. Du vivant d'Ettori, toutes les éditions sont anonymes : 1686, 1689, 1693 (2 vol.), 1697, mais bénéficient d'accroissements successifs. Autres éditions italiennes : 1704, 1711; 1718 (avec le nom de l'auteur), 1728, 1740, 1758.

L'ouvrage se divise en quatre ou cinq parties. La première, à lire avant la retraite, est un exposé général sur les *Exercices* et fait connaître les règles à observer. La seconde présente les points de méditation d'après l'ordre du livre de saint Ignace. Le directeur donne deux fois le jour méditations, lecture spirituelle et considérations. Pour alléger son travail et viser à une plus grande efficacité, il remet au retraitant, sur feuilles volantes, des textes adaptés à chacun. On conserve encore des recueils de feuilles distribuées à des retraitants novices : *Notitie appartenenti à gli Esercitii spirituali di S. Ignatio Loiola* (Bologne, 1686-1687; rééd. à Venise, 1791, *Notizie..*; *Il Cristiano ritirato a fare gli Esercitii spirituali..*, Venise, 1689, publié par Antoine Riccardi; *Il Cristiano* est plus complet que le précédent; Bruno Lanteri les réédite à Turin en 1829, *Esercizi spirituali... col Direttorio*). La troisième partie propose des considérations harmonisées avec les thèmes des méditations quotidiennes. La quatrième fournit les lectures spirituelles appropriées à chaque catégorie de retraitants. La cinquième partie, dégagée du reste du livre à partir de 1711, donne, à l'intention des directeurs, un exposé clair de la méthode d'Ettori, « si détaillée, expliquait-il, qu'on ne pouvait guère espérer davantage » (1e partie, ch. 44). « Je ne dirai pas autre chose que ce que j'ai vu à Bologne dans la congrégation des étudiants de la fameuse université, congrégation que dirigeait les pères de la compagnie de Jésus ». Il s'agit de ce qu'il faisait lui-même, comme le rapporte *Il Cristiano ritirato* (p. 255-263).

Cette méthode, publiée pour la première fois dans l'édition du *Ritiramento* de 1686 (p. 2-37 de la 4e partie), fut adoptée en Italie et au dehors, comme l'attestent les traductions. H. Watrigant, par exemple, en a reproduit une traduction latine, d'après H. Heinsberg, et une traduction française inédite.

La méthode comme le succès des retraites données par Ettori mériteraient de retenir l'attention. Son souci d'adaptation est frappant; la minutie de la méthode ne peut donner le change. Ettori n'est pas un esprit formaliste; il répète sans cesse au directeur d'adopter ce qui lui paraît le plus opportun; importent seuls la réforme intérieure et le profit du retraitant. « Le directeur, pour qui j'écris, prendra garde à ce qui peut être commun aux uns et aux autres, et à ce qui est propre à chacun.., comme un médecin attentif à chacun de ses malades » (t. 2, p. 268, 273). Lui-même sait présenter les Exercices aux commençants comme aux âmes plus avancées. — Ettori connaît les commentateurs, ses devanciers espagnols, italiens, français; il s'en inspire sans vergogne. Il donne au besoin des extraits de Daniel Bartoli ou de Jacques Alvarez de Paz. Ses méditations sont cependant profondément imprégnées d'Écriture sainte; les lectures conseillées sont souvent des passages de la Bible choisis en fonction des thèmes de la retraite. La formation spirituelle qu'il donnait aux congréganistes avait, d'ailleurs, pour base l'Écriture; c'est à l'intention de ces derniers qu'il fait imprimer à Bologne en 1693 *Trecento sessantasei pratiche verità cavate da' libri della Sagra Scrittura.*

Le succès d'Ettori fut étonnant. De grands apôtres avaient préparé le terrain, tels saint Charles Borromée à Milan, † 1584, le vénérable Alexandre Luzzago à Brescia, † 1602, saint Grégoire Barbarigo à Padoue, † 1697, ou le vénérable Georges Giustiniani, jésuite, à Bologne même, † 1644. C'est pourtant à Ettori qu'il convient d'attribuer, pour une large part, la pratique de la retraite en nombre de villes d'Italie centrale.

Le *Ritiramento* fut traduit, notamment en latin, *Solitudo sacra* (Cologne, 1715-1716) par H. Heinsberg, et en allemand, *Heilige Einöde* (Cologne, 1722), d'après l'édition latine; une traduction française est restée inédite, sauf les pages publiées

par H. Watrigant. Des extraits de tout genre furent faits : la *Breve informatione di quel che siano gli Esercizi spirituali* (Venise, 1685) est une partie du livre 1; les *Considerazioni per le persone religiose in tempo degli esercizi spirituali* (Bologne, 1720) est la troisième section de la troisième partie; déjà M. Rassler avait traduit en latin ces considérations (Dillingen, 1712); un servite de Marie publie une édition latine du *Ritiramento* à l'usage des réguliers (Prague, 1718), etc.

Nous ne pouvons insister ici sur un ouvrage assez volumineux d'Ettori, qui lui réserve une place dans la lutte contre la littérature baroque de l'Italie au 17e siècle. Il prit, en effet, fait et cause pour Dominique Bouhours dans *Il buon gusto nei componimenti rettorici, opera nella quale con alcune certe considerazioni si mostra in che consista il vero buon gusto* (Bologne, 1696, 690 pages). Sur Ettori littérateur, signalons seulement : G. Toffanin, *L'eredità del Rinascimento in Arcadia*, Bologne, 1923, p. 69-80; *L'Arcadia*, Bologne, 1946, p. 33-36.

Sans doute faut-il attribuer à Ettori le *Modo facile per dare otto o dieci giorni agli esercisi spirituali di S. Ignazio*, publié à Bologne en 1682 et 1686, sous forme d'un recueil de feuilles de méditations. — Pour apprécier le succès d'Ettori, voir dans l'ouvrage suivant le nombre imposant de retraites qui se donnèrent à Bologne quelques mois après sa mort.

Jean-Antoine Bernardi, *Spiritualia S. Ignatii Exercitia in provincia Veneta anno* MDCCI, Parme, 1701. — N. Fabrini, *Un documento bolognese inedito su le scuole dei Gesuiti*, Rome, 1956.

Sommervogel, t. 3, col. 478-481; t. 9, col. 302-303; Rivière, *Additions..*, n. 1348. — H. Watrigant, *De la direction des retraites collectives par le P. C. Ettori S. J.*, texte et introduction dans Collection de la Bibliothèque des Exercices 5, Enghien-Paris, 1906. — L. Ferrari, *Onomasticon*, Milan, 1947.

Pierre Pirri.

EUCHARISTIE. — I. *Mystère eucharistique.* — II. *Mystique eucharistique.* — III. *Dévotion eucharistique.* A. *Esquisse historique*; B. *Magistère.*

I. MYSTÈRE EUCHARISTIQUE

Étudions le mystère eucharistique, tel qu'il apparaît aux origines du christianisme; nous analyserons ensuite sa signification, en dégageant ses emprunts au passé juif et sa radicale nouveauté; nous apercevrons alors sa valeur spirituelle. Nous renvoyons tout de suite à l'art. Communion fréquente, avec lequel le nôtre ne fait pas double emploi.

A. ORIGINE

1. LA FRACTION DU PAIN SELON LES ACTES DES APOTRES. — L'attestation la plus ancienne de la célébration eucharistique est au livre des *Actes*. Si la rédaction de ce livre est postérieure aux écrits de saint Paul, la description du culte de la communauté primitive fait partie des sommaires que saint Luc a trouvés rédigés sur la vie de l'Église naissante (cf L. Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 125-156). Le vocabulaire et le style d'*Actes* 2, 42, 46-47, sont, en effet, archaïques. Ce texte semble avoir été augmenté postérieurement des versets 43-45, qui brisent le rythme et l'unité des descriptions. « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communauté, à la fraction du pain et aux prières » (v. 42). On est porté à croire que l'auteur rapporte le récit des premières assemblées de la liturgie chrétienne. Il emploie des termes techniques, qu'il importe de préciser.

1° **Signification.** — Le verbe, à propos de la prière, signifie s'appliquer à, être assidu, προσκαρτερεῖν (1, 14; 2, 42). Les *Actes* décrivent le culte de la communauté primitive, qui constitue sa préoccupation essentielle et sa vie spirituelle, et les éléments qui cimentent sa vie commune. Ce culte, dirigé par les apôtres (6, 4), se composait de quatre éléments que le texte lie deux à deux : prédication et communauté, fraction du pain et prières.

La prédication, διδαχή, n'est pas l'annonce missionnaire de l'Évangile, mais la proclamation de la Parole incarnée, qui convoque l'assemblée et préside à la réunion. L'authenticité de cette réunion messianique est garantie par les apôtres, envoyés pour rassembler le vrai peuple de Dieu et lui transmettre la doctrine du Seigneur, telle qu'ils l'ont reçue (cf l'épisode de Paul à Troas, *Actes* 20, 7). Sur l'ἐκκλησία-assemblée, voir art. Église, DS, t. 4, col. 370-384, et L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris, 1956, p. 44. Les *Actes* associent à la didachè la κοινωνία. Ce terme hellénique, chargé d'harmoniques bibliques, — inconnu de l'Évangile —, est à rapprocher de κοινός (*Actes* 2, 44; 4, 32), κοινωνός, κοινωνία, propres à Paul (1 *Cor.* 10, 18; 10, 16). Dans le contexte du culte, il semble désigner un acte concret de communauté, une offrande, une distribution. Ce qui laisse supposer qu'une offrande au profit de la communauté était liée à la fraction du pain.

Les deux autres termes associés sont la fraction du pain et les prières. Le substantif κλάσις τοῦ ἄρτου ne se trouve que chez Luc, à propos du pain rompu par le Ressuscité aux disciples d'Emmaüs (*Luc* 24, 35), et ici. Le verbe est employé par Paul, en parlant de l'eucharistie (1 *Cor.* 10, 16 : « le pain que nous rompons » est la communion, κοινωνία; cf 1 *Cor.* 11, 24) et par les synoptiques, à propos de la multiplication des pains (*Mt.* 14, 19; 15, 36; cf *Marc* 8, 6 et 19) et de la dernière cène (*Mt.* 26, 26; *Marc* 14, 22; *Luc* 22, 19). Luc emploie le verbe ou le substantif à propos d'une « fraction » particulière d'un pain spécial. Certains exégètes pensent même à un mot de passe pour les initiés du mystère de la cène (J. Jeremias, *Abendmahlsworte Jesu*, 2e éd., Goettingue, 1949, p. 47-48).

L'expression évoque le rite qui ouvre le repas juif, où le maître de maison rompt le pain à ses commensaux, ce qui lui donnait une signification cultuelle. Le terme des *Actes*, éclairé par les parallèles pauliniens, désigne le *repas du Seigneur* que les convives consomment (1 *Cor.* 11, 33, comparer avec saint Ignace d'Antioche, *Aux Éphésiens* 20, 2).

Le contexte du repas religieux, qui commande le rituel de la cène, explique la dernière expression : προσευχαί. Dans les réunions religieuses d'Israël (culte synagogal, proclamation de l'alliance, etc), les juifs répondaient par une prière de louange, d'action de grâces et de supplication (L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, p. 159-160). Dans la communauté apostolique, les fidèles ne se contentent pas de recevoir le pain rompu, ils y répondent par des prières, héritées de la synagogue, qui expriment l'action de grâces pour l'œuvre réalisée par le Christ.

Le verset 46 est la suite naturelle du verset 42 : « Jour après jour, d'un même cœur, ils fréquentaient assidûment le temple ou rompaient le pain dans leur maison, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur; ils louaient Dieu et avaient la faveur du peuple ». Luc met en parallèle les réunions religieuses juives (au temple) et chrétiennes (à domicile). Les chrétiens partagent une nourriture qui leur est distribuée par la communauté et qui provenait de la mise en commun de leurs biens (*Actes* 2, 45). Il s'agit d'un repas véritable, organisé avec les offrandes, au cours duquel les fidèles célèbrent la cène eucharistique (1 *Cor.* 11, 26-34), la fraction du pain, qui s'oppose au culte du temple.

2° **L'allégresse** prend une signification technique dans les célébrations liturgiques de la communauté primitive. Le mot traduit chez les Septante la joie

religieuse de ceux qui célèbrent les œuvres de Dieu (*Ps.* 51, 14), et il évolue vers l'allégresse eschatologique, anticipée dans le culte (*Ps.* 96, 11; 97, 1 et 8; 126, 2 et 5; *Isaïe* 12, 6; 25, 9; *Testament des 12 patriarches, Lévi* 18, 14). Liée à un repas, la joie prend un sens plus précis, religieux. Elle est sous-jacente au terme παρρησία (*Actes* 4, 29), qui exprime le tranquille courage des fidèles, leur permettant d'affronter le tribunal du monde, grâce à l'assistance du Seigneur. O Cullmann justifie cette allégresse par le souvenir des derniers repas que les apôtres ont pris avec le Ressuscité (*Actes* 10, 41). Cette joie est fondée sur la certitude de la résurrection, sur la promesse du retour glorieux auquel les fidèles participeront, et sur l'union entre eux et avec le Seigneur, au nom duquel ils sont réunis (*Le culte dans l'Église primitive*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante 8, 2e éd., Neuchâtel-Paris, 1945, p. 14-16). L'explication gagnerait en dimension, si on rapprochait la fraction du pain du repas messianique, où pécheurs et pauvres sont invités (*Luc* 14, 12-13), où les barrières du péché sont enlevées et la communauté avec Dieu restaurée, et surtout si on la rapprochait de la dernière cène (cf Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 39-40). N'est-ce pas la fidélité à ce dernier repas qui porte la première communauté à célébrer l'eucharistie au cours d'un repas?

Ce que les disciples ne perçoivent qu'obscurément au soir de la cène, s'éclaire dans les repas qu'ils prennent avec le Ressuscité. Le Seigneur expose aux disciples d'Emmaüs cette merveilleuse continuité (*Luc* 24, 25-26) : la gloire du Ressuscité n'était que l'achèvement d'une voie douloureuse.

Les repas avec le Ressuscité ne s'opposent pas à ceux de la vie mortelle. Mort et résurrection sont intimement, inséparablement liées dans la foi des disciples. Les discours de Pierre que rapportent les *Actes*, comme l'Évangile, prouvent que les apôtres comprenaient la vie de Jésus, du baptême à la résurrection, comme un tout, accomplissant les prophéties messianiques. La joie liturgique de la communauté s'explique par l'attente du retour glorieux du Ressuscité, au cours d'un repas eucharistique, qui en était l'anticipation. Comment ne pas rapprocher cette attente de la promesse faite par Jésus au cours du dernier repas : « Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit arrivé » (*Luc* 22, 18). Avec la fraction du pain, le royaume est commencé (P. Benoît, *Le récit de la cène dans Luc* XXII, *15-20*, dans *Revue biblique*, t. 48, 1939, p. 357-393).

3° **Présence du Ressuscité.** — La fraction du pain est d'abord le sacrement de la présence du Ressuscité, autour de qui sont réunis les chrétiens. L'eucharistie crée une communauté, qui va jusqu'à la mise en commun des biens, la prise en charge des besoins des nécessiteux. Cette action s'effectue en liaison avec le sacrifice du Christ, puisque l'offrande des fidèles s'insère dans le culte de la communauté. Les apôtres imposent les mains aux diacres, afin d'insérer leur mission dans la vie sacramentaire et cultuelle de l'Église.

La raison profonde de cette vie eucharistique est que la communauté apostolique a conscience d'être l'Église messianique, inaugurée par l'effusion de l'Esprit. Joël avait décrit la restauration d'Israël sous les couleurs d'une restauration paradisiaque, où les hommes, autour d'un plantureux festin, seront dans la joie, rassasiés et louant Dieu. Dans cette communauté du désert (selon le *Deutéronome* 15, 4 et 7-11), il ne doit plus y avoir de pauvre : la Pentecôte chrétienne sera une joie universelle, où le lévite et l'étranger, l'orphelin et la veuve sont invités (16, 11).

La charité des assemblées liturgiques de l'Église apostolique s'appuie sur l'action sacramentelle du Ressuscité, le grand rassembleur de la communauté et le diffuseur de la charité du Père. Sa présence témoigne que les promesses sont accomplies, ce qui développe chez les fidèles l'action de grâces, la joie et la louange. La cène messianique ritualise l'œuvre du salut et anticipe le repas eschatologique que le Père prépare dans son royaume. Joie à la fois profondément personnelle, qui provient de l'élection de chacun, et profondément commune, puisque le rassemblement universel s'organise autour du Kyrios glorifié, invisiblement présent à la fraction du pain.

2. LE REPAS DU SEIGNEUR : 1 CORINTHIENS. — La première épître aux Corinthiens, vers l'an 50, riche en renseignements liturgiques, situe l'eucharistie dans la vie d'une communauté apostolique. Paul ne répond pas à une difficulté doctrinale, mais à un problème de vie. Il invoque d'abord la tradition : il n'est pas d'Église sans eucharistie.

1° **Les textes.** — L'épître parle de l'eucharistie à plusieurs reprises (10, 1-5 et 14-21; 11, 17-34).

Le premier texte associe l'eucharistie au baptême (10, 1-5) et place le rite du peuple nouveau dans le prolongement du peuple de l'Exode, qui le préfigurait : « Ils ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer; tous ont mangé le même aliment spirituel; ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ ». Ce texte est à rapprocher de l'affirmation explicite (1 *Cor.* 5, 7) : « Le Christ, notre pâque, a été immolé ».

L'apôtre, de nouveau, parle de l'eucharistie à propos des idolothytes, viandes sacrifiées sur l'autel, devant le temple. Il permet aux chrétiens de les consommer dans les repas ordinaires, mais non dans les οἶκοι, qui entouraient le temple. La comparaison antithétique entre l'eucharistie et les repas sacrificiels prouve qu'il s'agit bien d'un repas sacrificiel, d'un ἱερεῖον (sinon la comparaison tomberait à faux), où le chrétien reçoit le « corps » et le « sang » du Seigneur (v. 16). Par là, il s'unit à la personne vivante du Christ.

Si les sacrifices païens prenaient leur caractère sacré sur le θυσιαστήριον, le corps et le sang de la victime du calvaire sont consacrés sur la τράπεζα τοῦ Κυρίου (v. 21; cf *Actes* 16, 34). L'unique pain rassemble l'Église et ramène la multiplicité des membres à l'unité, car, même rompu, le pain demeure idéalement un : le corps du Christ. Le premier énoncé de la doctrine du corps du Christ est ainsi étroitement lié à la communion eucharistique. On dirait que l'eucharistie fait percevoir à Paul que nous formons un seul corps vivant de la vie du Christ.

Le dernier texte (11, 17-34) se trouve au milieu de prescriptions sur les assemblées liturgiques. Au cours du repas, qui normalement précédait la célébration de l'eucharistie, des corinthiens abusaient de nourriture et de vin. Paul en appelle, contre eux, à la tradition : « J'ai reçu, comme venant du Seigneur, ce que je vous ai transmis ». L'exégèse catholique voit là un appel à une tradition que Paul a puisée dans les communautés où il est déjà passé, Damas, Antioche, Jérusalem (cf aussi O. Cullmann, *Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 30, 1950, p. 12-30).

Ces textes permettent les conclusions suivantes : 1) L'eucharistie se rattache formellement à la dernière cène et à la volonté du Seigneur de la réitérer. —

2) Le repas sacrificiel est à la fois un mémorial (au sens positif qui rend présent et agissant; cf 'Ανάμνησις, dans Kittel, t. 1, p. 351-352), actuellement proclamé par la célébration eucharistique, de la mort du Christ (la dernière cène en était l'anticipation), et une prophétie de son retour glorieux (11, 24-26). — 3) Au lieu d'être l'occasion d'une union dans l'unique corps, l'attitude des corinthiens est une insulte au « corps du Christ ». — 4) La communion exige des dispositions intérieures et suppose un lucide examen de conscience.

2° **Fruits spirituels de l'eucharistie.** — De l'épître de Paul nous pouvons maintenant dégager sa doctrine des fruits spirituels de l'eucharistie.

1) Le Christ s'identifie aux éléments qui servent à la célébration eucharistique; par le pain et le vin, il scelle la nouvelle alliance. Aussi fidèle à sa sotériologie, Paul approfondit le **sens de la croix**, condition de la gloire de la résurrection. Mort et résurrection constituent un même mystère. S'il insiste sur la croix, lui qui n'a connu que le Seigneur en gloire, c'est que l'identification du chrétien au Christ exige d'accepter et de réaliser la totalité de son mystère, pour donner à l'espérance chrétienne sa valeur et son fondement. Les esprits superficiels seraient disposés à participer au repas du Ressuscité, en faisant bon marché des conditions préliminaires. Mutiler l'eucharistie c'est mutiler le mystère du Christ, le corps du Christ.

2) L'eucharistie mène à sa perfection le corps mystique du Christ. « L'eucharistie fait l'Église » (H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris, 1953, p. 116). La participation au sacrifice du Seigneur **réalise la communauté** avec le Christ et entre les fidèles, « parce que le pain est un, nous sommes un seul corps, la multitude que nous sommes, nous participons tous à un pain unique » (1 *Cor.* 10, 17). Cette incorporation au corps du Christ, réalisée par le baptême, devient plus intime en se développant par « le repas du Seigneur ». Celui-ci fait prendre conscience au communiant de toutes les obligations concrètes de solidarité et de charité qui en découlent.

Le fruit personnel de l'eucharistie, loin d'être diminué, trouve ainsi sa vraie dimension. Appuyée sur « la mort du Seigneur », la pâque chrétienne accomplit ce qu'avait figuré la pâque juive. Le communiant, par le mystère eucharistique, est progressivement libéré de l'esclavage de Satan et de ses satellites, la mort et le péché. De la mort, parce qu'il trouve dans la victime vivante et ressuscitée le gage de sa propre résurrection; du péché, parce qu'en lui l'œuvre rédemptrice de la croix s'achève.

Saint Paul souligne l'aspect eschatologique de l'eucharistie : « Vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.* 11, 26). Il ne s'agit pas de décomposer les éléments du mystère, d'isoler la mort de la résurrection. L'acte de la mort est l'envers nécessaire de la résurrection. Paul voit dans l'eucharistie, comme sur le chemin de Damas, le Christ glorifié. C'est vers le Kyrios, dans la gloire, qu'est orientée la foi des fidèles, et cette tension est comme sacralisée par « le repas du Seigneur ». Les chrétiens la reçoivent dans une perspective de joie, d'attente et de triomphe (cf Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, *loco cit.*, p. 34). Le retour glorieux du Christ consommera le rassemblement universel et l'union des fidèles avec le Christ et entre eux.

3) **La liturgie eucharistique commande toute la vie chrétienne.** — Les termes rituels de *diaconie*, de *liturgie*, qui, au point de départ, s'appliquent à la célébration eucharistique sont infléchis par saint Paul dans le sens de l'apostolat ou du culte intérieur : les chrétiens s'offrent sans cesse « comme une oblation vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Rom.* 12, 1). Voir A. Hamman, *L'apostolat du chrétien*, Paris, 1956, p. 181-184.

Comme il suppose la réunion des frères pour signifier le corps du Christ, le culte chrétien doit se prolonger en vie, afin de témoigner efficacement du mystère eucharistique. Communier au corps du Christ est plus qu'un rite, c'est une exigence : c'est vivre la diaconie du Seigneur. S'y dérober ou ne point la discerner, serait manger sa condamnation et trahir le mystère auquel nous participons.

L'attente de la parousie doit promouvoir le souci et le service des autres. Paul y puise une raison d'annoncer avec une hâte plus grande l'Évangile de Jésus (O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul*, dans *Mélanges théologiques publiés à la mémoire de G. Baldensperger*, Strasbourg, 1936, p. 210). Partager le repas du Seigneur impose au chrétien de partager avec les autres le pain de Dieu, le terrestre et le céleste. Il n'y a pas de solution de continuité entre la cène et la vie (voir E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, coll. Études bibliques, Paris, 1934, p. 302-309; F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul*, t. 2, Paris, 1938, p. 47-49).

3. LA DERNIÈRE CÈNE CHEZ LES SYNOPTIQUES. — Chronologiquement, le récit de la cène chez les synoptiques appartient à la partie la plus ancienne de la tradition évangélique. Le texte est lié à ce qui précède et à ce qui suit, la passion, à laquelle Paul lui-même noue la tradition reçue : « Dans la nuit où il fut livré... » (1 *Cor.* 11, 23). La rédaction des évangiles est postérieure au sommaire des *Actes*, rapportant la fraction du pain, et au récit de Paul. Elle est également postérieure à l'usage liturgique des communautés. Ce qui rend vraisemblable l'absence, chez Marc et Matthieu, de l'ordre de réitération (P. Benoît, *Le récit de la cène..*, *loco cit.*, 1939, p. 386).

L'institution eut lieu au cours d'un repas, qui fut en même temps un repas d'adieux (*Mt.* 26, 26; *Marc* 14, 28). Beaucoup d'auteurs admettent que ce repas avait un caractère religieux à structure liturgique. La dernière cène s'insère dans un rituel qui fait apparaître la continuité entre les repas rituels juifs et l'eucharistie, et leur confère un sens nouveau (voir 1 *Cor.* 11, 20; *Luc* 22, 20). De toute façon, la cène est célébrée dans une perspective pascale. La proximité de la fête est certaine (A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris, 1957). La sortie de l'Égypte est intimement liée chez les juifs à tout repas rituel. La première tradition chrétienne ne manquera pas de faire le rapprochement (1 *Cor.* 5, 7).

Au moment où les synoptiques rédigent le récit de l'institution, l'usage liturgique atteste la foi de la communauté. L'économie nouvelle est instaurée. La dernière cène suppose tout l'évangile avec laquelle il fait corps et qui explique les formules de l'institution (P. Benoît, *Le récit de la cène..*, *loco cit.*, p. 386). C'est ainsi que la fraction était un geste familier de Jésus, auquel les disciples d'Emmaüs pouvaient le reconnaître. Nous pouvons dégager les idées maîtresses de la cène au cénacle.

1° **Cène, repas d'adieux.** — Non seulement dans le temps, mais dans la pensée et la préoccupation de Jésus, la cène est dominée par la pensée de la mort. « J'ai désiré d'un grand désir cette pâque *avant de souffrir* » (*Luc* 22, 15; cf 22, 21-23; *Marc* 17, 25; *Mt.* 26, 29).

C'est l'aboutissement d'avertissements de plus en plus précis (*Marc* 8, 31-33; 9, 30-32; 10, 32-34). Jésus se voue à la mort et en explique le sens en l'inscrivant dans le rite qu'il institue. Gestes et prières, Jésus les emprunte à son milieu en leur imprimant une signification nouvelle.

Pain et vin évoquent le sacrifice de Melchisédech, par lequel les fruits de la terre permettent de communier entre hommes, mais aussi avec « le Créateur du ciel et de la terre » (*Gen.* 14, 19; *Mt.* 11, 25). L'un et l'autre symbolisent le corps et le sang du Christ dans l'oblation de sa mort (corps *livré*; sang *répandu*). Le rite ancien devient nouveau, parce que désormais il représente le sacrifice sanglant offert librement pour les siens et pour la multitude.

Le rite du corps et du sang exprime l'alliance nouvelle, scellée dans le sang, en donnant au mot *diathéké* le sens de libre disposition dont Dieu prend l'initiative. Jésus y révèle la disposition de salut et de miséricorde de son Père. Les formules diffèrent dans les divers récits, mais la pensée est si claire qu'elle peut s'exprimer sous des formes multiples.

Au pied du Sinaï, au moment où le peuple devient autonome et reçoit la loi, par l'intermédiaire de Moïse, l'alliance entre Yahvé et le peuple est scellée dans le sang de la victime, en partie répandu sur l'autel du sacrifice, en partie utilisé pour asperger la foule. « Voici le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous, à condition que vous gardiez toutes ses paroles » (*Ex.* 24, 8). La disposition bienveillante de Dieu a comme contrepartie l'obéissance du peuple.

Jérémie annonce « une alliance nouvelle, non comme l'alliance que je conclus avec leurs pères, le jour où je les saisis par la main pour les faire sortir d'Égypte » (*Jér.* 31, 31-34; cf *Éz.* 36, 25-30; *Zach.* 9, 11). Cette alliance nouvelle est destinée à réparer l'infidélité commise à l'endroit de la loi; toute intérieure, elle sera inscrite dans les cœurs. Elle rejoint l'alliance noachique (*Gen.* 8, 20-22; cf 6, 18; 9, 9-17) et le sacrifice d'Abraham (*Gen.* 22, qui vaut par sa disposition intérieure); elle sera vraisemblablement universelle (« *tous* connaîtront »).

Le sang de l'alliance nouvelle est versé pour la multitude (*Mt.* 26, 28; *Marc* 14, 24). L'expression est empruntée à *Isaïe* (53, 11) pour signifier les hommes de toute nation (*Mt.* 20, 28; 24, 11-12). Matthieu est seul à expliciter, d'après *Jérémie* (31, 34), « pour la rémission des péchés ». Il se réfère à l'ensemble de son évangile (5, 11 et 27-30; 6, 12; 7, 11; 9, 1-8; 11, 19; 12, 31; 16, 19; 18, 18 et 23-35). De cette multitude le sacrifice du Christ fera le peuple nouveau, signifié par l'unique pain rompu, groupé autour de la table du Seigneur (*Marc* 3, 14, 16, 35; 9, 36-37; *Mt.* 5, 13-16; 16, 18-19; *Luc* 10, 20; 12, 32).

2° **L'accomplissement messianique.** — Le rite nouveau est lié à la personne et à l'œuvre du Christ (*Luc* 17, 20). Il fait un avec lui : *mon* corps, *mon* sang. Il est le testament de Dieu apporté par le Christ. L'histoire du salut s'achève en lui et s'accomplit dans le sacrifice de la croix : c'est le baptême que le Christ doit recevoir, la coupe qu'il doit boire. Il est le Messie promis, le Serviteur souffrant, auquel les paroles de la cène font allusion. Il est venu expier et enlever le péché du monde, l'obstacle à la réconciliation. Le Christ « donne sa vie en rançon pour la multitude ». Le sacrifice de la croix que la cène ritualise ne fait qu'achever, dans la nudité de son action, la vie et l'enseignement de Jésus : les repas avec les pécheurs (*Mt.* 9, 10; *Marc* 2, 15; *Luc* 11, 32), la multiplication des pains, les noces de Cana symbolisent les épousailles du Christ et de l'Église.

Le sacrifice du Christ est obéissance et charité. Sa mort volontaire ramasse toute son existence et la fixe dans le définitif. Le Christ porte le péché et la souffrance, dans une charité infinie, fidèle et obéissant à son Père et à sa mission de réconciliation et de restauration; par là, il prépare l'unité dans une communion universelle.

3° **Le banquet eucharistique.** — Par sa mission Jésus est lié à une histoire qui réalise le dessein du salut dont la fin est d'inaugurer la communauté messianique. Dans cette perspective, il va à la mort, avec la conviction que son amour triomphera de la haine, sa fidélité du péché.

De même que la cène achève les promesses et les figures de l'ancien Israël, de même elle annonce et anticipe le festin eschatologique. Dans la pensée de Luc la promesse de Jésus est liée à la pratique de la communauté apostolique : « Je vous donne en testament le royaume comme mon Père me l'a légué. Je veux que vous mangiez et buviez à ma table en mon royaume et que vous siégiez sur les trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (*Luc* 22, 29-30). Les prophètes avaient annoncé les biens messianiques et eschatologiques sous l'image d'un banquet (*Isaïe* 55, 1-9), particulièrement préparé pour les pauvres, les clients de Dieu (*Prov.* 9, 1-5; *Luc* 14, 12-13). Ce thème du festin évolue vers celui des noces célébrant l'alliance de Yahvé et de son peuple (*Osée*, *Jérémie*, *Cantique des cantiques*). Nous le retrouvons dans les paraboles (*Mt.* 22, 1-10).

La littérature apocalyptique précise que le repas n'est pas seulement pris en présence de Yahvé, mais avec le Messie (*Hénoch* 62, 14), ce qui se trouve dans *Luc* : « Je vous prépare un royaume comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez dans mon royaume » (22, 29). Cet aspect traditionnel du banquet n'échappe pas au Christ dans le dernier repas (*Mt.* 26, 29; *Marc* 14, 25; *Luc* 22, 16).

Alors que *Matthieu* (26, 29) et *Marc* (14, 25) placent dans un lointain eschatologique le royaume où les disciples boiront le vin nouveau, *Luc* décrit le même royaume comme une réalité terrestre et prochaine (P. Benoît, *loco cit.*, p. 388-390). Il retouche le texte de Marc et supprime le breuvage nouveau. Il se contente d'affirmer que Jésus ne boira plus de vin dans sa condition terrestre. Les repas pris avec Jésus après la résurrection accomplissent les promesses de tous les repas, en réunissant autour de la table eucharistique les fidèles qui communient à la fraction du pain (*Luc* 22, 18).

Il appartient à l'essence du sacrifice de Jésus d'inaugurer le sacrement du rassemblement universel de l'Israël nouveau. C'est le mouvement impliqué dans la cène que célèbre l'eucharistie. Cette certitude lui donne son caractère de joie et de triomphe. La vie de Jésus s'achève dans sa résurrection, qui instaure l'alliance nouvelle. Son action entraîne irrésistiblement l'humanité dans ce mouvement victorieux. La lumière pascale éclaire désormais le calvaire. La communauté apostolique emporte de la cène eucharistique un sentiment d'action de grâces et découvre l'économie nouvelle de l'alliance définitive dans le sang du Christ. Car il n'est pas d'alliance sans effusion de sang (*Hébr.* 9, 18-21).

De cette économie nouvelle le Christ est l'ouvrier. L'Église va creuser la portée des paroles : le pain *donné*, *brisé*, le sang *répandu*, et appliquer au Christ les prophéties d'Isaïe, où le Juste sauve le peuple par sa souffrance. Dans son sang, le Christ médiateur scelle l'alliance de la communauté messianique.

Dans l'eucharistie le Christ est, pour les fidèles, pain,

vin, donc nourriture. Ceux qui mangeaient l'agneau pascal participaient aux fruits de la délivrance. La pâque chrétienne arrache, par le sacrifice du Christ, le monde au péché, constitue autour du Ressuscité le peuple des enfants de Dieu et anticipe le rassemblement universel dans l'action de grâce et l'attente de son Retour.

4. LE PAIN DE VIE : SAINT JEAN. — Derniers en date parmi les livres inspirés, l'*Apocalypse*, les épîtres et l'évangile de saint Jean permettent de mesurer la continuité doctrinale et l'approfondissement qu'apporte au message primitif l'expérience ecclésiale et personnelle du disciple bien-aimé. L'importance de l'enseignement johannique vient de ce qu'il n'est ni une gnose, ni une spéculation, mais une expérience spirituelle.

1° **L'Apocalypse.** — L'Apocalypse se déroule dans le cadre du culte chrétien. Le voyant situe sa vision « le jour du Seigneur », au moment où la communauté est assemblée pour célébrer la victoire pascale par le repas eucharistique. La vision lui ouvre, pour comprendre la liturgie, une nouvelle dimension, celle de l'éternité. L'expression « jour seigneurial » avait l'avantage d'exprimer la triple référence au jour passé de la résurrection du Christ, au mystère présent, célébré dans la communauté, et au mystère eschatologique de la parousie future.

Les allusions à la liturgie primitive sont nombreuses : les acclamations ἄξιος annoncent l'ouverture solennelle des anaphores; la prière d'action de grâces commence, comme dans les prières pauliniennes, par εὐχαριστοῦμεν (11, 17-18); les acclamations, l'usage de l'alleluia, le *marana tha*, la lecture du livre, la manducation de la manne, l'association de l'Agneau à l'adoration divine sont autant d'éléments qui devraient appartenir au culte primitif et accorder la liturgie terrestre à la liturgie céleste. Voir art. DIMANCHE.

1) **De la pâque de l'Exode à la pâque chrétienne.** — La célébration du culte se réfère à la délivrance d'Israël. La libération eschatologique que les persécutés attendent est le pendant de la libération juive. Ce caractère pascal retiendra l'attention de saint Irénée (*Adversus haereses* IV, 30, PG 7, 1064-1068).

Le Dieu de l'Exode accueille le lecteur (*Apoc.* 1, 4), fait de la communauté chrétienne un royaume, des prêtres (*Ex.* 19, 6). Le privilège d'Israël passe au peuple nouveau. Rien n'est plus significatif que l'image de l'Agneau mentionné vingt-neuf fois, sans jamais être expliquée, parce que universellement connue. La figure unit deux idées : la victime égorgée, dont parle le chant du Serviteur (*Isaïe* 53, 7), appliquée traditionnellement à l'œuvre du Christ, l'image du chef victorieux qui dérive de la littérature apocalyptique (*1 Enoch*; *Testament des 12 patriarches*). La figure ramasse tout le mystère pascal : l'Agneau, debout, vainqueur, portant les stigmates de sa passion (*Apoc.* 5, 6).

La description de la Jérusalem future permet de discerner la continuité de l'Exode juif à l'Exode chrétien. L'histoire du salut soulève, de part et d'autre, l'hostilité des forces ennemies (11, 8). Aussi le chant des élus fait-il écho à celui de Moïse, célébrant le passage miraculeux de la mer rouge. La continuité des œuvres de Dieu appelle une même action de grâces.

2) **Liturgie et parousie.** — Dans l'eucharistie, les chrétiens possèdent le sacrement de l'attente. Le *marana tha* toujours lié à la fraction du pain prend ici toute sa signification. Chaque célébration eucharistique anticipe la parousie. Le verbe εἰσέρχομαι unit les deux venues, sacramentelle et eschatologique (3, 20). La joie (ἀγαλλιῶμεν; *Apoc.* 19, 7), l'espérance, l'assurance des assemblées liturgiques des *Actes* expriment, dans l'*Apocalypse*, avec plus de puissance, la foi de l'Église en la seigneurie de Jésus. Dans la mesure où le culte chrétien anticipe celui du ciel, il alimente au cœur des fidèles, assemblés au nom du Ressuscité, l'audace et l'attente qui « annoncent » l'accomplissement définitif du rassemblement universel.

2° **Évangile et lettres johanniques.** — Saint Jean exprime dans ses écrits la vie sacramentaire et ecclésiale de la communauté chrétienne, qui constitue jusqu'au cadre de son évangile.

1) **Du culte juif au culte en esprit et en vérité.** — Dans l'évangile de Jean, le Christ opère ses grands miracles en liaison avec les principales fêtes et même dans le temple. Il se situe dans le cadre des institutions juives pour définir la religion *en esprit et en vérité*. Le culte nouveau n'est plus alors centré sur le temple mais sur sa personne. C'est autour de la pâque que s'ordonne le récit évangélique (2, 13; 6, 4 ; 11, 55). La fin de l'évangile est encadrée par la fête. L'agneau pascal ouvre et ferme le récit. La vie de Jésus est placée entre les deux manifestations de l'Agneau : la présentation du précurseur l'introduit (1, 36), l'exaltation sur la croix le mène à la gloire (19, 36).

D'une pâque à l'autre, le quatrième évangile resserre le sens de la pâque chrétienne. La pâque du pain de vie annonce la pâque nouvelle, qui accomplit la manne et signifie « la chair donnée pour la vie du monde » (6, 51), — allusion au sacrifice de la croix. Jean précise que du côté de Jésus « sortit le sang et l'eau » (19, 34), qui figurent les deux sacrements par et dans lesquels naît et vit l'Église. L'épisode de Cana symbolise le caractère à la fois de sacrifice (*Mon heure* = ma mort) et de communion (repas nuptial) de l'eucharistie. L'offrande de la croix est le fondement historique et spirituel du mystère eucharistique.

2) **Le plan sacramentaire de l'évangile.** — Ce caractère donne à l'évangile johannique son style liturgique. A aucun moment Jean ne perd de vue les sacrements de l'Église : ils prolongent les événements de la vie de Jésus, ils sont les gestes du Verbe incarné, transfiguré par la gloire; ils permettent à la foi de la communauté de rejoindre le Christ de l'histoire. O. Cullmann s'est efforcé d'expliquer la structure du quatrième évangile par le rapport qui unit l'histoire et le sacrement, les événements de la vie de Jésus et le culte de la communauté (*Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951). Quoi qu'il en soit de cette thèse, sans doute trop systématique, Jean n'est pas soucieux de démontrer, mais de montrer. Son exposé est nourri d'une expérience sacramentaire. L'eucharistie appartient à la vie et à l'expérience spirituelle de l'Église.

3) **La première lettre de Jean** apparaît comme une catéchèse à partir de l'agapè eucharistique. Le terme de κοινωνία que Jean n'emploie qu'ici a une résonance cultuelle. Eucharistie et joie sont liées (1, 4), comme dans les *Actes*. Le sang de Jésus, victime de propitiation, ramène l'attention sur le sacrifice de Jésus, donnant sa vie pour le monde (1, 7; 2, 2; 4, 10). L'agapè trouve son expression dans la mort du Christ (3, 16; 4, 9). L'allusion au Christ qui vient rendre témoignage « par l'eau et par le sang » est une évocation de l'eucharistie, rattachée

à la mort sur la croix, lorsque du côté coulèrent l'eau et le sang (5, 6).

La charité qui unit les chrétiens entre eux constitue le commandement nouveau de la communauté. Elle s'enracine dans l'amour de Jésus, toujours actualisé par l'eucharistie, référence à l'oblation du Christ (3, 1). Comme Jacques, Jean insiste sur le caractère pratique de la charité qui prolonge la liturgie dans la vie (emploi fréquent du mot ποιεῖν dans son évangile). L'amour des frères est la garantie que l'agapè de Dieu habite dans la communauté et exprime le mystère qui lui a donné naissance et vie : il manifeste le Verbe incarné. L'eucharistie a ainsi chez Jean un triple caractère ecclésial, expérimental et pascal.

5. CONCLUSION : JEAN 6. — Même si la cène n'avait pas été une célébration pascale, elle n'en serait pas moins intimement liée au contexte pascal juif. Elle achève la mission de Jésus : ce que l'Exode préfigure, l'Évangile l'accomplit, le sacrement le prolonge dans la continuité d'une même économie. Les allusions dispersées, rencontrées chez saint Paul (1 *Cor.* 5, 7, et 10, 4-5), saint Pierre (1, 2, 1-10), dans l'*Apocalypse* et l'évangile johannique permettent de conclure à une catéchèse, qui présente le baptême et l'eucharistie comme un nouvel Exode.

Ce qui constitue la nouveauté de la pâque chrétienne c'est qu'elle soit rattachée « au passage du Christ » de ce monde à son Père par la passion et la mort. Le rite ancien marque la continuité avec l'ère des figures. La pâque chrétienne apparaît d'abord comme un repas, où le pain accomplit éminemment la promesse de la manne du désert (*Jean* 6, 31-32, 49, 58). Le vin, au delà du sacerdoce aaronique, rappelle Melchisédech, figure du Christ, qui réalise l'offrande cosmique et donne au repas, auquel tous les peuples sont conviés, un caractère universel. Buvez-en *tous*. Tout y parle de charité et d'unité (vigne et cep), qui forgent l'Israël nouveau. Ce repas pascal est sacrificiel et annonce la passion : pain et vin séparés, paroles consécratoires, corps *livré*, sang *versé*, discours d'adieux. La mort du Christ représente le rejet du Messie par son peuple, mais aussi la lutte contre le prince des ténèbres. Le repas pascal est enfin triomphant. La victoire commence au calvaire, où l'amour vainc la haine et libère dans le sang et la mort le peuple messianique. L'humanité est entraînée dans le mouvement qui mène le Christ vers la gloire.

En définitive, la pâque fête la grande délivrance de l'histoire du salut. Elle est avant tout eucharistie, action de grâces. Elle célèbre le passage de la figure à la réalité, de l'ancienne à la nouvelle alliance, l'accomplissement de la promesse messianique.

Tout en marquant l'accès à la plénitude, la pâque eucharistique n'en conserve pas moins quelque chose du mouvement et de la tension de la première pâque, non plus vers son accomplissement, mais vers sa consommation.

Le chapitre 6 de l'évangile de Jean fournit la catéchèse la plus achevée des fruits de la pâque chrétienne.

L'eucharistie est proposée dans la perspective de l'incarnation : le Fils de Dieu est le pain vivant descendu du ciel, qui donne la vie au monde. Le pain est véritable, par comparaison aux figures, comme la manne qui ne donnait que la vie périssable; le pain de vie rassasie éternellement toute faim humaine. Jésus se donne tout entier sous la forme sacramentelle du pain et du vin. L'eucharistie dans la perspective johannique consomme l'incarnation rédemptrice et lui fait porter ses fruits. Celui qui la reçoit est comme stabilisé dans la vie de Dieu : « Qui mange ce pain demeure en moi et moi en lui » (*Jean* 6, 56). Par cette compénétration, le fidèle, comme l'Église, est « incorporé » au Fils de Dieu.

Il ne s'agit pas de solidarité humaine ou d'assimilation morale. Jésus est la vie nécessaire du chrétien. Tout homme est appelé à cette union physique avec le Christ, à devenir membre de son corps, rameau du cep unique qui nourrit la vigne de David. Cette union réelle, mais spirituelle, se réalise dans la foi. Elle n'est perçue, comme la présence du Christ dans l'eucharistie, que par la foi; c'est lui qui communique au corps et à l'âme du chrétien le germe de la vie et de la résurrection.

Cette union implique l'unité de tous les membres nourris par la même sève. Dans la prière sacerdotale, Jésus prie et pour les disciples présents, qui préfigurent le nouvel Israël, et pour tous ceux qui « croiront en moi à cause de leur parole » (*Jean* 17, 20), donc pour la totalité des membres de la communauté messianique. L'eucharistie polarise l'immense mouvement ascensionnel de tous ceux qui sont attirés par le Seigneur. L'initiative vient toujours du Père, unie à l'action de l'Esprit, ne faisant qu'un avec elle.

Cette union vivifiante se réalise par la mort rédemptrice (« Si le grain ne meurt... », *Jean* 12, 24). Le rapport de l'eucharistie à la croix est essentiel et les retentissements de cette relation sont incommensurables. Comme le baptême, l'eucharistie tend à faire mourir le chrétien à tout ce qui n'est pas vie, elle le soumet à l'action divine qui émonde pour dégager les forces de vie. Il dépend désormais du communiant que le sacrement soit pour lui efficace ou stérile, condamnation ou vie éternelle.

Cette option retentit sur la communauté. La charité habite le fidèle et la communauté pour se répandre. « C'est à ceci que nous avons reconnu l'amour, c'est qu'il a donné sa vie pour nous. Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (1 *Jean* 3, 16). Les frères doivent achever avec le Christ la rédemption du monde.

L'eucharistie prolonge l'incarnation du Verbe en établissant les fidèles dans son amour comme il est lui-même dans l'amour du Père. Cette réciprocité exige la soumission à la volonté divine. En échange, elle accorde paix, joie, assurance, qui sont l'expérience vécue de l'amour du Christ partagé entre frères. Jean n'ignore ni les assauts du démon, ni la haine du monde, ni la faiblesse humaine. Mais il sait que les forces hostiles sont impuissantes contre celui qui possède les paroles de la vie et se nourrit du pain qui donne la vie du Christ ressuscité.

Complément bibliographique. — B. Mariani, *De sacrificio a Malachia praedicto*, dans *Antonianum*, t. 9, 1934, p. 193-242, 361-382, 451-474. — G. Bardy, *Melchisedeq dans la tradition patristique*, dans *Revue biblique*, t. 53, 1926, p. 496-509; t. 54, 1927, p. 25-45. — M. de Tuya, *La doctrina eucaristica de los Sinópticos*, dans *La Ciencia tomista*, t. 84, 1957, p. 217-281. — R. D. Richardson, *The place of Luke in the eucharistic tradition*, TU 73, 1959, p. 663-675. — X. Léon-Dufour, *Le mystère du Pain de Vie (Jean* VI*)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 481-523, avec la bibliographie. — G. Ruffino, *L'Eucaristia nel Nuovo Testamento*, dans A. Piolanti, *L'Eucaristia*, Rome, 1957, p. 31-114, avec la bibliographie. — *Lumière et vie* 31, 1957, *L'eucharistie dans le nouveau Testament* : J. Delorme, *La cène et la pâque dans le nouveau Testa-*

ment, p. 9-48; P. Benoît, *Les récits de l'institution et leur portée*, p. 49-76; J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, p. 77-92; E. Boismard, *L'eucharistie selon saint Paul*, p. 93-106; D. Mollat, *Le chapitre* VI^e^ *de saint Jean*, p. 107-119. — C. Spicq, *Agapè dans le nouveau Testament*, 3 vol., coll. Études bibliques, Paris, 1958-1959. — A. Hamman, *La prière. Le nouveau Testament*, Tournai-Paris, 1959. — A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, NRT, t. 82, 1960, p. 803-822, 918-939, 1040-1062.

W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice*, Gembloux-Paris, 1931. — R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich, 1940. — H.-M. Féret, *La messe, rassemblement de la communauté*, dans *La messe et sa catéchèse*, coll. Lex orandi 7, Paris, 1947, p. 205-283. — F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène*, Neuchâtel-Paris, 1948. — Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Röm 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Munster, 1954. — P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich, 1960.

B. L'EXPÉRIENCE DE L'ÉGLISE

Comment les communautés chrétiennes ont-elles conservé la tradition reçue? Des témoignages fragmentaires, parfois mystérieux, permettent de voir la place occupée par l'eucharistie dans la vie de l'Église. Nous nous efforcerons moins d'en faire un inventaire que de découvrir une expérience et une réflexion dont les auteurs témoignent spontanément.

1. PÉRIODE ANTÉNICÉENNE. — Les données théologiques de la tradition sur le sacrifice et le sacrement sont exposées en des dictionnaires spécialisés. Nous dégagerons ici la doctrine spirituelle, en suivant trois pistes convergentes : la vie de la liturgie, l'enseignement des pasteurs, le témoignage du peuple chrétien.

1° **Vie de la liturgie.** — Il est difficile, faute de documents, de nous faire une idée exacte de la liturgie eucharistique primitive. On peut cependant affirmer qu'elle demeurait tributaire du culte des synagogues et des repas religieux « dans le cadre desquels le Christ lui-même l'avait instituée » (L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, coll. Lex orandi 20, Paris, 1956, p. 157). Essayons de discerner la signification spirituelle des rites, d'après la Didachè, saint Justin et la *Tradition apostolique*.

1) **Didachè.** — Un premier fait s'impose, nous l'avons vu : l'eucharistie est liée à un repas, qui l'achève ou qu'elle achève (*Actes* 20, 7; 1 *Cor.* 11, 17-34). Ainsi les formules employées par la *Didachè*, à la fin du premier siècle, peuvent s'appliquer soit au repas d'agapè, soit à l'eucharistie. La *Didachè*, née en milieu judéo-chrétien, connaît le rituel des repas juifs. Il n'est jamais question d'abus au cours de ces repas. Ceux de Corinthe se passent dans une église pagano-chrétienne, moins sensibilisée à la qualité religieuse de ces agapes.

Nourriture et boisson apparaissent dans la *Didachè* comme des dons de Dieu que la primitive Église ainsi que le pieux israélite reçoivent avec *bénédiction* (le terme hébreu signifie bénédiction et action de grâces). Bénir c'est reconnaître l'action créatrice de Dieu et remplir ses dons de sa bénédiction, la parole de bénédiction ayant toujours valeur consécratoire. L'action de grâces répond au don reçu (*Didachè* 10, 3).

Création et rédemption sont intimement mêlées. Les chrétiens savent que le Christ est venu accomplir et achever l'œuvre du salut. En lui, « la Parole de Dieu elle-même s'approprie maintenant l'action de grâces que l'homme célèbre sur le monde dans lequel et par lequel il doit vivre; le monde lui-même, par suite, est maintenant rempli, selon la voie sacramentelle, par la Parole incarnée; la Parole y assimile à elle-même tous les hommes qui la reçoivent » (L. Bouyer, *La vie de la liturgie* p. 162). Tel est le message que la lecture des Livres sacrés et les gestes des rites proclament (1 *Cor.* 11, 26) dans la synaxe eucharistique (*Didachè* 10, 3).

L'eucharistie, — terme technique pour désigner tout le mystère —, met l'accent sur la prière d'action de grâces. Le Christ, l'Adam nouveau, est à la fois Parole de Dieu et réponse de l'homme; sur la croix, il a accompli l'action de grâces que l'homme doit à Dieu. Seule la présence de Jésus et de son sacrifice confère au rite de l'Église son réalisme et son efficacité.

En quoi consistait la prière d'action de grâces de l'Église primitive? Dans les traditions juives, le service religieux culminait dans la prière du président, qui expliquait le sens du don reçu ou du sacrifice offert et demandait la réalisation des promesses, transmises par Jérémie et Ézéchiel (Voir 2 *Esdras* 8, 17, et 13, 1). Ces éléments devaient constituer le thème essentiel de la prière eucharistique et consécratoire. Rassemblée autour du Ressuscité invisiblement présent, la communauté, unie au président qui rendait grâces, exprimait cette communion, dans une prière alternée, empruntée à la synagogue, en répondant *Amen*. Dès l'*Apocalypse* et la *Didachè*, nous trouvons le *Marana tha*, le *Hosannah*, le *Sursum corda* (voir J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, t. 1, Vienne, 1948, p. 22).

La prière d'action de grâces remerciait pour les œuvres de Dieu, qui manifestaient le dessein du salut, création, rédemption, résurrection; la résurrection, dont le souvenir était lié au repas pris avec le Ressuscité, était commémorée spécialement le jour du Seigneur et à chaque célébration eucharistique. La prière s'achevait sur la demande eschatologique de la fusion dans la charité de l'Église venue « des quatre vents », et l'accomplissement de sa perfection (*Didachè* 10, 5).

L'aspect collectif ne minimise certes pas l'aspect personnel, car chacun pénètre dans le mystère avec le sens de son péché, dont il demande le pardon, avec la volonté de réconciliation qui donne au rite eucharistique son efficacité pour chaque membre de la communauté (*Didachè* 14; cf 1 *Cor.* 11, 28). Quelle que soit la valeur eucharistique des prières de la *Didachè*, nous y percevons l'écho de la liturgie primitive, l'influence des rites juifs, les éléments et les prières qui composaient la fraction du pain, la place importante laissée aux charismes des prophètes (*Didachè* 10, 7). Cf J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des apôtres*, coll. Études bibliques, Paris, 1958; art. DIDACHÈ, DS, t. 3, col. 860-862.

2) **Saint Justin** † 165/166. — Ces éléments suggérés par la *Didachè* se retrouvent dans la description de Justin. Son objectivité est assurée par sa volonté de justifier le rite devant les païens. L'importance de l'eucharistie dans la vie de l'Église est telle qu'il y revient à plusieurs reprises (1^e^ *Apologie* 65-67, PG 6, 428-432; cf 13, 345-348; *Dialogue avec Tryphon* 40, 1 à 41, 4, PG 6, 561-564; 70, 4, 641a; 117, 1-5, 745-749).

Baptême et eucharistie appartiennent à un même cycle de l'initiation chrétienne. L'eucharistie se réfère à un ordre reçu du Christ (1^e^ *Apologie* 66, 3, 429a), transmis par les apôtres, accueilli par les chrétiens, lorsqu'ils accomplissent ce rite (*Dialogue* 70, 4; 117, 1). Cette tradition est entérinée par les *Mémoires* (*Évangiles*) des Apôtres. Et Justin se reporte à la dernière cène, en citant les paroles de l'institution (1^e^ *Apologie* 66, 3).

Il affirme que dans l'eucharistie « les chrétiens commémorent la passion que souffrit pour eux le Fils de

Dieu » (*Dialogue* 117, 3, 745c; cf 70, 4, 641a). S'il ne rapproche pas l'eucharistie de l'Agneau pascal, il cite d'autres figures de l'ancien Testament dont seuls les chrétiens, dans l'eucharistie qui accomplit la prophétie de Malachie, sont les légitimes héritiers (117, 1, 745b; 40, 1, 561-564; 41, 2-3, 564cd). Par son sacrifice, le Christ, « grand prêtre crucifié », fonde, dans la réconciliation, « la race archiprêtresse de Dieu » (116, 744-745).

La célébration s'ouvre par la lecture des deux Testaments (apôtres et prophètes). L'homélie, faite par le président, est suivie d'une prière litanique, qui est une prière commune aux dimensions du monde. Ici s'achève l'office synagogal. Puis, le baiser de paix scelle la fraternité. L'offrande de dons au bénéfice de la communauté intègre le souci social à la célébration eucharistique (1e *Apologie* 13, 1, 345b; 67, 6, 432a; voir aussi Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Upsala, 1951, p. 42-43). Le pain et le vin sont apportés. Le président prononce une prière eucharistique et consécratoire, dans laquelle il célèbre le Père de l'univers (cf Clément de Rome, *Ad Corinthios* 20, PG 1, 253) et rend grâces pour les bienfaits reçus; le plus grand c'est le Christ; le président rapporte alors, vraisemblablement, les paroles de l'institution que Justin cite de mémoire, comme dans une prière improvisée. Cette prière, qui semble avoir déjà une ordonnance trinitaire (1e *Apologie* 65, 3, PG 6, 428a), fait du pain et de la coupe « la chair et le sang du Christ incarné » (66, 2, 429a). Le terme d'*anamnesis* revient deux fois dans une acception technique de représentation (*Dialogue* 41, 1, et 70, 4, 564b et 641a).

De cette célébration Justin dégage une doctrine dont plusieurs éléments ont trait à la vie chrétienne. L'eucharistie suppose une communauté rassemblée, hiérarchisée, unie dans une seule oblation. L'*Amen* scelle l'unité. Le pain eucharistié est porté aux absents par les diacres, en signe de communion. Ainsi s'accomplit la prophétie de Malachie, citée ici comme dans la *Didachè*. Les frères doivent exprimer leur unité par le baiser de paix et la prouver par l'offrande de dons.

La description de Justin affirme plus explicitement que la *Didachè* la liaison entre la création et la rédemption. Le Père de l'univers est le Père du Fils de Dieu, le Logos incarné (*Dialogue* 117, 5, 749a). Nous trouvons, ébauchée, une théologie où le huitième jour, commémorant la résurrection, coïncide avec le premier jour de la semaine juive, qui est l'anniversaire de la création. La résurrection, célébrée par l'eucharistie dominicale, apparaît comme l'achèvement de la création. Ce que les mosaïques byzantines représentent en montrant le Ressuscité des enfers tirant Adam et Ève dans un ressaisissement universel (41, 4, 564-565).

La célébration eucharistique, selon Justin, doit être soutenue et prolongée par « une vie selon les préceptes du Christ » (1e *Apologie* 65, 428a). Si l'attente eschatologique est moins affirmée, la conduite morale est nettement exposée au néophyte : connaissance de la vérité, pratique de la vertu, fidélité aux commandements, « afin de recevoir le salut éternel » (*ibidem*; cf 13, 345).

3) **La Tradition apostolique** représente une dernière étape avant la ramification des liturgies. Elle nous fournit le seul texte liturgique connu (1e moitié du 3e siècle) antérieur au concile de Nicée. A une époque où l'improvisation conserve encore toute sa liberté, la rédaction d'Hippolyte offre une espèce de canevas, où transparaissent les idées familières de l'auteur (*Verbum inseparabile... extendit manus*).

Jungmann croit pouvoir expliquer l'absence de l'énumération des *mirabilia* de Dieu et du *Sanctus* par l'existence d'un autre office, modelé sur celui de la synagogue, avec lequel Hippolyte éviterait toute coïncidence (J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, *op. cit.*, t. 1, p. 41). Telle quelle, l'anaphore d'Hippolyte, malgré sa structure christologique (la création est attribuée au Verbe de Dieu), rejoint presque point par point l'enseignement de Justin (G. Dix, *The shape of the liturgy*, Westminster, 6e éd., 1954, p. 158-160) : récit de l'institution, eucharistie-anamnèse, actualisation de la mort et de la résurrection. La structure trinitaire (que lui donne peut-être Hippolyte) attribue au Père l'envoi du Fils, au Fils le salut, à l'Esprit le rassemblement de l'Église (l'épiclèse apparaît à G. Dix comme une insertion du 4e siècle, ce que conteste B. Botte). Les prières de communion (*Tradition* 7, dont l'authenticité est contestée) soulignent l'ambivalence de la réception, qui dépend des dispositions.

La *Tradition apostolique* fournit de plus une confirmation et une précision. Des dons étaient offerts, huile, fromage, olives. Aux néophytes on offrait spécialement du lait et du miel, symboles de la terre de la Promesse dans laquelle ils pénétraient par l'eucharistie (*Tradition* 23). Le symbolisme du lait et du miel exprime la douceur du Christ et la « suavité de sa parole » succédant à l'amertume, ce qui nous ramène au thème de l'Exode, la sortie de l'Égypte étant comme le retour au paradis. On y ajoutait une offrande d'eau, signe de purification intérieure. Les néophytes recevaient ces dons entre « le pain céleste dans le Christ Jésus » et le vin sacré, « le sang versé pour tous ceux qui ont foi en lui » (23, 1).

En recevant l'eucharistie, le communiant répondait *Amen* pour exprimer son acquiescement au mystère. Il retournait ensuite à sa vie quotidienne, dans la pratique des bonnes œuvres, présentée comme un service de Dieu (23, 12). Cf Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, trad. B. Botte, coll. Sources chrétiennes 11, Paris, 1946.

2° **Enseignement des pasteurs.** — Il faut situer la doctrine eucharistique des évêques et des docteurs, nécessairement fragmentaire, dans le contexte de la liturgie qu'elle explique et prolonge.

Dès la fin du premier siècle, *Clément de Rome* († vers 101) nous donne une idée de la prière litanique. La liturgie est un acte hiérarchique (*Ad Corinthios* 40-42, PG 1, 288-294). Clément souligne sa continuité avec les sacrifices de l'ancien Testament, en conformité avec la tradition apostolique. Il rappelle les prescriptions concernant le temps et le lieu, les conditions imposées aux ministres de l'autel, les fruits de la communion qui rend « heureux, agréable à Dieu » (40, 289a). Cf DS, t. 1, col. 790-796; t. 2, col. 962.

Au début du second siècle, saint *Ignace d'Antioche* († vers 110) donne sans doute l'enseignement eucharistique le plus riche, inspiré par la pensée johannique. Celle-ci occupe une place centrale en presque toutes les lettres d'Ignace, et il en développe l'aspect spirituel (*Aux Éphésiens* 5, 2; 13, 1; 20, 2; *Aux Magnésiens* 7, 1-2; 9, 1; *Aux Romains* 7, 3; *Aux Philadelphiens* 4; *Aux Smyrniotes* 7, 1; 8, 1-2).

Cet enseignement est essentiellement christologique : le Christ est au cœur de sa pensée et de sa vie. Ignace affirme l'unité de la *sarx* et du *pneuma*, dans le réalisme de la naissance virginale, dans la passion, la mort et la résurrection. Chair et sang du Christ (*Aux Romains* 7, 3; *Aux Smyrniotes* 7, 1), l'eucharistie est le mystère du Christ : la foi en la réalité de sa chair eucharistique est la même que la foi en sa chair sacrifiée.

L'eucharistie rassemble les croyants autour de l'unique

autel et de l'unique évêque, symboles visibles de l'unité du Christ et de l'Église. Ignace en tire une leçon d'unité pour la communauté, dans une même foi, un même esprit, visible et spirituel, comme le Christ et l'eucharistie. L'unité s'alimente et se résume dans la foi et la charité qui définissent l'eucharistie, au point que *agapè* paraît en être le synonyme (*Aux Smyrniotes* 8, 1-2). Il en conclut le devoir de venir en aide à la communauté (6, 2).

La célébration eucharistique a lieu le dimanche, jour de la résurrection (*Aux Magnésiens* 9, 1). L'eucharistie, faisant participer à la résurrection du Christ, nous accorde l'immortalité (*Aux Smyrniotes* 7, 1; *Aux Éphésiens* 20, 2). Les fidèles y puisent aussi la victoire sur le démon, la confirmation de la foi, l'espérance, la charité, la joie (*Aux Magnésiens* 7, 1).

L'eucharistie, aliment de la vie chrétienne, soutient plus particulièrement le martyr, qui est l'imitation la plus parfaite du Christ et la reproduction de sa mort. Le martyre est une eucharistie : il réalise l'unité définitive avec le Christ, commencée dans la communion.

Le parallélisme entre eucharistie et martyre se retrouve dans les *Passions*. Celle de Polycarpe commence par une prière litanique pour l'Église universelle. Sur le bûcher, Polycarpe prononce une prière à structure liturgique qui rapproche l'offrande du martyre de celle de l'autel, l'une achevant l'autre. Nous sommes en présence de la passion du Christ. Ignace et Polycarpe se font d'ailleurs écho : « Je suis le froment de Dieu; que je sois moulu par la dent des fauves pour devenir le pain pur du Christ » (*Aux Romains* 4, 1). — « Je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, digne d'être compté au nombre de tes martyrs et de participer au calice de ton Christ pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité du Saint-Esprit » (*Martyre de Polycarpe* 14, 2).

Le martyre introduit profondément dans le mystère du corps brisé, du sang répandu et dans l'espérance de la résurrection (voir A. Hamman, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, NRT, t. 75, 1953, p. 742-745). Cf P.-Th. Camelot, *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, coll. Sources chrétiennes, 2e éd., Paris, 1951.

Irénée de Lyon († vers 200-202) est témoin de la tradition, et en même temps un théologien vigoureux, soucieux d'affirmer la foi en face du dualisme gnostique et de l'idéalisme docète : le sacrifice eucharistique a rendu caducs les sacrifices juifs, depuis que le Christ a institué l'oblation de la nouvelle alliance. En réponse aux marcionites et aux valentiniens, il situe l'eucharistie au cœur de sa vision du monde et de l'histoire (*Adversus haereses* IV, 17-18, PG 7, 1019-1029). Comme le Christ a assumé la nature humaine dans son intégrité et sa totalité, — prémices pour toute la race —, ainsi l'offrande du pain et du vin sont les éléments du sacrifice de la nouvelle alliance, par lesquels l'Église offre à Dieu la nouvelle oblation, dans le monde entier. L'eucharistie constitue, en effet, les prémices de la création, parce que le pain et le vin sont des éléments du monde créé. Le Christ, premier-né dans l'ordre de la création, est aussi le premier-né d'entre les morts, et donc les prémices de l'alliance nouvelle. Celle-ci symbolise ainsi, par le pain et le vin consacrés, les prémices de la terre nouvelle où s'établit le royaume futur.

Nous retrouvons ici, mais élaborée, la conception, rencontrée dans la liturgie primitive, de la correspondance entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption, avec la progression de l'un à l'autre, qu'exprime l'unité du Christ dans la dualité de nature. Le Christ est la clef de voûte de toute l'économie divine. Le Verbe, Fils du Créateur, donne à la terre d'abord la tige, puis l'épi, puis le froment; par sa chair, il donne à l'homme l'incorruptibilité, comme le blé jeté en terre lève en vie nouvelle (18, 4, 1027b).

L'oblation ecclésiale des prémices de la terre manifeste d'abord que l'homme reconnaît le Dieu vivant comme le Seigneur et l'auteur de ce monde créé, qui nourrit le corps par le pain. « Nous nous montrons pleins d'actions de grâces, envers notre Créateur » (*ibidem*, 1026c), qui est en même temps l'auteur de l'économie du salut réalisé par le Verbe incarné, déjà « sa main » dans la création.

Le pain, créature de Dieu, constitue la nouvelle offrande d' « aliments donnés par Dieu » et qui lui font retour. L'action de grâces du Christ a consacré le pain et le vin en son corps et en son sang; par cette action de grâces consécratoire, l'Église offre les prémices de la nouvelle alliance, qui achève et récapitule tous les sacrifices du passé. Qu'est-ce à dire? L'Homme-Dieu récapitule la longue chaîne des êtres. Il est le centre et la source de l'humanité, à qui il donne la vie nouvelle, en la nourrissant de son corps et de son sang. Il récapitule la création, figurée par les éléments du pain et du vin, ce qui permet de discerner la dimension cosmique de son œuvre. Il récapitule, enfin, « dans les prémices de sa résurrection », la récolte, l'engrangement promis par la main des anges, dans toute la durée de l'histoire. L'eucharistie est cet engrangement anticipé, ce qui lui communique son dynamisme intérieur, son mouvement vers l'achèvement; elle est le sacrement de l'incorporation au Christ et à la conformation au Fils de Dieu. L'Esprit ramène de la sorte à l'unité la dispersion et offre à Dieu les prémices des nations en rendant possible à tous la communion avec Dieu.

Chemin faisant, Irénée affirme : Nous offrons les prémices afin de porter à notre tour les fruits de la charité, sur lesquels nous serons jugés. « Ne pas venir au secours des besoins d'autrui, c'est renier l'agapè du Seigneur » (éd. W. W. Harvey, t. 2, Cambridge, 1857, p. 477). La valeur du sacrifice intérieur est dans l'offrande joyeuse de l'homme libre. Le service de Dieu glorifie le Seigneur et, en même temps, honore l'homme : *Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* (*Adversus haereses* IV, 20, 7; PG 7, 1037b; éd. Harvey, IV, 34, 7, t. 2, p. 219).

Saint *Cyprien* † 258, dans sa lettre 63 à Caecilius, écrit un véritable traité de l'eucharistie. Il réagit contre l'abus des aquariens qui utilisent à la messe l'eau sans vin. Il rattache le sacrifice eucharistique, qui est la passion et la résurrection du Christ, à l'institution de la cène. Parmi les figures de l'ancien Testament il cite Melchisédech, qui se retrouvera dans le canon romain.

Outre l'ivresse spirituelle et la joie (J. Ziegler, *Dulcedo Dei*, Munster, 1937), Cyprien, comme Ignace d'Antioche, dégage de l'eucharistie la leçon d'unité. Celle-ci provient de notre inclusion mystique dans le Christ : « Le Christ nous portait tous en lui » (*Ep.* 63, 13, PL 4, 383b). Cette formule, qui explicitait la doctrine des deux Adams, fera fortune : nous sommes dans le Christ et le Christ est en nous.

Cyprien interprète le symbolisme du pain, non plus, comme saint Paul, de l'unique pain rompu pour tous, mais à la suite de la *Didachè*, des nombreux grains réunis, qui forment le corps du Christ et le peuple chrétien. Cette interprétation se retrouvera dans la littérature latine jusqu'au moyen âge. L'évêque de Carthage y ajoute le symbolisme de l'eau, mêlée au vin de façon

indissoluble, et qui représente les fidèles. L'eucharistie n'est ni le Christ sans nous, ni nous sans le Christ, mais « les deux réunis », formant « un seul corps » (63, 13, 384). L'eucharistie non seulement fait l'Église, mais elle est l'Église. Ce mystère d'unité exige une charité concrète. Cyprien tance une noble matrone qui vient à la messe sans offrande. Elle appauvrit le sacrifice de la part qui revient aux pauvres (*De opere et eleemosinis* 15, PL 4, 612-613). Cf DS, t. 2, col. 2661-2669.

3° **Voix du peuple chrétien.** — Liturgie et prédication ne sont pas les seuls témoins de la tradition, il importe d'y joindre le témoignage des fidèles. Les rares vestiges conservés de leur foi sont d'autant plus précieux.

Les inscriptions et les épitaphes portent de nombreuses allusions liturgiques. Elles sont inspirées par les confessions de foi, le trisagion de la messe, les doxologies. L'épitaphe de Léontios (vg dans A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952, p. 139-140, voir aussi les suivantes), par exemple, manifeste l'influence des textes liturgiques. Deux autres inscriptions sont d'inspiration nettement eucharistique, celles de Pectorius d'Autun et d'Abercius d'Hiérapolis (2e-3e siècle). Si le second est évêque, le premier est un simple fidèle. L'une et l'autre apportent un témoignage de vie au dogme de l'eucharistie. L'inscription de Pectorius à la mémoire de sa mère défunte situe la mort par rapport au mystère eucharistique. Les défunts reposent « dans la paix de l'Ichtys ». La vie immortelle puisée dans l'eucharistie prend dans la mort sa pleine signification de mystère d'espérance.

Les actes des martyrs accentuent ce caractère d'éternité. Depuis le récit de la mort d'Étienne, l'Église se plaît à situer les *Passions* dans le contexte de la mort du Christ. Le martyr imite la passion du Seigneur, ritualisée par l'eucharistie.

Cette conception, rencontrée déjà chez Ignace d'Antioche et dans le martyre de Polycarpe, se retrouve dans le récit de la persécution de Lyon. Sanctus « persévérait à confesser sa foi... Le Christ souffrait en lui et le glorifiait grandement ». Blandine « était heureuse et enthousiaste de son prochain départ, plus semblable à une invitée qui se rend à un repas de noces qu'à une victime jetée aux fauves » (trad. A. Hamman, *La geste du sang*, Paris, 1953, p. 50-57).

La passion des martyrs perses explicite ce rapprochement. Gustazad a été exécuté le jeudi saint. L'évêque Siméon qui mourra le jour de Pâques commente : « Venez et célébrons sa mémoire dans la joie, unissons sa pâque à celle du Christ Jésus; participons dans la joie au corps et au sang de l'agneau de vie, qui ôte le péché du monde. Il nous a communiqué dans ses mystères le mystère de son oblation » (*Patrologie syriaque*, t. 2, Paris, 1907, col. 905-906).

Existence chrétienne, mort, martyre, sont autant d'étapes, où l'eucharistie, reçue dans le mystère, soutient le chrétien.

2. ORGANISATION DES LITURGIES ET ENSEIGNEMENT DES CATÉCHÈSES. — Il ne peut être question d'analyser toutes les liturgies à une époque où elles se ramifient, ni de passer en revue les témoins de la tradition, qui se multiplient à l'âge d'or de la patristique. Il suffira d'en dégager l'enseignement spirituel.

1° **Organisation de la liturgie.** — Si nous comparons la liturgie du 3e siècle avec celles qui apparaissent aux 4e et 5e siècles, nous enregistrons, à partir d'éléments essentiels communs, une transformation et un enrichissement. Les textes de l'Occident n'apparaissent qu'avec le *De sacramentis* d'Ambroise. En Orient, au contraire, nous assistons à une floraison extrêmement variée.

L'utilisation théologique des textes est d'un maniement délicat, car si la part laissée à l'improvisation reste grande, il faut se garder de conclure à partir de textes influencés sans cesse par les controverses et les définitions.

Les anaphores, sous des formes diverses, expriment une doctrine identique. L'Orient, plus analytique et plus historique, développe l'économie chrétienne, de la création à la restauration. L'Occident, plus synthétique, se concentre sur le mystère du Christ, comme on le voit déjà dans la *Tradition apostolique*. Le mystère eucharistique achève l'œuvre du salut; par ce mystère, le Christ, « livré à une souffrance librement acceptée », est venu « détruire la mort, fouler aux pieds l'enfer, illuminer les justes, établir le testament et manifester sa résurrection » *(Tradition apostolique 4)*.

1) **L'action purificatrice et sanctificatrice** de l'eucharistie est accomplie par l'Esprit sanctificateur.

A lui est attribuée la transformation des oblats au Corps et au Sang du Christ; il « rassemble dans l'unité tous ceux qui communient » (*Tradition apostolique* 4); il apporte aux communiants « la purification de l'âme, la rémission des péchés, la plénitude du royaume, l'assurance et non le jugement et la condamnation » (*Liturgie de saint Jean Chrysostome*, dans A. Hamman, *Prières..*, p. 332), la plénitude de la foi, le maintien de la piété, l'établissement dans la vérité (*Constitutions apostoliques*, *ibidem*, p. 171). « Ainsi c'est le même et unique Esprit qui, dans la Pâque eucharistique, anime réellement tout le corps du Christ, établissant entre la Tête et les membres, comme entre les membres les uns avec les autres, une unité vivante » (H.-M. Féret, *La messe, rassemblement de la communauté*, dans *La messe et sa catéchèse*, Paris, 1947, p. 281). Cf F. Vandenbroucke, art. Esprit Saint *et liturgie*, DS, t. 4, col. 1283-1296.

L'accent est placé, au long du déroulement de la liturgie, sur l'action purificatrice de l'eucharistie. La cène chrétienne est le sacrement de la rédemption, elle proclame le salut accompli par le Christ à un monde indifférent, neutre ou hostile. Le fidèle doit sans cesse se soustraire à la contagion du monde et demander la guérison. L'eucharistie vient guérir. La liturgie demande cette grâce de guérison.

2) La fréquentation des « divins mystères » **découvre au chrétien son état de pécheur.** La prise de conscience du péché est le fruit d'un mûrissement spirituel. L'esprit de la liturgie révèle à l'homme son incapacité d'accéder à Dieu, l'entière gratuité du don qu'il reçoit. Le sacrement de la rédemption libère progressivement le chrétien de toute contrainte, de tout asservissement, de toute complaisance, en le faisant passer par la mort crucifiante à la vie ressuscitée.

Pour cette raison, le souci du pardon et de la rémission des péchés est constant dans toutes les liturgies. « Épargne-nous, Seigneur Dieu, ou plutôt selon ta grande miséricorde : nous t'offrons, Seigneur, ce redoutable sacrifice non-sanglant; nous te prions, ne nous traite pas selon nos péchés... Ne rejette pas, ô Dieu de bonté, ton peuple, à cause de moi ou de mes péchés » (*Liturgie de saint Jacques*, dans A. Hamman, *Prières..*, p. 319).

La liturgie syrienne fonde le pardon sur l'action rédemptrice du Christ dont l'eucharistie prolonge et ritualise les fruits : « Un seul être fut trouvé sans péché sur la terre, ton Fils unique, notre Seigneur Jésus-Christ, le grand purificateur de notre race, par lui nous espérons trouver la miséricorde et la rémission des péchés pour nous et pour eux. *Le peuple* : Pardonne, efface nos péchés » (*ibidem*, p. 339-340).

3) Les liturgies insistent sur l'**unité fraternelle.** Les prières qui accompagnent le baiser de paix, la fraction du pain, rendent plus parlante la leçon d'unité, de paix, de fraternité, qui sont les fruits de l'eucharistie.

L'unité est inscrite dans le symbolisme sacramentel. L'*Eucologe* de Sérapion l'affirme en reprenant le thème de la *Didachè* : « Comme ce pain, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un, rassemble ainsi ta sainte Église, de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison, et fais d'elle l'Église une, vivante, catholique » (p. 189). Les *Constitutions apostoliques* fondent cette unité par une affirmation paulinienne : « Un seul Saint, un seul Seigneur, un seul Jésus-Christ, pour la gloire de Dieu, le Père, béni dans les siècles » (*ibidem*, p. 171).

Le membre comme la communauté est attiré par l'eucharistie dans un immense mouvement, qui rassemble le peuple de Dieu et entraîne par la force victorieuse du Ressuscité, sous l'action de l'Esprit. Par leur structure, en insérant chaque célébration dans l'histoire du salut et du peuple de Dieu, les liturgies accentuent cet élément dynamique du sacrement. Chaque communion fait participer l'assemblée au mystère du Ressuscité et lui fait réaliser, dans sa propre vie et son corps, la passion du Christ. Cet immense chemin de croix mène le peuple de Dieu à la résurrection promise.

Tous ces fruits eucharistiques ont une saveur eschatologique. Dans la mesure où les chrétiens entrent dans l'action eucharistique, ils ressentent la tension des mystères vers leur consommation, dans « la grande espérance de la résurrection et la vie nouvelle dans le royaume » (*Eucologe* de Sérapion 13).

2° **Enseignement des catéchèses.** — 1) **La catéchèse mystagogique** se situe dans la nuit pascale; elle fait revivre liturgiquement et spirituellement le mystère du Christ mort et ressuscité. Baptême et eucharistie initient progressivement les catéchumènes. La catéchèse s'efforce de donner l'intelligence de ce mystère par l'enseignement de l'Écriture et par l'explication des rites sacramentels. Cette double analyse permet de dégager la théologie eucharistique des Pères.

a) La *partie scripturaire* commente les textes du nouveau Testament, en commençant par le récit de l'institution et le discours sur le pain de vie. Comme pour le baptême, la catéchèse eucharistique recourt à la typologie des textes de l'ancien Testament. Cette typologie s'enracine dans les écrits néotestamentaires. Elle est traditionnelle dans l'Église dès le 2e siècle (J. Daniélou, *La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église*, dans *La messe et sa catéchèse*, p. 33-72).

L'Hexateuque fournit les principaux types. Les premières et principales figures sont Melchisédech (*Gen.* 14, 18) et la manne (*Ex.* 16). Nous trouvons Melchisédech déjà chez saint Cyprien (*Ep.* 63, 4, PL 4, 375-376), puis chez d'autres latins (Ambroise, *De mysteriis* 8, 45, PL 16, 404a; Augustin, *De civitate Dei* XVI, 22, PL 41, 500; etc). Son offrande préfigure celle du Christ. Le texte du psaume 110 et de l'épître aux Hébreux (5, 6) ont permis de développer la figure sacerdotale du Christ, « constitué prêtre par Dieu pour toutes les nations ». La manne se trouvait chez saint Jean (6, 31-34) pour affirmer la supériorité des sacrements de la nouvelle alliance. L'allusion est fréquente en Orient et en Occident.

Hilaire, *Tractatus mysteriorum* 40, éd. J.-P. Brisson, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1947, p. 136-139. — Ambroise, *De mysteriis* 8, 47-48, PL 16, 404-405; *De sacramentis* IV, 3, 8, 438a; IV, 5, 24, 444b. — Grégoire de Nysse, *De vita Moysis* II, 136-140, PG 44, 368. — Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Nestorium* IV, 5, PG 76, 196-197.

Ambroise rapproche de la manne l'épisode où Moïse fait jaillir l'eau du rocher (*De mysteriis* 8, 48, PL 16, 405a). Cyprien, dans la controverse avec les aquariens, explique le baptême (*Ep.* 63, 8, PL 4, 379-380). Méthode d'Olympe, comme Ambroise, groupe trois figures : le côté d'Adam, la pierre du désert, la blessure du Christ en croix (*Banquet des dix vierges* 3, 8, PG 18, 73ad; cf Hilaire, *Tractatus mysteriorum* 3, éd. citée, p. 76-81).

Une autre figure, fréquente également chez les Pères (vg Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique* 4, 6, PG 33, 110a), est celle des pains de proposition (*Ex.* 25-30) : la loi ancienne ordonnait qu'on offrît des pains, symbole du corps et du sang du Christ, et qu'on immolât un agneau, symbole de l'Agneau parfait.

A ce fond commun, on peut ajouter la bénédiction de Juda (Cyprien, *Ep.* 63, 6, PL 4, 378b) : « Il lavera son manteau dans le vin » (*Gen.* 49, 11). Justin (*Dialogue avec Tryphon* 52, 2, PG 6, 589c) et Irénée (*Démonstration de la prédication évangélique* 57, trad. L.-M. Froidevaux, coll. Sources chrétiennes 62, Paris, 1959, p. 120-122) l'appliquent à la passion. Cyprien rapproche (*Ep.* 63, 3, PL 4, 375b) l'ivresse de Noé de l'eucharistie; il y découvre la suavité du Seigneur, thème fort exploité chez les Pères. L'agneau pascal n'est pas une figure traditionnelle de l'eucharistie, mais de la passion. Nous en trouvons néanmoins un exemple chez Cyprien (*Ep.* 63, 16, PL 4, 387a). Voir aussi Commodien, *Carmen apologeticum* (p. 137), PL *Suppl.* 1, 84, et surtout Grégoire d'Elvire, *Tractatus de libris Scripturarum* 9, PL *Suppl.* 1, 411.

Il faudrait aussi mentionner les psaumes que la liturgie associe à la célébration eucharistique.

Ps. 103, 15 (Ambroise, *De mysteriis* 9, 58, PL 16, 409a; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique* 4, 9, PG 33, 1104c); *ps.* 42, 4, qui semble accompagner les néophytes du baptistère à l'autel (Ambroise, *De mysteriis* 8, 43, 403b); *ps.* 49, 14, et 5, 2, associés par Eusèbe (*Démonstration évangélique* 1, 10, PG 22, 92c); *ps.* 33, 9, qui semble accompagner la communion du peuple (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique* 5, 20, PG 33, 1124b). Le *ps.* 22 appartient à la procession des néophytes le samedi saint; il est à lui seul une catéchèse de l'eucharistie et, à ce titre, sans cesse commenté (Ambroise, *De mysteriis* 8, 43, PL 16, 403b; *De sacramentis* V, 3, 448-449; Eusèbe, *Démonstration évangélique* 1, 10, PG 22, 89d; Grégoire de Nysse, *Sermon pour l'Ascension*, PG 46, 692ab). *Ps.* 22, 9, en même temps que *Prov.* 9, 1-5, permettent aux Pères d'établir un parallèle entre union sacramentelle et union mystique, entre sacrement et perfection. Ce thème sera développé par les commentaires du Cantique des cantiques (Ambroise, *De mysteriis* 9, 55-58, PL 16, 407-409; *De sacramentis* V, 2, 447-448).

Les Pères ont appliqué l'image de l'union conjugale ou du mariage tantôt à l'union du Verbe et de la nature humaine, tantôt à celle du Christ et de l'Église (vg Grégoire d'Elvire, *Tractatus de epithalamio*, PL *Suppl.* 1). Du plan collectif, l'image passa au plan individuel, pour signifier l'union du Christ avec l'âme (avec préférence accordée aux vierges, vg *Actes de Thomas*, Méthode d'Olympe). Le Cantique des cantiques apparaît chez Origène et Grégoire de Nysse comme l'allégorie de l'union du Christ avec l'Église ou avec l'âme. Or, l'eucharistie, achevant le cycle des sacrements d'initiation, est comme le sacrement de la consommation, de la *téléiôsis*. Les paraboles du banquet de noces et le réalisme du corps favorisent le passage du plan conjugal au plan sacramentel. Dans la théologie orientale, en particulier, l'eucharistie est le sacrement et

le principe de l'union mystique et de la vie unitive. L'ivresse spirituelle du vin eucharistique produit la joie et l'extase, qui anticipent la béatitude de l'éternité. Voir le chapitre suivant, col. 1586-1621.

Origène, *In cantica canticorum* III, 2, 4, PG 13, 154-155; éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 184-186; où il associe au Cantique l'invitation de la Sagesse, *Prov.* 9, 5, et le repas du pasteur, *Ps.* 22. — Ambroise, *De sacramentis* V, 3, PL 16, 449ab; cf V, 2, 447-448. — Grégoire de Nysse, *Commentaire sur le Cantique* 10, PG 44, 989. — Voir aussi M. Lot-Borodine, *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 25, 1936, surtout p. 326 svv. — H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929.

b) Les *rites*, à leur tour, permettent de découvrir les richesses de l'eucharistie et font l'objet principal de la catéchèse mystagogique chez Cyrille de Jérusalem ou Théodore de Mopsueste et, plus tard, dans l'*Explication de la sainte liturgie* de Nicolas Cabasilas.

La messe des fidèles commence par la préparation des oblats, le lavement des mains et le baiser de paix. Ces deux derniers rites signifient la purification et l'union, nécessaires pour offrir le sacrifice (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystagogique* 5, 3, PG 33, 1112ab; Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* 15, 40-41, trad. R. Tonneau et R. Devreesse, coll. Studi e Testi 145, Cité du Vatican, 1949, p. 523-525). Commence ensuite la grande anaphore qui consacre les oblats. Le célébrant, qui parle toujours au pluriel, est « la langue commune de l'Église », quand « il offre l'oblation et immole le sacrifice de la communauté » (Théodore, *ibidem*, 16, 5, p. 541). La prière consécratoire est louange et adoration de Dieu, dont le trisagion exprime le mystère trinitaire (16, 5-6, p. 541-545). Cette contemplation dispose à considérer la grandeur du don divin avec révérence et crainte. Cette considération, qui revient souvent chez Théodore et le pseudo-Denys, crée l'atmosphère sacrale propre à la célébration des mystères.

Le pontife poursuit en développant l'économie réalisée par le Christ. Puis il invoque l'Esprit Saint sur les dons et sur les fidèles, « afin que, comme par la nouvelle naissance ils ont été parfaits en un seul corps, ils soient maintenant aussi affermis comme en un seul corps par la communion au corps de Notre-Seigneur et que, dans la concorde, la paix et l'application au bien, ils en viennent à ne faire qu'un » (Théodore, *ibidem*, 16, 13, p. 555).

Suivent la fraction du pain et le *Pater*, lequel, récité par l'assemblée, suscite les dispositions de pardon et d'unité pour « recevoir la communion des saints mystères » (*Liturgie nestorienne*, dans F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, p. 294-295). Le pseudo-Denys commente : « Si nous désirons participer à sa communion, il faut que nous fixions notre regard sur la vie divine du Dieu incarné, que nous prenions comme modèle sa sainte impeccabilité, de façon à tendre vers la pureté parfaite d'une durable déification » (*De la hiérarchie ecclésiastique* III, 12, PG 3, 444b; trad. M. de Gandillac, Paris, 1943, p. 279).

Le prêtre dit *Sancta sanctis*, et le peuple répond : « Un seul est saint, un seul est le Seigneur, Jésus-Christ ». Cyrille de Jérusalem ajoute : « Nous aussi nous sommes saints, non par nature, mais par participation, par l'ascèse et la prière » (*Catéchèse mystagogique* 5, 19, PG 33, 1124b). Cyrille et beaucoup d'autres Pères attestent la coutume de la *signatio* avec le pain et le vin consacrés (cf F. J. Dölger, *Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, Munster, 1932, p. 231-244).

Théodore de Mopsueste commente longuement le sens de la communion (*Homélies catéchétiques* 16, 30-44, *loco cit.*, p. 581-605). Il en déduit le sens de l'unité et développe les conditions requises pour participer à la liturgie : soumission à Dieu, éloignement du mal, miséricorde au prochain, souci des choses célestes (cf O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 6, 1926, p. 113-204).

2) **Lignes essentielles de l'enseignement patristique.** — a) Les catéchèses eucharistiques affirment d'abord que par l'anaphore consécratoire le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ.

« Accedit sanctificatio, et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi » (Augustin, *Sermo* [Guerfelbytanus] 7, 1, éd. G. Morin, dans *Miscellanea agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 462, et PL *Suppl.* 2). Jean Chrysostome établit l'équation entre corps eucharistique du Christ et corps historique (*Commentaire sur S. Jean* 46, 3, PG 59, 261bc; *Sur S. Matthieu* 82, 4, PG 58, 743bc; cf Ambroise, *De mysteriis* 9, 53, PL 16, 407a). Ambroise enseigne que la parole du Christ opère la consécration (*De sacramentis* IV, 4, 14-15, 440a; voir aussi Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* 37, PG 45, col. 96-97).

Nous sommes au cœur du mystère. Le Christ Logos est la parole créatrice de Dieu. Incarnée, cette Parole opère la création nouvelle, proclamée par l'Église, réalisée par l'eucharistie, qui divinise les fidèles. L'Église s'efface et laisse à la Parole le soin d'opérer le miracle consécratoire. Mais jamais les liturgies orientales n'ont détaché la Parole du Christ de l'action de grâces anaphorique avec laquelle elle forme un tout (voir L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, p. 175-176).

Le pain et le vin eucharistiés conservent leur apparence. Les Pères les désignent avec les expressions qu'ils trouvent dans les liturgies (*Typos*, *antitypos*, *species*, *similitudo*). Loin de minimiser le réalisme eucharistique, ces expressions le supposent. Tertullien fait la réflexion pertinente : « Il n'y aurait pas de figure, s'il n'y avait pas de corps réel. Une chose sans substance ne peut avoir de figure » (*Adversus Marcionem* 4, 40, PL 2, 460-461).

Ce n'est pas seulement le corps et le sang du Christ, mais son sacrifice, ritualisé à la cène, qui est présent dans l'eucharistie.

« Chaque fois qu'est offert le sacrifice du Christ, la mort du Seigneur, sa résurrection, son ascension et la rémission des péchés sont signifiées » (Ambroise, *De sacramentis* V, 4, 25, PL 16, 452c; Augustin, *De diversis quaestionibus* 61, PL 40, col. 49). Ambroise vise ici l'anamnèse : le sacrifice de la croix n'y est pas seulement rappelé, mais rendu présent et efficient, dans sa réalité, par les signes sacramentels.

Jean Chrysostome en fait un commentaire saisissant : « Nous l'offrons, mais en faisant l'anamnèse de sa mort. Et celle-ci est unique, non multiple... Il est offert une fois, comme il est entré une fois dans le saint des saints. L'anamnèse est figure de sa mort. C'est le même sacrifice que nous offrons, non l'un aujourd'hui, l'autre demain... Un seul Christ partout, entier partout, un seul corps. Comme partout un corps.., partout un sacrifice. Notre grand prêtre a offert un sacrifice... C'est ce sacrifice que nous offrons encore maintenant... C'est le sens de l'anamnèse.., nous opérons l'anamnèse du sacrifice » (*Commentaire sur l'épître aux Hébreux* 17, 3, PG 63, 131c).

L'eucharistie est donc le *sacramentum redemptionis*, le sacrement de l'action rédemptrice du Christ, qui le mène de la mort à la gloire. Jamais les Pères n'ont

séparé mort et résurrection, par lesquelles les fidèles puisent dans l'eucharistie la rémission des péchés, la résurrection et l'immortalité (Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* 15, 6, *loco cit.*, p. 471). Ambroise affirme même que le Christ continue à offrir sa mort pour les hommes (*In ps. 39 enarratio* 8, PL 14, 1060d).

Augustin va plus loin. Le symbolisme de la messe n'exprime pas seulement l'offrande du calvaire, celle de la Tête, mais encore celle de l'Église et du corps mystique. Sur l'autel, c'est le corps mystique tout entier, Chef et membres, qui offre et qui s'offre. La *Cité de Dieu* décrit l'unique sacrifice de la cité rachetée : « Voici le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ. C'est le mystère que l'Église célèbre dans le sacrement de l'autel, où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu » (*De civitate Dei* x, 6, PL 41, 284c).

b) L'efficacité, collective et personnelle, du mystère eucharistique a souvent été développée par les Pères. De vigoureux exposés sont consacrés à l'incorporation au Christ et à l'unité de l'Église.

Hilaire de Poitiers, le premier, développe l'union intime, réelle, qui s'établit entre le Christ et les communiants. Il la compare à celle de la nourriture assimilée, en précisant que la symbiose s'effectue entre deux vivants (cf M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Cologne, 1865, § 71; trad. A. Kerkvoorde, *Les mystères du christianisme*, Bruges-Paris, 1948, p. 487-488). « Le Christ libère l'âme de la tyrannie des vices, passe outre aux anciennes fautes et nous renouvelle dans une vie nouvelle, nous transforme en un homme nouveau, en nous constituant dans le corps de sa chair. Il est lui-même l'Église, la portant tout entière par le sacrement de son corps » (Hilaire, *Tractatus in ps. 125*, 6, PL 9, 688b).

Pour décrire cette fusion, les Pères utilisent tour à tour la comparaison du feu et du corps, de l'hôte et de la demeure, du chef et des membres, de l'époux et de l'épouse (en se référant à la naissance d'Ève de la côte d'Adam, « chair de sa chair », ou à l'idéal matrimonial, « deux en une seule chair »). Théodoret écrit : « En mangeant les membres de l'Époux et en buvant son sang nuptial, ils s'unissent à lui » (*Commentaire du Cantique* II, 3, 11, PG 81, 128a).

L'eucharistie, qui nous transforme, est le sacrement de la divinisation. Hilaire, avant le pseudo-Denys, a montré comment la communion fait pénétrer le fidèle au plus intime du mystère de Dieu.

« Le Père est dans le Christ et le Christ est en nous. Si maintenant quelqu'un veut nier que le Christ est réellement *(naturaliter)* dans le Père, qu'il nie d'abord que lui-même est d'abord réellement dans le Christ et que le Christ est réellement en lui, car ce qui nous fait un dans le Père et dans le Fils, c'est que le Père est dans le Christ et que le Christ est en nous. Comme le Christ a pris la chair de notre corps et qu'il est vraiment homme né de Marie, nous prenons, sous les saintes espèces *(sub mysterio)*, la chair de son corps, nous devenons un, le Père étant en lui et lui en nous » (*De Trinitate* 8, 13, PL 10, 246ab). Aussi Nicolas Cabasilas pourra-t-il ajouter : « Par l'eucharistie nous sommes plus fils de Dieu que de nos parents » (*De vita in Christo* 4, PG 150, 600c).

Augustin a plus particulièrement développé l'aspect social : l'eucharistie fait l'Église, elle est le sacrement du corps mystique.

« C'est votre mystère à vous qui est posé sur la table du Seigneur; c'est votre mystère que vous recevez. C'est à l'affirmation de ce que vous êtes, que vous répondez *Amen*, et votre réponse est comme votre signature » (*Sermo* 272, PL 38, 1247a). Augustin en tire une leçon concrète pour une vie de charité, d'unité, de paix, dans la fusion des cœurs (*Sermo* [Guelferbytanus] 7, *loco cit.*, p. 463). Jean Chrysostome, en un admirable exposé, montre que ce mystère d'unité doit aller de pair avec une charité vécue (*Commentaire de l'épître aux Romains* 15, 6, PG 60, 547-548).

La doctrine eucharistique des Pères est très cohérente : ils la situent dans le contexte de la foi dont elle est le sacrement vivant; la *dunamis* de l'eucharistie mène à l'union mystique et à l'accomplissement eschatologique, tout en consacrant l'existence des chrétiens.

La systématisation théologique médiévale du mystère eucharistique est longuement et parfaitement exposée dans les dictionnaires et manuels spécialisés. Nous n'avons pas à la présenter. En revanche, l'expérience de la mystique eucharistique, telle qu'elle ressort des texte de théologiens et des auteurs spirituels, notamment au moyen âge, est résumée au ch. 2 de cet article : *Mystique eucharistique*; la dévotion eucharistique, à partir de ses manifestations médiévales, et les documents du magistère qui la concernent est esquissée au ch. 3.

Complément bibliographique. — 1. **Textes.** — J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, 7 fasc., coll. Florilegium patristicum, Bonn, 1935-1937. — J. Solano, *Textos eucaristicos primitivos* (Écriture et Pères de l'Église jusqu'au 8e siècle), éd. bilingue, 2 vol., BAC, Madrid, 1952-1954. — A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952; *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Bruges-Paris, 1957.

2. **Études liturgiques.** — L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1889; 5e éd., 1925. — P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, Paris, 1919. — G. Dix, *The shape of the liturgy*, Westminster, 1945; 6e éd., 1954. — J. A. Jungmann, *Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Vienne, 1948; 3e éd., 1958; trad. française, 3 vol., coll. Théologie 19-21, Paris, 1951-1954. — A. Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e éd. revue par B. Botte, Chevetogne, 1953. — Cours et conférences des semaines liturgiques de Louvain, notamment t. 1, 2, 5, 6. — Des revues spécialisées sont à consulter : *La Maison-Dieu*, par exemple.

3. **Études patristiques.** — W. Bieder, *Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochia*, dans *Evangelische Theologie*, t. 16, 1956, p. 75-97. — M. Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910. — O. Perler, *Logos und Eucharistie nach Justinus* I *Apol. c. 66*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 18, 1940, p. 296-316. — Otilio del Niño Jesús, *Doctrina eucaristica de san Justino, filósofo y mártir*, dans *Revista española de teologia*, t. 4, 1944, p. 3-58. — A. d'Alès, *La doctrine eucharistique de saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 13, 1923, p. 24-46. — A. W. Ziegler, *Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus*, dans *Pro mundi vita. Festschrift zur eucharistischen Weltkongress*, Munich, 1960, p. 21-43.

A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905. — J. Beran, *De ordine missae secundum Tertulliani Apologeticum*, dans *Miscellanea liturgica... L. C. Mohlberg*, t. 2, Rome, p. 7-32. — E. Beck, *Die Eucharistie bei Ephräm*, dans *Oriens christianus*, t. 38, 1954, p. 41-67. — St. Lisiecki, *Quid sanctus Ambrosius de sanctissima eucharistia docuerit*, Breslau, 1910. — C. Fitzgerald, *De sacrificio coelesti secundum sanctum Ambrosium*, Mundelein, 1944. — M. S. Weglewicz, *Doctrina sancti Hieronymi de sanctissima eucharistia*, Rome, 1931. — J. Maier, *Die Eucharistielehre des drei grossen Kappadozier*, Fribourg-en-Brisgau, 1915. — A. Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae*, Fribourg-en-Brisgau, 1900.

F. J. Reino, *The eucharistic doctrine and liturgy of the mystagogical catechese of Theodore of Mopsuestia*, Washington, 1942. — K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Paderborn, 1908, et compléments dans *Theologische Quartalschrift*, t. 112, 1931, p. 490-536. — G. Lecordier, *La doctrine de l'eucharistie chez saint Augustin*, Paris, 1930. — P.-Th. Camelot, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 31, 1947, p. 394-410. — A. F. Krueger, *Synthesis of sacrifice according to saint Augustine. A study of the sacra-*

mentality of sacrifice, Mundelein, 1950. — A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910. — H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944; DS, t. 2, col. 2679-2680. — É. Boularand, *L'eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 58, 1957, p. 193-217; t. 59, 1958, p. 129-169. — J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Munster, 1933. — J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. 1 *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen grieschischen Patristik*, Fribourg-en-Brisgau, 1955. — Divers articles sur l'eucharistie chez les Pères dans A. Piolanti, *L'Eucaristia*, Rome, 1957, p. 115-171, et dans *Convivium dominicum*, Catane, 1959.

C. ESSAI DE SYNTHÈSE

Pour synthétiser les éléments qui composent la richesse de l'eucharistie, mieux vaut partir d'une découverte.

1. **Fraction du pain.** — La première communauté chrétienne a d'abord découvert dans l'eucharistie le don de Dieu fait à l'homme, Dieu étant don par définition. D'où le nom premier de *fraction du pain* : un pain rompu pour être partagé (*Actes* 2, 42). Ce signe utilisé par Jésus et légué aux siens était comme le signe de son être et de sa mission. Il était le pain dè l'homme venu du ciel. Tel est l'enseignement du discours après la multiplication des pains, le sens des paroles de Jésus lors de l'institution, la doctrine de saint Paul (1 *Cor.* 10, 17; 11, 24-34).

La fraction du pain évoque la multiplication des pains et les repas de Jésus, au cours de sa vie terrestre et après sa résurrection, où il dévoile la présence de Dieu en sa création et la signification de cette création comme don de Dieu. L'ordre de la création est lui-même la figure de l'ordre du salut, comme le développe saint Irénée : dans l'un et l'autre, le Christ est l'homme de la fraction, la « main » et le don du Père, nourriture des hommes.

L'eucharistie multiplie « sa présence substantielle à travers le temps et l'espace », mais elle est aussi le sacrement toujours agissant de son action. Elle est un repas fraternel dans lequel les hommes participent à un bien commun. Ici la réalisation dépasse infiniment la figure : le long processus de germination du froment et de la vigne aboutit par la transsubstantiation « au mystère de tout ce pain et de tout ce vin qui, à travers l'immensité de l'espace et du temps, ne subsistent plus qu'en l'existence de la sainte humanité de Jésus » (H.-M. Féret, *La messe rassemblement de la communauté*, dans *La messe et sa catéchèse*, p. 275).

Chaque fois que les chrétiens communient, ils se trouvent rattachés à cette unique existence du corps et du sang de Jésus. L'eucharistie prolonge l'action envahissante et unifiante du Christ, qui opère en lui la récapitulation de toute l'Église.

La table dressée est donc une figure de la charité fraternelle qui doit unir les chrétiens. La même nourriture distribuée à tous, signe de la bonté divine, exige l'unité et la charité des convives : « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps, nous tous qui participons à ce pain unique » (1 *Cor.* 10, 17). « Comme ce pain rompu fut d'abord disséminé sur les collines, puis, rassemblé, devint un, rassemble ainsi ton Église des extrémités de la terre dans ton royaume; car à toi sont la gloire et la puissance, par Jésus-Christ dans les siècles » (*Didachè* 9, 4). Cette unité dans la dispersion de l'espace fut symbolisée par la *fractio* et le *fermentum*, l'unité dans la succession du temps figurée par le rite des *sancta*.

Cette unité réalisée par l'unique pain doit à son tour se manifester en charité, afin que le monde découvre en ce signe la présence du Christ.

Le pain et le vin, utilisés comme figures de l'économie chrétienne, signifient l'intégration du cosmos dans l'œuvre de restauration. L'univers, solidaire de l'homme, avait perdu sa qualité de signe; le péché de l'homme l'avait rendu opaque, entraîné qu'il était par la chute. La consécration du pain et du vin signifient la consécration de toutes choses par l'humanité du Christ; elle s'étend à l'univers et fonde l'économie sacramentaire : intégration progressive de toutes choses dans l'unité du Christ. L'univers chante la gloire de Dieu!

2. **Le sacrifice du Christ.** — La fraction du pain implique déjà l'action de Jésus, qui la rend efficace. Le signe est le *sacramentum* d'un sacrifice. L'Église, dès les origines, a eu conscience d'offrir une oblation sacrificielle.

Si la démarche de Dieu dans le Christ qui rompt le pain est première, elle n'épuise pas tout le mystère. Elle permet cependant de pénétrer au cœur de la mission messianique, de découvrir le sens et la valeur de l'existence et de l'action du Christ. L'eucharistie est, selon la liturgie romaine, l'*opus redemptionis*.

L'emploi des termes sacrificiels provient, non de la référence à la croix, mais aux sacrifices de l'ancienne alliance, qui représentaient une figuration providentielle, comme l'explique l'épître de Barnabé. L'épître aux Hébreux fournit une présentation sacrificielle de la croix, par référence à la liturgie juive, dans le cadre des sacrifices d'Israël.

L'oblation de la croix se situe au cœur de l'*économie* du Christ dont parlent les Pères pour exposer le dessein de salut qui se réalise par sa médiation. Elle exprime le sens de son existence. Le Christ révèle en même temps le sens profond de la création. Ce monde dont il est solidaire, il le porte en sa chair et en son sang, il lui manifeste sa finalité qui est la gloire de Dieu. Saint Irénée a merveilleusement décrit comment le Christ était les prémices du monde, que l'Église offrait dans l'oblation du monde nouveau.

La vie comme l'enseignement de Jésus signifient, dans une démarche visible, le retour de la création au Créateur, Dieu vivant qui se révèle en son œuvre. Solidaire du monde créé, le Christ exprime par son existence les dispositions profondes de reconnaissance, de soumission et d'amour qui constituent l'essence de sa religion. De par sa nature, il est l'oint, le consacré, le saint de Dieu en qui Jean-Jacques Olier aimera découvrir « le parfait religieux du Père ». « Me voici, pour faire, ô Dieu, ta volonté » (*Hébr.* 10, 9).

En sa personne, le Christ unifie l'humanité. Il l'intègre et elle lui sert en quelque sorte de corps. Il récapitule en lui la longue histoire humaine, dont il réalise les aspirations religieuses. « Pour ce qui est du sacrifice de la nouvelle Loi, écrit Charles de Condren, qui est le sacrifice de Jésus-Christ, il faut savoir que toute sa vie, depuis le premier moment de l'Incarnation jusque dans l'éternité, est le sacrifice véritable figuré par ceux de la Loi ancienne et par tous les autres » (*L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1677,

2e p., § 15, p. 80; cf J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Paris, 1951).

Il épouse la condition pécheresse, il porte le péché et son salaire, la mort. Il expérimente le drame du péché. Cette solidarité avec la race humaine mène le Christ à la croix et à la mort, qui est, selon saint Thomas, « l'heure de la consommation du sacrifice ». La mort sur la croix est l'acte suprême, le moment privilégié de la vie du Christ, celui qui livre le sens de sa mission: l'offrande unique et définitive du Christ à son Père pour le salut du monde.

L'effusion du sang et la mort sont l'élément matériel de son amoureuse soumission à son Père et à ses frères. A la croix, les deux aspects, intérieur et extérieur, de son existence et de sa mission sont indissolublement unis.

La mort de Jésus est passage, retour à Dieu. Elle accomplit le sens premier de la mort, à une profondeur jamais atteinte, puisqu'elle donne la vie éternelle : elle est résurrection et vie.

Le sacrifice de la croix s'achève par la résurrection et l'ascension, qui décrivent le retour de l'humanité libérée dans la gloire de Dieu. Là s'achève l'œuvre de Jésus. Il semble donc, à scruter les liturgies et la tradition théologique, que résurrection et ascension font partie intégrante de l'oblation sacerdotale de Jésus, du « sacrement pascal », selon l'expression de Grégoire d'Elvire, auquel elles communiquent le caractère triomphal et victorieux. La mort du Christ est une victoire qui entraîne, non seulement l'humanité, mais la résurrection universelle. Le dogme de la résurrection des corps exprime le mystère de ce ressaisissement intégral de la matière et de l'univers dans une vie glorieuse (voir H.-M. Féret, *La messe rassemblement de la communauté*, p. 254-258).

L'ascension dans la gloire consomme dans l'éternité de Dieu le sacrifice de la croix, « puisque jusque dans le ciel et dans l'état de gloire, il y est comme agneau et agneau de Dieu » (P. de Bérulle, *Des excellences du très saint Sacrement et de la religion chrétienne*, n. 1, Œuvres de piété, n. 80; éd. Migne, Paris, 1856, col. 1056).

Charles de Condren décrit admirablement ce sacrifice céleste, où Jésus-Christ s'offre et offre avec lui tous ses membres à la Trinité, où « les saints s'offrent aussi et avec eux offrent Jésus-Christ, leur chef... Or ce grand sacrifice que Jésus-Christ fait à Dieu dans le ciel avec ses saints en s'offrant lui-même avec eux, est le même sacrifice que les prêtres et toute l'Église offrent sur la terre dans la sainte messe » (*L'idée du sacerdoce..., loco cit.*, § 24, 25, p. 106).

Le sacrifice du Christ est un acte de culte, un mouvement ascensionnel; il est *en même temps* une descente divine, un sacrement social. La notion de sacrifice achève celle de fraction du pain.

Le Christ est essentiellement médiateur, il s'offre à notre place et nous offre avec lui : *Nos omnes portabat.* Il est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, son sacerdoce possède un caractère universel. Il est donc Prêtre unique et universel, en qui s'achèvent les sacerdoces anciens. La fin de son sacerdoce et de son offrande est celle-là même de son incarnation rédemptrice, former un seul corps.

L'eucharistie est de ce fait le sacrement du sacrifice du Christ total. Elle est, comme la cène, le rite du mystère rédempteur. Au cénacle, Jésus a donné à l'Église le sacrement nouveau qui lui permet de communier à son sacrifice. Il demeure à la messe le prêtre unique et souverain, offrant à Dieu l'unique sacrifice agréé; l'Église ne fait que redire ses paroles et refaire ses gestes, en rendant présente et efficiente son oblation universelle.

Si la messe n'ajoute rien à la croix, elle demeure action. Cyrille de Jérusalem l'appelait *dunamis*. L'eucharistie imprègne l'existence de son caractère sacrificiel : « *Tota redempta civitas... universale sacrificium* offeratur Deo per sacerdotem magnum *qui seipsum obtulit* » (S. Augustin, *De civitate Dei* x, 6, PL 41, 284a).

Sacrement du sacrifice du Chef, la messe est le sacrement du sacrifice des membres. L'oblation de la croix exprimait la forme parfaite du culte intérieur, en esprit et en vérité, réclamé par les prophètes et apporté par le Christ. Les Pères aiment y voir réalisée la prophétie de Malachie (1, 11; 3, 3-4), qui annonçait, avec l'effusion de l'Esprit, le renouveau du culte, la purification du temple, l'offrande du vrai sacrifice, l'oblation incessante et universelle.

Saint Paul emploie les termes sacrificiels pour parler des offrandes faites aux pauvres de Jérusalem ou pour décrire son ministère et ses vicissitudes (voir A. Hamman, *L'apostolat du chrétien* p. 181-184). Les martyrs ont vu dans la messe le principe de leur oblation, « de quo martyrium sumpsit omne principium » (secrète du jeudi après le 3e dimanche de carême). Les *Actes* de Polycarpe décrivent l'évêque sur le bûcher, debout comme à l'autel. L'existence chrétienne devenait une oblation, où s'exprimait le sacerdoce spirituel du peuple chrétien. « Chacun de nous, écrit Origène, possède un holocauste en lui-même, et il doit y mettre le feu pour brûler sans cesse » (*Homélies sur le Lévitique* 9, 9, PG 12, 521d; éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 436). Le renoncement, la chasteté, la charité « font de chacun le prêtre de l'hostie qu'il est lui-même » (Origène, *ibidem*, 522a).

La tradition a souligné l'importance des dispositions du communiant. Le sacrifice n'est efficace pour le chrétien que s'il le dispose à s'offrir, dans le Christ, comme une oblation sainte. L'eucharistie implique l'échange merveilleux du Dieu qui se donne et de l'homme qui répond au don reçu. Saint Bonaventure a vu dans l'ascension du Mont Horeb par le prophète Élie la figure de la spiritualité eucharistique, qui soutient la marche du chrétien, depuis l'arrachement initial jusqu'à la rencontre divine (*Sermo* 3 *De sanctissimo corpore Christi*, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 553-566). Dans l'eucharistie le fidèle mange le mystère de sa propre mort, de la mort à tout ce qui s'oppose à la vie en esprit, à l'entrée en communion avec les hommes et avec Dieu. Communiant à la victoire du Christ, le chrétien ne redoute pas la mort corporelle, qui n'est qu'un passage à la résurrection.

3. **Eucharistie.** — Le terme que l'Église a, dès les origines, appliqué à la *fraction du pain*, et que nous trouvons dans le nouveau Testament, est celui d'*eucharistie* ou action de grâces. Celle-ci trouve son expression dans la prière consécratoire, prononcée par le président de l'assemblée. Les textes liturgiques permettent de saisir le sens dynamique de cette reconnaissance, puisque l'action de grâce opère la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Christ, que Justin appelle simplement « le pain et le vin eucharistiés ». Cette action de grâces, c'est le Christ, le Fils bien-aimé, la vivante gloire du Père, qui non seulement est la vie, mais donne la vie, restaure la vie. Cette action de grâces est ritualisée dans l'eucharistie, où le Christ

apparaît sous forme de pain; il consacre la matière dont il fait son corps et son sang. Par là, il assume l'univers tout entier.

Cette « assomption » n'a rien de fortuit. Le Christ est « la main du Père » selon le mot d'Irénée, l'ouvrier de Dieu. « Par lui le monde a été fait » à son image. Cette image n'est pas étrangère au modèle; c'est une image vivante, en qui le modèle est présent. Ternie par le péché, l'image est restaurée par le Christ, qui lui rend sa valeur théophanique.

L'eucharistie, qui consacre le pain et le vin, consacre aussi le monde : elle lui communique sa sainteté, lui rend sa référence à Dieu. L'action de grâces, qui consacre le pain et le vin au corps et au sang du Christ, — sacrement de l'*opus redemptionis* —, est l'essence de l'anaphore, qui, à travers les liturgies orientales, développe les thèmes ici esquissés. Elle célèbre la profusion merveilleuse et universelle de la grâce, qui « restaure » le monde et l'humanité en une création et une humanité nouvelles. L'Église appelle le jour de la résurrection *le huitième jour*, celui qui achève l'œuvre de la création. D'où ce caractère de jubilation et de louange qui enveloppe la célébration liturgique. Cette joie, expression de la foi heureuse en l'économie du salut, transfigure l'existence chrétienne.

L'action de grâces est l'attitude fondamentale de l'Église et de ses membres en présence de Dieu. C'est la prière de l'Esprit en nous. C'est l'*amen*, la confession de la foi chrétienne, qui, de la messe, se prolonge dans la vie et fait de chaque fidèle un εὐχαριστός (*Col.* 3, 15).

4. **Anamnèse.** — L'eucharistie consécratoire se présente sous forme d'une anamnèse, qui rend présente et agissante l'offrande de la croix, et aussi toute la vie du Christ. Elle est le mémorial de tout ce qui a précédé et préparé la vie du Christ, depuis les offrandes d'Abel et d'Abraham jusqu'aux sacrifices du peuple de Dieu, mais aussi le mémorial de l'histoire de l'Église, depuis l'effusion de l'Esprit, jusqu'à son achèvement dans la consommation.

Ce caractère de mémorial permet d'établir le lien entre la liturgie de la parole et celle de l'eucharistie. De l'une à l'autre se développe l'histoire du salut, se déroule la suite des *mirabilia* de Dieu, qui trouvent leur achèvement dans le Christ, suprême manifestation de la Parole de Dieu faite chair, et leur sacrement dans l'eucharistie, à la fois parole et action de Dieu dans et par le Christ.

Cette perspective de la liturgie permet de synthétiser, dans une même action, le passé, le présent et l'avenir. L'eucharistie multiplie dans le temps et dans l'espace l'œuvre unique à laquelle elle emprunte sa valeur et son sens. La présence eucharistique met le Christ en relation avec les chrétiens, par la voie du sensible, et leur permet de communier dans le Christ à l'humanité rachetée.

La cène est de ce fait le principe d'un processus à la fois de signification et d'efficience. Elle est le signe efficace qui produit et signifie. Mystère d'espérance, parce qu'elle réalise la transformation du fidèle et de l'Église, corps du Christ, jusqu'à la perfection de la communion des saints.

5. **Le mystère.** — Tous ces éléments acheminent vers le *mystère* qui les déborde et les approfondit tous. L'Église orientale définissait l'eucharistie comme μυστήριον, terme conservé par saint Hilaire.

La réalité la plus profonde du mystère eucharistique est qu'elle ritualise le passage réalisé une fois pour toutes par le Christ, de la mort à la vie, à travers la croix, jusqu'à la résurrection (L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, p. 117). Ce passage parfait et définitif accomplit toute l'histoire humaine, déchirée par le péché, restaurée par la croix et portée en prémices jusqu'à la gloire de Dieu. Elle exprime la fécondité de l'œuvre du Christ. Elle révèle l'*agapè* du Père, qui se dévoile dans l'offrande du Christ à la croix. « L'amour consiste en ceci : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu; non, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme victime d'expiation pour nos péchés » (1 *Jean* 4, 10). L'agneau de Dieu révèle ainsi le dessein de Dieu, conçu dès avant les origines (*Apoc.* 13, 8), de ramener, « quand les temps seront révolus, tous les êtres dans le Christ » (*Éph.* 1, 9-10).

L'œuvre du Christ s'actualise dans les sacrements et spécialement dans le sacrement eucharistique; elle constitue l'essence et la valeur de la liturgie. L'Église, par l'eucharistie, proclame la parole et l'action du Christ, la Parole de Dieu et l'action de grâces de l'homme. L'alliance décrite par les prophètes sous la figure de l'amour et du mariage se réalise dans le sacrement de la nouvelle alliance.

Cette action unifiante entre les hommes et Dieu et entre tous les hommes s'accomplit sous l'action de l'Esprit vivificateur. Commencé sur l'initiative du Père, qui attire tout à Jésus, le mystère s'achève dans l'Esprit. L'enseignement de la liturgie, qui dans ses anaphores célèbre le concours des trois Personnes divines, répond à celui des Pères, et dévoile l'unité de l'action trinitaire.

L'Esprit est l'agent du sacrifice intérieur de l'Église, comme il opère la transsubstantiation sacrificielle.

Les textes liturgiques mettent en parallèle ces deux actions qui s'inscrivent dans une même économie : « Envoie ton Esprit sur nous et sur les dons ici présents, et fais de ce pain le précieux corps du Christ, en le changeant par ton Esprit Saint, et de ce calice, le sang du Christ, en le changeant par ton Esprit Saint, afin qu'ils deviennent pour ceux qui y participent purification de l'âme, rémission de leurs péchés, communion de l'Esprit Saint, plénitude du royaume, assurance devant toi, et non jugement et condamnation » (*Anaphore de saint Basile*, dans A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, p. 330).

L'Esprit est sanctificateur; il achève l'œuvre de Jésus. Pour le fidèle comme pour l'Église, il réalise l'union mystique de l'Époux et de l'épouse, chantée par les commentateurs du Cantique des cantiques en l'appliquant à l'eucharistie. Collective ou personnelle, cette action unifiante n'est jamais achevée.

Par la Pâque eucharistique, en effet, ne cesse de se réaliser, dans l'univers et dans les âmes innombrables du Peuple de Dieu en marche vers le ciel une présence de l'Esprit Saint dont l'auteur inspiré du livre de la Sagesse ne pouvait soupçonner l'ampleur ni le réalisme. Et c'est ainsi, dans et par l'Esprit Saint, que, par le moyen de la Pâque eucharistique, se consomme cette récapitulation et unification de tous les membres du peuple de Dieu et finalement de toutes choses dans le mystère du Christ (H.-M. Féret, *La messe, rassemblement de la communauté*, p. 282).

Cette réunion universelle et totale, ce rassemblement des âmes et des corps, cette transfiguration du cosmos se feront quand Dieu sera « tout en tous ». C'est l'œuvre du mystère eucharistique, jusqu'à ce que revienne le Seigneur.

1. **Magistère** — Les textes émanés du magistère et les travaux les concernant pourraient être fort nombreux. Rappe-

lons que tous ceux qui ont trait à la communion ont été donnés et exposés à l'art. COMMUNION FRÉQUENTE, t. 2, col. 1234-1292, et plusieurs seront repris au ch. 3 de ce présent article : *Dévotion eucharistique.*

Voir spécialement : A. Duval, *Le concile de Trente et le culte eucharistique*, dans *Studia eucharistica*, Anvers, 1946, p. 379-414. — A. Zigrossi, *L'Eucaristia nel magisterio della Chiesa*, dans A. Piolanti, *L'Eucaristia*, Rome, 1957, p. 185-217. — D. Bertetto, *Il Magistero eucaristico di Pio* XII, Turin, 1957.

2. **Études de théologie positive.** — P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1905; 9e éd., 1930. — J. R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926. — M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926. — H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926; Berlin, 1955. — H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge*, coll. Théologie 3, Paris, 1944; 2e éd., 1949. — J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Munster, 1947; 2e éd., 1953. — E. L. Mascall, *Corpus Christi. Essays on the Church and the Eucharist* (anglican), Londres, 1953; 2e éd., 1955. — Ch Journet, *La messe. Présence du sacrifice de la croix*, Bruges, 1957.

3. **Études de théologie en liaison avec la spiritualité.** — M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921; 3e éd., 1931; *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924. — A. d'Alès, *Eucharistie*, Paris, 1930. — E. Masure, *Le sacrifice du chef*, Paris, 1932; rééd., 1957. —H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, coll. Unam Sanctam, Paris, 1938. — Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, coll. Théologie 9, Paris, 1946. — E. Masure, *Le sacrifice du corps mystique*, Paris, 1950. — A. Piolanti, *Il mistero eucaristico*, Florence, 1955. — M. Llamera, *La Eucaristia y las virtudes teologales*, dans *La Ciencia tomista*, t. 84, 1957, p. 345-398. — R. G. Rodriguez, *La Eucaristia en la vinculación del hombre con Dios*, *ibidem*, p. 399-424. — R. Laurentin, *L'Eucaristia e la Vergine*, dans A. Piolanti, *L'Eucaristia*, Rome, 1957, 629-648. — R. Spiazzi, *Spiritualità eucaristica*, *ibidem*, p. 1065-1087. — É. Boularand, *La Vierge et l'eucharistie*, RAM, t. 34, 1958, p. 3-27, 361-392.

4. **Études pastorales.** — Parmi les très nombreuses études pastorales parues récemment, nous pouvons retenir :

O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Fribourg-en-Brisgau, 1918; trad. *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, coll. Lex orandi 2, Paris, 1945; — *Das christliche Kultmysterium*, Ratisbonne, 1932; 3e éd., 1948; trad. *Le mystère du culte dans le christianisme*, coll. Lex orandi 6, Paris, 1944. — M.-V. Bernadot, *De l'eucharistie à la Trinité*, Paris, 1919. — A. Vonier, *A key to the doctrine of the eucharist*, Londres, 1925; trad. *La clef de la doctrine eucharistique*, Lyon, 1942. — Y. Brilioth, *Eucharistic faith and practice evangelical and catholic*, trad. du suédois, Londres, 1930. — M. Lepin, *La messe et nous*, Paris, 1937. — G. Chevrot, *Notre messe*, Paris, 1941. — L. Bouyer, *Le mystère pascal*, coll. Lex orandi 4, Paris, 1945; 5e éd., 1957. — P. Paris, *Liturgie et messe. « Nous souvenant donc, Seigneur... »*, Paris, 1946. — B. Capelle, *Pour une meilleure intelligence de la messe*, Louvain, 1946; 2e éd., 1955. — *La messe et sa catéchèse*, coll. Lex orandi 7, Paris, 1947. — A.-M. Roguet, *La messe. Approches du mystère*, Paris, 1952. — J. Juglar, *Le sacrifice de louange*, coll. Lex orandi 15, Paris, 1953. — I. Kologrivof, *Le sacrement d'unité et de vie*, Bruges, 1954. — L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, coll. Lex orandi 20, Paris, 1956. — M. Thurian, *L'eucharistie*, Neuchâtel-Paris, 1959. — A.-G. Martimort, *Les signes de la nouvelle alliance*, Paris, 1959, p. 193-277.

5. **Généralités.** — M. Brillant, *Eucharistia*, encyclopédie populaire, Paris, 1934. — A. Piolanti, *L'Eucaristia. Il mistero dell' altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Rome, 1957. — M. Maurice-Denis et R. Boulet, *Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire et son origine*, Paris, 1953.

A. Mayer, J. Quasten et B. Neunheuser, *Vom christlichen Mysterium*, Dusseldorf, 1951, travaux en l'honneur de O. Casel. — F.-X. Arnold et B. Fischer, *Die Messe in der Glaubens-Verkundigung. Kerygmatische Fragen*, Fribourg-en-Brisgau, 1953, travaux offerts à J. A. Jungmann.

Adalbert HAMMAN.

II. EUCHARISTIE ET EXPÉRIENCE MYSTIQUE

L'eucharistie est le principe sacramentel de l'expérience mystique, de ses débuts à ses plus hauts sommets. Présence personnelle du Christ, elle constitue, comme oblation et sacrifice de l'Église, le culte en esprit et en vérité qu'accepte la Trinité (*Jean* 4, 23). Considérée comme sacrement, elle achève l'incorporation au Christ commencée au baptême (*Rom.* 6, 3). Si hautes sont les communications surnaturelles qui proviennent de l'eucharistie, que le pain de vie réalise même normalement, lorsqu'il rencontre les conditions requises d'adhérence et de fidélité totale au Christ (*Jean* 14, 21), la manifestation intérieure et mystique promise par le Seigneur à la cène à tous les fidèles : « *Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous vivrez. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous. Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime; et celui qui m'aime sera aimé de mon Père et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui* » (*Jean* 14, 19-21).

1. LE PROBLÈME

1. LA POSITION. — L'expérience mystique que produit l'eucharistie consiste dans la connaissance expérimentale du Christ et, dans le Christ, de la Trinité elle-même. *Le Christ habite* dans l'âme *par la foi* (*Éph.* 3, 17) et *par l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* (*Rom.* 5, 5). Il se communique de plus personnellement par le don de l'eucharistie. L'inhabitation de la Trinité et la présence spirituelle et sacramentelle du Christ constituent le fondement ontologique des expériences et des ascensions mystiques (J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 10e éd., Paris, 1933, p. 31-182; A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936; trad. *Théologie de la mystique*, 2e éd., Chevetogne, 1947, p. 40-57; L. Chardon, *La croix de Jésus*, éd. F. Florand, Paris, 1937, entr. 3, ch. 1-6, p. 387-425; J. Daniélou, *Dieu et nous*, Paris, 1956, p. 223-250). Ces dons surnaturels réalisent déjà une connaissance fruitive si haute et une union si étroite avec Dieu que saint Bonaventure évoque à leur sujet le mariage spirituel (II *Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1, *Opera*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 695-696; *Breviloquium*, pars 5, c. 1, t. 5, 1891, p. 252-253). Selon l'enseignement formel de la révélation, notamment d'après saint Paul et saint Jean, ces réalités surnaturelles sont perçues concrètement dans une expérience intérieure et une connaissance sapientielle, dont les théologiens modernes ont fixé le contenu et les conditions.

Cette saisie fruitive « n'est pas une vision; c'est une connaissance d'amour vécue dans la foi. Et cependant, cette sorte d'intuition profonde, cette expérience translumineuse, cette perception concrète de notre vie en Dieu, tout cela est chose si nette que vraiment, nous chrétiens, nous savons que nous sommes en Dieu et Dieu et nous » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 187).

Cf J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946, p. 99-106. — V.-M. Breton, *La vie de prière*, Paris, 1948, p. 83-85. — J. Bonsirven, *Épîtres de saint Jean*, coll. Verbum salutis, 2e éd., Paris, 1954, p. 144-147, 181-185.

L'expérience mystique, qu'elle relève de la contemplation ou de l'eucharistie, se situe dans le développement régulier et normal de cette expérience chrétienne fondamentale; elle ne s'en distingue pas spécifiquement. Après s'être plié plus ou moins longtemps aux conditions ordinaires de l'activité surnaturelle et après avoir été l'agent inaperçu de la vie intérieure, le Christ dans l'eucharistie, ou l'Esprit du Seigneur dans la contemplation, « ayant enfin trouvé le champ libre ou ayant lui-même écarté les obstacles », s'empare, par un mouvement gratuit, de l'âme et de ses puissances d'amour et d'intuition; il la réduit par étapes en passivité ou plutôt il « l'agit », selon les termes de saint Paul (*Rom.* 8, 14), et la surélève au plus haut point de l'activité intérieure dégagée de la sensibilité et des représentations qui en dépendent (*sursumactio*, dit saint Bonaventure; cf A. Jamet, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris, 1932, introd., p. XXII-XXVI). Du fait de cette présence agissante par mode d'onction et de lumière infuses, l'âme reçoit d'abord une « impression » (Marie de l'Incarnation) qu'elle perçoit au mouvement du cœur (S. Bernard, *In Cantica* 74, PL 183, 1144ab), au recueillement qui la fixe dans l'adoration silencieuse et à la réduction des actes discursifs. Cette « impression » s'accompagne d'un sentiment de présence de l'Hôte intérieur dont il est impossible de douter.

Au début, explique Catherine Ranquet, mystique du 17e siècle, « cela se passe si doucement et subtilement que, pendant ce temps-là, je ne m'en aperçois presque pas, mais seulement quand il est passé » (H. Bremond, t. 6, 1922, p. 335). Mais bientôt la connaissance expérimentale, souvent conditionnée et promue, dans un mouvement d'alternance, par la conscience douloureuse de l'absence ou de l'éloignement de Dieu (cf P. Blanchard, *Présence et absence de Dieu dans l'expérience mystique*, dans *L'Année théologique*, t. 1, 1951, p. 37-40), s'intensifie dans une suite d'états, — quiétude, union, extase —, où coopèrent dans une infrangible unité l'agir et le pâtir, et où souvent « il semble que c'est l'amour qui engendre la lumière » (A. Jamet, *Le témoignage..*, p. 76). Dans cette montée, l'âme jouit du Christ et le possède « comme une personne en possède une autre en toute pureté et sainteté » (J.-J. Surin, *Questions... sur l'amour de Dieu*, liv. 3, ch. 8, Paris, 1930, p. 153); toutes les promesses évangéliques s'accomplissent alors chez les contemplatifs « et à la lettre »; le Christ se manifeste (*Jean* 14, 21); l'âme finalement expérimente ses affinités avec les Personnes divines dans le mariage spirituel et est élevée dans le rapt jusqu'à une saisie et à une intuition immédiate, bien que passagère et par mode d'éclair, de la Trinité, qui annonce la vision faciale de l'au-delà.

Ainsi définie comme la rencontre personnelle et la manifestation intérieure du Christ et, dans le Christ médiateur, de la Trinité, l'expérience eucharistique d'ordre mystique exclut de sa notion précise les multiples phénomènes qui apparaissent comme le rejaillissement des états intérieurs sur l'imagination, l'affectivité et la sensibilité (A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, ch. 13, p. 172-183). Néanmoins, il semble légitime de considérer comme « la substance même de la contemplation à son degré supérieur » la vision intellectuelle de la Trinité et du Verbe incarné, comme le propose à l'encontre de la plupart des mystiques modernes J. Maréchal (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris, 1937, p. 33, note 1).

L'eucharistie se présente comme le principe sacramental de *toutes* ces expériences mystiques. Le plus souvent, elle agit dans l'acte même de la communion au corps du Christ. Mystiques et théologiens se limitent d'ordinaire à considérer son influence, sous cet aspect, en tant que sacrement. Toutefois, l'hagiographie atteste également que le rayonnement mystique de l'eucharistie se produit au cours du sacrifice de la messe ou du fait de la seule présence de l'hostie, le plus souvent accompagné de phénomènes externes. Il importe donc de retenir les faits connus par les textes biographiques pour définir plus rigoureusement le rôle de l'eucharistie dans l'expérience mystique.

2. SA LÉGITIMITÉ. — Que l'eucharistie soit apte de soi à réaliser l'expérience mystique ou le sentiment de présence, il est à la fois délicat et urgent d'en suggérer les preuves théologiques. Le thème en effet n'a pas été traité, dans le passé, d'une façon systématique et complète; il paraît même oublié dans la spiritualité moderne, quoique, après saint Bonaventure, Jean Gerson ait déjà nettement observé l'efficacité privilégiée de l'eucharistie dans l'expérience mystique (A. Combes, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, coll. Études de philosophie médiévale 30, Paris, 1940, p. 219, note 3).

Ce rapport étroit avec l'expérience mystique s'explique d'abord du fait que l'eucharistie est le sacrement de la présence personnelle du Christ (S. Bonaventure, IV *Sent.*, d. 10, p. 1, a. 1, q. 1, *Opera*, t. 4, Quaracchi, 1889, p. 216-218).

« Si Jésus a institué l'eucharistie, écrit P. Benoît, c'est pour rester avec les hommes jusqu'à la fin du monde, non seulement par son esprit, mais par son corps, et non seulement par son corps, mais par ce corps qui a été crucifié et ressuscité pour eux, ce corps d'où jaillit comme d'une source toute leur vie nouvelle ». Pour exprimer la valeur théologique de ce mystère, il faut tenir « qu'il procure d'abord » une « présence » actuelle « dans le temps entre le passé de la croix et l'avenir de notre gloire céleste », une « présence dans l'espace, c'est-à-dire une présence sensible qui touche notre corps » et qui est « l'expression suprême de la proximité sensible de Dieu », une présence physique où, sous les symboles du pain et du vin, sont « réellement, encore que d'une façon mystérieuse, le corps et le sang de Jésus-Christ », une présence réelle du « corps spirituel ou pneumatique du Christ ressuscité, qui est porteur de vie », une présence collective où nous rencontrons, dans le Christ, tout le corps ecclésial, une présence permanente par le sacrifice de la messe qui prolonge l'immolation du Calvaire (*Les récits de l'institution et leur portée*, dans *Lumière et Vie* 31, 1957, surtout, p. 60-76; cf J.-J. Olier, *La journée chrétienne*, part. 1, dans *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 209-212).

Du fait de cette toute-présence du Christ dans l'hostie, « j'ai donc tout. Que me reste-t-il à désirer, écrit Bossuet, sinon de voir ce que je tiens, de percer le voile, de voir clairement et par une manifeste vision ce que je sais bien que j'ai, mais ce que je ne vois pas? Mais il n'y a qu'à demeurer en lui, car ainsi il demeurera en nous. Et il ne demande qu'à être vu, qu'à être parfaitement possédé, qu'à jouir parfaitement de nous en nous donnant tous ses biens et lui-même pour en jouir, enfin d'être connu comme il connaît, c'est-à-dire à être connu clairement, vivement, éternellement, sans obscurité, au-dessus de toute vision » (*Méditations sur l'Évangile. La Cène*, 49e jour, éd. Garnier, Paris, p. 423).

Si tels sont « le fruit, la vérité, l'entière consommation du mystère de l'eucharistie » *(ibidem)* dans l'au-delà, puisque le Christ « ne demande qu'à être vu et possédé », l'eucharistie, présence personnelle du Seigneur, est apte de soi, de par sa nature et son institution, à procurer le sentiment de présence ou la manifestation intérieure promise par le Christ (*Jean* 14, 21), qui est

l'essence même de l'expérience mystique; là se trouve ici-bas « la consommation du mystère de l'eucharistie ».

L'eucharistie est en outre « le mystère de la jouissance, le mystère de l'Époux et de l'Épouse » (Bossuet, *ibidem*, 24e jour, p. 363) : « Là, dit le bienheureux Pierre-Julien Eymard, chaque jour, se célèbrent les noces de Jésus-Christ avec l'âme chrétienne » (*La divine Eucharistie*, 2e série, *La sainte communion*, 4e éd., Paris, 1880, p. 151-156; cf J.-J. Olier, *Catéchisme chrétien*, p. 2, leç. 4, dans *Œuvres*, col. 489-490).

« C'est là, en effet, que notre alliance avec Jésus-Christ atteint ici-bas sa perfection dernière, son intimité suprême. Nulle part ailleurs, on ne trouve la donation personnelle et totale de l'Époux et de l'épouse qui constitue comme l'essence de l'union matrimoniale... L'eucharistie est comme le nœud du lien matrimonial qui nous attache ici-bas au Verbe incarné » (Jean-Julien Bellamy, *Les effets de la communion*, Paris, 1900, p. 162; *La vie surnaturelle considérée dans son principe*, 1891; 2e éd., Paris, 1895, p. 218-239, 461-471).

La tradition patristique est unanime à reconnaître dans l'eucharistie cette grâce d'union privilégiée (M. de la Taille, *Mysterium fidei*, 3e éd., Paris, 1931, eluc. 36, p. 476-482). Les mystiques n'hésitent pas non plus, à la suite de G. Vázquez (*Commentarii in 3am partem S. Thomae*, disp. 204, c. 4, t. 3, Lyon, 1620, p. 284-286), à admettre que la communion opère le mariage spirituel du Christ et de l'âme (J.-J. Surin, *Les fondements de la vie spirituelle*, Paris, 1667, p. 233; J.-B. Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu*, Paris, 1636, liv. 3, ch. 10, p. 211).

De cet enseignement traditionnel, il paraît légitime d'inférer que l'eucharistie, — qui permet même « de tenir quelque rang dans l'état d'union divine et hypostatique » selon le cardinal de Bérulle (*Discours 3 sur la présence réelle*, n. 9, dans *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 722) —, est de soi le principe immédiat de l'expérience chrétienne : l'union sponsale que la communion eucharistique opère directement s'achève, au sommet, dans l'union extatique et le mariage spirituel selon le développement régulier de la grâce sacramentelle et d'après son caractère distinctif.

Il est possible d'arriver à la même conclusion si l'on considère que « l'eucharistie est le sacrement de l'amour par excellence », qu'elle « est amour, rien qu'amour » (Pierre-Julien Eymard, *La sainte communion*, *op. cit.*, p. 96, 201). Ainsi que l'expliquent saint Bonaventure et la plupart des scolastiques, l'eucharistie s'appelle la grâce suprême par ce qu'elle contient et par ce qu'elle opère (IV *Sent.*, d. 8, p. 1, dub. 2, *Opera*, t. 4, p. 188). Sous le premier aspect, elle contient l'auteur de la grâce avec la plénitude de ses charismes (*De corpore Christi*, n. 30-31, *Opera*, t. 5, p. 563); par suite, elle est assimilée étroitement à l'amour dans son objet et sa fin, et tend, comme la dilection, à l'union fruitive. Du fait qu'elle donne l'Humanité du Christ, qui est un charbon ardent (IV *Sent.*, p. 188, et dist. 10, p. 1, q. 1, ad 4, p. 218), l'eucharistie, considérée sous le second aspect, opère dans l'âme sept effets principaux, ordonnés au progrès de la charité, particulièrement la vive flamme d'amour qui expérimente la présence du Seigneur (ad 4, p. 218) et la délectation intérieure (IV *Sent.*, p. 188; *Breviloquium*, p. 6, c. 9, *Opera*, t. 5, p. 274a), qui s'épanouit, elle, en sensations spirituelles ou perceptions mystiques (*Breviloquium*, p. 6, c. 6, p. 255a). Il ne saurait en être autrement, si l'on observe en outre, que le Saint-Sacrement, en tant que sacrifice, est le mémorial de la passion du Christ, qui affecte directement le goût intérieur, faculté par excellence de l'expérience mystique, puisqu'il est l'acte même du don de sagesse (IV *Sent.*, d. 12, p. 2, a. 1, q. 1, ad. 3, p. 290). A ce titre, de par sa nature affective, l'eucharistie se révèle encore comme le sacrement de l'union passive.

2. ÉCRITURE ET TRADITION

Les théologiens et les contemplatifs qui voient dans l'eucharistie la source sacramentelle de l'union mystique n'ont pas élaboré systématiquement la preuve scripturaire qui légitime leur attitude. La plupart se bornent à citer *Jean* 14, 21, où est promise la manifestation du Seigneur, sans s'expliquer davantage.

J. Salian † 1641, *De amore Dei*, lib. 11, c. 12, Paris, 1631, p. 569. — J.-J. Surin † 1665, *Questions... sur l'amour de Dieu*, liv. 3, ch. 8, *loco cit.*, p. 152-155. — J. Nouet † 1680, *L'homme d'oraison. Sa conduite dans les voies de Dieu*, liv. 6, entr. 15, t. 2, Paris, 1674, p. 448. — Antoine du Saint-Esprit † 1674, *Directorium mysticum*, tract. 4, disp. 5, sect. 1, n. 526, Venise, 1697, p. 100, et éd. Bernard du Saint-Sacrement, Paris, 1904, p. 621-622.

1. ÉCRITURE. — 1. **Saint Jean.** — Pour découvrir le raisonnement implicite des théologiens et des contemplatifs et établir de quelle manière l'Évangile fonde leur sentiment, il faut entendre J.-J. Surin. Lui seul a indiqué la voie.

Quoique tous les bons reçoivent Notre-Seigneur dans toutes ces qualités, néanmoins les âmes pures et perfectionnées par les vertus jusques à posséder son étroite familiarité le sentent en l'usage de ces mêmes qualités d'une façon si différente qu'il n'y a presque point de comparaison : si bien qu'elles l'expérimentent, premièrement comme un hôte de qui elles sentent la présence, comme un compagnon de qui elles reçoivent entretien, comme un ami qui leur fait mille biens, et comme un époux qui les embrasse et caresse merveilleusement. Nous avons dit ailleurs que la félicité de la vie présente consiste en l'union avec Dieu par amour, ce qui s'effectue, quand il veut, mais singulièrement en la sainte eucharistie, où est, au dire d'un grand théologien, la consommation du mariage spirituel. Nous disons que l'âme, qui, dans la participation du Très Saint-Sacrement, vient jusques à ce point de bonheur que de se voir non seulement unie à Jésus-Christ par la foi, mais encore dans une foi si relevée qu'elle éprouve et sent que véritablement il est son hôte habitant en elle, dès ce monde jouit d'une partie de la félicité des saints, en ce que manifestement elle sent que Dieu est en elle et connaît cela par une intérieure expérience, qui remplit non seulement ses facultés mais l'inonde même dans sa substance et dans son fonds; de sorte qu'en suite de cette communication de Dieu humanisé, fait viande de l'âme, elle trouve l'accomplissement de cette parole de Jésus-Christ : *Et manifestabo ei meipsum*, et cela par un tel don et telle approche et tel avènement de Jésus-Christ en elle, qu'elle dit avec vérité : Dieu est en moi, Jésus est en moi. Ainsi s'effectue ce qu'il a dit : *Qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui*, et cette résidence de Jésus-Christ est une assurance à cette âme qu'il est, et qu'il est en elle comme son bien souverain, conformément aussi à cette parole : *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Cela se fait par l'abondance de la grâce et par l'eucharistie qui amène Jésus-Christ à l'homme, et quand il ne serait point en terre le loge chez lui (*Les fondements de la vie spirituelle*, Paris, 1667, p. 229-231).

D'après ce texte, l'eucharistie est le sacrement de l'expérience mystique parce qu'elle réalise les promesses de Notre-Seigneur contenues dans le *Discours à la cène* et la *Prière sacerdotale*, notamment *Jean* 14, 12-26; 15, 1-12; 17, 20-26, tels que les interprètent les grands contemplatifs, apparemment à la suite de saint Cyrille d'Alexandrie (*Commentaire sur l'év. de S. Jean* 14, 21, PG 74, 285b; 14, 23, 290c; cf N. Pérez, dans A. Sorazu, *La vida espiritual*, Valladolid, 1924, p. 120, note 1,

et p. 169, note 1; Corneille a Lapide, *Commentarii in evangelia*, Lyon, 1685, table).

En effet dans le *Discours sur le pain de vie* (*Jean* 6, 54-58), — qui semble un commentaire du *Discours de la cène*, et pourrait avoir sa « place toute prête à côté de l'allégorie de la vigne » (G. Brillet, *Le Sauveur*, t. 2 *Le ministère galiléen de Jésus*, Paris, 1957, p. 109-110), — l'eucharistie se révèle comme la source de la vie dans le Christ, la cause de l'union la plus haute en Dieu, « puisqu'elle a son prototype dans les relations qui unissent le propre Fils de Dieu à son Père », et le principe de la résidence réciproque de l'âme en Jésus et du Christ dans l'âme; son effet est une consécration totale au service du Seigneur (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, coll. Études bibliques, 4e éd., Paris, 1927, p. 184-186; A. Durand, *Évangile selon saint Jean*, coll. Verbum salutis, 11e éd., Paris, 1927, p. 207). Il importe de le constater : *Jean* 6, 57, *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui*, est étroitement parallèle à *Jean* 14, 20, et aussi à *Apoc.* 3, 20. Entre la réalisation et la promesse, il existe donc une liaison réelle. « Le chapitre 6 de saint Jean n'a pas d'autre sens que d'indiquer le moyen de la présence et de la manifestation promise, *Jean* 14, 20 » (V.-M. Breton, *Lettres inédites*). Or, ce que promet le Christ à la cène, ce n'est pas seulement l'inhabitation de la Trinité et l'envoi du Paraclet (*Jean* 14, 12-17), mais tout l'ordre des expériences mystiques :

« Je sais bien, écrit J.-J. Surin, que les interprètes expliquent cela (*Jean* 14, 21) de la grâce, mais il est certain aussi que les mystiques l'entendent de l'effective communication que Dieu fait de soi-même dans une foi haute, une espérance vive, et une charité privilégiée et qui unit l'homme à son principe par un effet indubitable » (*Questions... sur l'amour de Dieu*, liv. 3, ch. 8, p. 153; *Catéchisme spirituel*, t. 1, Paris, 1663, 2e part., ch. 6, et 7e part., ch. 8; t. 2, 6e part., ch. 5).

Les grands contemplatifs d'Orient ou d'Occident sont d'accord à ce sujet.

Grégoire de Nysse † 394, *Hom. sur la 4e béatitude*, PG 44, 1248b; cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, 2e éd., Paris, 1954, p. 257-258. — Maxime le confesseur (7e siècle), *Centuries sur la charité* IV, 69-80, PG 90, 1064-1068, et coll. Sources chrétiennes, éd. J. Pegon, Paris, 1943, p. 167-170. — Syméon le nouveau théologien † 1022, *Discours* 4, PG 120, 336-342; *Discours* 19, 402; *Discours* 21, 414-415, etc; cf J. Tyciak, *Wege östlicher Theologie*, Bonn, 1946, p. 86-87. — Angèle de Foligno † 1309, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, trad. M.-J. Ferré, Paris, 1927, p. 12-13; cf 234-242, 264-265, 270. — Jean Ruysbroeck † 1381, *Le livre de la plus haute vérité*, trad. des bénédictins, 2e éd., Bruxelles, 1921, p. 222-224. — Jean des Anges † 1609, *Manual de vida perfecta*, dial. 4, § 7-8, Madrid, 1608, et dans *Obras misticas*, éd. J. Sala, coll. Nueva biblioteca de autores españoles, t. 1, Madrid, 1912, p. 221-222. — Marie de l'Incarnation † 1672, *Retraite de huit jours*, 3e jour, 3e méd., dans *Écrits spirituels*, t. 2, p. 98-101; *Relation* de 1654, p. 285-286, etc. — Thérèse d'Avila † 1582, *Relación* 6, à A. Velázquez, dans *Obras*, éd. Silverio, t. 2, Burgos, 1915, p. 42. — Angèle Sorazu † 1921, *La vida espiritual*, *éd. citée*, prologue, p. 12-14; cf L. Villasante, *Angeles Sorazu. Estudio mistico de su vida*, t. 1, Oñate, 1950, p. 5, 163-165, 251, 313-317. — V.-M. Breton † 1957, *La spiritualité chrétienne ramenée à son fondement, le Christ*, dans *La France franciscaine*, t. 8, 1925, p. 205-254, surtout p. 212-213, 246-247.

Ce sentiment a trouvé son expression parfaite chez saint Jean de la Croix † 1591 : *La montée du Carmel*, liv. 2, ch. 24 (26), éd. Silverio, t. 2, Burgos, 1929, p. 78, et trad. Grégoire de Saint-Joseph, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1947, p. 265; *Cantique spirituel*, str. 38, éd., t. 3, p. 171-173, et trad., p. 891-893; *Vive flamme d'amour*, prologue et str. 1, éd., t. 4, p. 106 et 117; trad. p. 908 et 923-924. Jean Vilnet l'a démontré (*Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949, p. 118-120) :

La possession de Dieu, c'est l'union transformante. Les synoptiques ont ouvert l'horizon jusqu'à cette perspective inouïe. L'évangile de saint Jean en parle en termes clairs : ainsi l'a lu saint Jean de la Croix... Le Christ l'a promis : *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai et je me manifesterai à lui* (*Jean* 14, 21; *Montée*, liv. 2, ch. 24, éd. Silverio, t. 2, p. 209). L'aimer c'est souffrir sans désirer aucune récompense; le voir se manifester, c'est jouir de la faveur surnaturelle des attouchements, réponse d'amour de Dieu à l'âme aimante. Il s'agit là des plus hautes grâces mystiques : le *Cantique spirituel* en a trouvé l'expression abondante dans l'évangile mystique; il se complaît à le redire. Dès le premier vers : si le Fils de Dieu est « caché au sein du Père », c'est pour pouvoir dévoiler à l'âme, dans l'union consommée, les « grandeurs » insoupçonnées réservées par Dieu et annoncées par le Christ dans son *Discours après la cène*. Le chapitre 17 de saint Jean s'est trouvé en cette strophe 38 du *Cántico* d'une grande précision dans sa simplicité purement évangélique. L'union transformante est affirmée si réelle et si intime qu'elle rend véritablement l'âme « Dieu »; transformation par participation seulement, elle assimile cependant si étroitement l'âme au Fils que celle-ci peut produire avec lui, au sein de la Trinité, par l'acte d'un amour commun, la Personne du Saint-Esprit : la « spiration du souffle ». L'affirmation indubitable est si claire et si inouie que d'aucuns ont cru devoir y échapper en considérant le langage des mystiques comme hyperbolique... Mais saint Jean de la Croix prétend bien n'être que l'écho impersonnel du Christ... Il se place résolument sur le terrain de l'Écriture.

Tel est l'ineffable *profundum* que les contemplatifs attribuent aux promesses du Christ contenues dans le *Discours après la cène*, ainsi qu'à maints textes de saint Paul (J. Vilnet, *ibidem*, p. 123-128). Si l'on sous-entend cette constante interprétation des mystiques, il devient manifeste que l'eucharistie est, d'après l'Évangile, le principe sacramentel des ascensions passives, puisqu'elle réalise dans leur plus haute perspective les promesses du Seigneur à la cène.

2. **Apocalypse.** — Pour être complet, il importe d'ajouter que plusieurs mystiques font aussi appel à *Apoc.* 3, 20 : « *Voici que je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un écoute ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je dînerai avec lui et lui avec moi* ».

Ainsi saint Bonaventure, *Commentarius in evang. Lucae* 24, 38, *Opera*, t. 7, 1895, p. 597a; J.-J. Surin, *Catéchisme spirituel*, 2e part., ch. 6, t. 1, 1663, p. 195svv; Marie de l'Incarnation, *Retraite*, éd. citée, t. 2, p. 100, etc. Ce texte, parallèle à *Jean* 14, 20 et à 6, 56, a une saveur eucharistique, d'après plusieurs exégètes. « Il s'agit de l'entrée secrète dans le cœur suivie des joies de la grâce et, plus spécialement sans doute, de l'eucharistie. Il n'est aucune image, dans toutes ces Lettres, qui ait un caractère plus intime, plus individuel et plus touchant » (E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, coll. Études bibliques, 4e éd., Paris, 1933, p. 56; H.B. Swete, *The Apocalypse of S. John. The Greek text*, 4e éd., Londres, 1922, p. 67; Ch. Brütsch, *Clarté de l'Apocalypse*, 4e éd., Genève, 1955, p. 67; François de Jésus-Marie (Salmanticensis), *Commentarius litterarius et moralis in Apocalypsim*, Lyon, 1648, p. 71-78).

3. Plus rarement l'**épisode des disciples d'Emmaüs**, qui aperçoivent le Seigneur à la fraction du pain, est invoqué pour marquer le rôle illuminateur de l'eucharistie qui favorise spécialement la contemplation.

S. Bonaventure, *Commentarius in evang. Lucae* 24, 38, p. 597 : « Ad veram Christi contemplationem et speculationem

non pervenit quis nisi ad mensam ejus sedeat ». — J. Gerson, *Sermo in festo Paschae*, *Opera*, t. 3, Anvers, 1706, col. 1210, et *Sermo in die corporis Christi*, col. 1289. — B. Cacciaguerra, *Trattato della comunione*, Rome, 1557; *De frequenti communione*, Cologne, 1586, lib. 1, c. 3, p. 171-172 et 200; trad. Fr. de Belleforest, *Traité de la très sainte communion*, Paris, 1577, p. 28 et 47.

Ce sentiment est d'autant plus acceptable que plusieurs théologiens, à la suite de saint Augustin, rattachent à l'eucharistie une grâce particulière d'intuition (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, coll. Études bibliques, 5e éd., Paris, 1941, p. 608-609) et que des exégètes modernes considèrent la *fractio panis* comme le signe qui permet la reconnaissance du Christ vivant et ressuscité (J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, dans *Lumière et Vie* 31, 1957, p. 77-92).

2. TRADITION. — La tradition affirme l'origine eucharistique de l'expérience mystique. Les contemplatifs d'autrefois n'ont pas été en mesure d'explorer les catéchèses et les liturgies antiques, aussi se sont-ils bornés, lorsqu'ils interrogent le passé, à citer les textes les plus réalistes des Pères grecs, de saint Cyrille d'Alexandrie surtout, sur l'union réalisée par la communion, tels Antoine du Saint-Esprit (*Directorium mysticum*, tract. 4, disp. 5, sect. 1, n. 527, *éd. citée*, p. 100 et 622-623), qui résume d'ailleurs Thomas de Jésus, et Antoinette de Jésus † 1678 (*La Vie de la mère Antoinette de Jésus, chanoinesse de l'ordre de S. Augustin*, Paris, 1685, p. 109-112); mais ces allégations ne constituent pas une preuve suffisante, car il n'est pas question dans ces textes de la connaissance expérimentale du Christ ou du sentiment de sa présence qu'implique l'union mystique. Il faut procéder autrement.

1. Les Pères ont considéré le **psaume 22** comme l'annonce prophétique de l'initiation chrétienne. Cette interprétation se rencontre chez Origène et saint Ambroise, Didyme d'Alexandrie et saint Grégoire de Nysse.

Le bienheureux David, écrit saint Cyrille de Jérusalem, te fait connaître la vertu du sacrement de l'eucharistie, en disant : « Tu as préparé une table devant mes yeux en face de ceux qui me persécutent ». Que désigne-t-il par là, sinon la table sacramentelle et spirituelle que Dieu nous a préparée? « Tu as oint ma tête d'huile ». Il a oint ta tête sur le front par la *sphragis* de Dieu que tu as reçue pour que tu deviennes empreint de la *sphragis*, consécration à Dieu. Et tu vois aussi qu'il est question du calice, sur lequel le Christ a dit après avoir rendu grâces : « ceci est le calice de mon sang » (*Catéchèse mystagogique* 4, 7, PG 33, 1101ab-1104a; cf J. Daniélou, *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951, p. 240).

Pour ce motif, le psaume 22 était chanté durant la nuit pascale et les catéchumènes l'apprenaient par cœur à l'occasion de la *traditio*. Dans cette perspective exégétique les différents versets du psaume reçurent une interprétation typologique distincte; les Pères retrouvèrent les sacrements du baptême et de confirmation dans les versets du début, mais « davantage encore les derniers versets leur parurent une figure du banquet eucharistique ». Les catéchèses sacramentaires, chez Cyrille de Jérusalem et Grégoire de Nysse, Ambroise et Théodore de Mopsueste, développent ce thème. « Si la table dressée par le pasteur est considérée comme figure du repas eucharistique, il en est bien plus encore ainsi de la « coupe débordante » ou, comme traduisent les Septante, « du calice enivrant » qu'il propose aux siens » (J. Daniélou, *op. cit.*, p. 247-248). Depuis Origène et Cyprien, les Pères voient dans « ce calice enivrant » le symbole par excellence de l'eucharistie et l'annonce de la grâce particulière qu'elle confère. Cet effet propre c'est l'extase mystique.

L'eucharistie, en tant que signifiée par le vin ou par le « calice enivrant », opère spirituellement des effets analogues à ceux du vin, mais non comme ceux du vin profane. L'ivresse que cause le vin eucharistique est une « sobre ivresse » (*sobria ebrietas*, νηφάλιος μέθη). Cette expression antithétique, — tout comme les formules paradoxales analogues, la « ténèbre-lumière », le « sommeil-veille », ou « la vie-mort » —, désigne l'extase proprement dite : elle est traditionnelle depuis Philon, auquel Origène l'a empruntée.

Hans Lewy en a fait la preuve définitive (*Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, 1929, p. 1-108) et ses conclusions ont été acceptées par les patrologues les plus autorisés : J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 247-258; *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., p. 274-277, etc; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 212-215, 274-278; J. Quasten, *Sobria ebrietas in Ambrosius De sacramentis*, dans *Miscellanea liturgica... L. C. Mohlberg*, t. 1, Rome, 1948, p. 117-125.

Si cette ivresse ou fruition extatique est produite parfois par la contemplation du Verbe ou la manducation spirituelle, comme l'enseignent Origène et l'école d'Alexandrie (H. Lewy, *Sobria ebrietas*, p. 113-115), elle est causée d'ordinaire par la communion sacramentelle (p. 115-118).

La figure de l'eucharistie, écrit saint Cyprien, est exprimée dans les psaumes par le Saint-Esprit, quand il fait mention du calice du Seigneur : « Votre calice qui enivre est admirable ». Mais... le calice du Seigneur enivre en effet de telle façon qu'il laisse la raison; il amène les âmes à la sagesse spirituelle; par lui chacun revient du goût des choses profanes à l'intelligence des choses de Dieu... L'usage du sang salutaire et du calice du Seigneur bannit le souvenir du vieil homme, donne l'oubli de la vie profane et met à l'aise, en y mettant la joie de la divine bonté, le cœur triste et sombre qu'accablait auparavant le poids du péché (*Ep.* 63, 11, PL 4, 382-383; cf J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 249-250; H. Lewy, *Sobria ebrietas*, p. 138-146).

Plus explicite encore est le témoignage de Grégoire de Nysse (H. Lewy, p. 132-137; J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 274-277).

Dans sa 5e *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, il écrit : « La vigne dont il est ici question, c'est celle dont « le vin, qui réjouit le cœur de l'homme », remplira un jour « la coupe de la sagesse » et sera offert aux convives par un appel d'en haut, en vue d'une bonne et sobre ivresse (εἰς ἀγαθὴν καὶ νηφάλιον μέθην). Je veux parler de cette ivresse qui produit chez les hommes l'extase des choses humaines à la réalité divine. Pour le moment, la vigne est seulement en fleurs et exhale une vapeur parfumée, douce et suave, mêlée à l'Esprit qui l'environne » (PG 44, 873ab; analyse de ce texte dans J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 244, 270-271; et H. Lewy, p. 133-134).

Dans la 6e *Homélie* (989c), commentant ces mots du Cantique : « Comedite, propinqui mei, et inebriamini », Grégoire dit encore : « Pour ceux qui connaissent les paroles cachées de l'Évangile, il n'y a pas de différence entre ce qui est dit ici et la mystagogie faite là aux disciples... En effet, ce à quoi le Verbe invite ici ses amis, là il l'opère par ses actes, puisque d'ordinaire toute ivresse produit une sortie de l'esprit hors de soi sous l'influence du vin. Or, ce qui est une invitation ici, cela s'est produit alors et continue d'être produit par cette divine nourriture et boisson, le changement du moins bon au meilleur et la sortie de l'un à l'autre accompa-

gnant la nourriture et la boisson » (J. Daniélou, p. 244-245, 271-272; H. Lewy, p. 134-135).

Ce texte est de haute importance.

« Nous y trouvons rapprochés les deux éléments caractéristiques de l'extase : d'une part, elle est en son fond un *transport*, une sortie hors de ce que Grégoire appelle ici le moins bon et qui est synonyme de *terrestre* ou d'*humain* pour passer au *meilleur*, c'est-à-dire au *divin*. Le vin eucharistique figure cette extase, la propriété du vin étant de produire l'ivresse, qui est sortie de soi. Et c'est pourquoi le geste du Christ, tendant aux Apôtres la coupe eucharistique, figure ce qu'il opère, c'est-à-dire une transformation de l'âme en Dieu. C'est là un aspect du symbole eucharistique où se réalise parfaitement la notion du sacrement, c'est-à-dire d'un signe efficace. Mais en même temps l'image de l'ivresse décrit l'extase psychologique : elle implique que l'esprit est comme vaincu (κεκρατημένη) et emporté hors de la vie naturelle... Cette indication serait à rapprocher de nombreux traits de la vie des saints, où nous voyons l'extase en relation avec la communion. Nous en aurions ici un des plus anciens témoignages. Il permettrait d'établir la relation spéciale de l'extase et de l'eucharistie et en général le caractère sacramentel de la mystique chrétienne. Or, on sait que c'est un trait que la mystique orientale ultérieure développera abondamment. Qu'il suffise de citer Diadoque de Photicé et Nicolas Cabasilas » (J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 271-272).

La même doctrine se retrouve chez Grégoire de Nysse dans son *Homélie sur l'ascension* (PG 46, 692bc; cf J. Daniélou, p. 277; H. Lewy, p. 135-136). Il y retrace les étapes de l'initiation chrétienne d'après le psaume 22. Les *verts pâturages* figurent la catéchèse, l'*ombre mortelle*, le baptême, qui est ensevelissement dans le Christ; la *table dressée* représente l'eucharistie; l'*onction d'huile* la confirmation :

« Et ajoutant le vin qui réjouit le cœur de l'homme, il produit dans l'âme cette sorte d'ivresse, transportant l'esprit des choses passagères aux éternelles. Celui qui a goûté une telle ivresse a changé l'éternel contre l'éphémère, étendant à de longs jours son habitation dans la maison du Seigneur ». Ce passage est l'un des plus caractéristiques. Nous y retrouvons les groupements ordinaires : la *sobre ivresse* est rapprochée, comme chez Origène, du vin eucharistique, du vin qui réjouit le cœur de l'homme (*Ps.* 103, 15) et enfin de la coupe débordante (*Ps.* 22, 5). Il fait de l'ivresse, provoquée par le vin eucharistique, le terme de l'initiation. Comme le dit bien Lewy, « avec la réception du Saint-Sacrement, commence, d'après Grégoire, la vie éternelle, dont la pleine béatitude ne peut être attendue que dans l'éternité, mais dont la saveur des éléments eucharistiques est, dès ici-bas, dans l'instant de l'extase de la communion, un avant-goût, -für die Momente der Kommunionsekstase » (J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 277; *Bible et liturgie*, p. 251).

Ainsi, l'expérience mystique, l'extase proprement dite, est explicitement mise en rapport avec la communion par les Pères, lorsqu'ils considèrent l'eucharistie symbolisée par le vin et le *calice enivrant* du Seigneur. Cette doctrine devint à ce point reçue que Jean Chrysostome l'enseigne, sans explication aucune et dans les termes les plus simples (*Hom. sur la résurrection* 2, PG 50, 436a; cf J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 251, note 2).

2. L'influence mystique de l'eucharistie est encore suggérée et affirmée par les Pères lorsqu'ils interprètent certains textes du **Cantique des Cantiques.** Tout comme le psaume 22, le *Cantique* leur apparaît comme une figure des sacrements; ils y découvrent le baptême, la confirmation et l'eucharistie. C'est par la communion que se réalise l'invitation de l'Époux au banquet des noces; là le Bien-Aimé donne à l'âme le baiser de sa bouche (*Cant.* 1, 1). Ambroise (*De sacramentis* v, 2, 5, PL 16, 447c) et surtout Théodoret de Cyr signalent cet effet spécial de l'eucharistie (*In Canticum* 1, PG 81, 53c). Il existe donc « un rapport effectif de l'euchâristie et de la vie mystique. La théologie des sacrements rejoint la théologie des états mystiques et ouvre aux âmes chrétiennes les voies de l'union et de la divinisation » (J. Daniélou, *Eucharistie et Cantique des Cantiques*, dans *Irénikon*, t. 23, 1950, p. 277, et dans *Bible et liturgie*, p. 280, reprenant une phrase de M. Lot-Borodine, citée *infra*).

3. Selon les Pères enfin, l'**expérience de la douceur de Dieu,** symbolisée d'ordinaire par le lait et le miel, est normale dans le développement de la vie intérieure. Cette perception relève du sens spirituel du goût. Selon Origène et Grégoire de Nysse, elle n'appartient pas au stade élevé de la vie intérieure qu'est l'extase, mais à ce degré inférieur qu'est « la connaissance de Dieu dans le miroir de l'âme », néanmoins elle se situe à l'intérieur de la vie mystique (J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 242-245). Or, il existe une liaison entre l'expérience de la suavité divine et l'eucharistie, « et par suite entre l'eucharistie et la vie mystique ». Les liturgies anciennes l'ont marqué explicitement : le chant, exécuté pendant la communion à la messe solennelle, du *Gustate et videte quoniam suavis Dominus* (*Ps.* 34, 9) se rencontre dès le quatrième et le cinquième siècle, dans la plupart des grandes églises de la chrétienté (L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., Paris, 1925, *passim*). Que les « vieux saints » aient joui de cette connaissance expérimentale de la suavité divine dans l'eucharistie, il est difficile de l'établir, mais il existe chez eux des accents qui ne trompent pas (G. Bardy, *En lisant les Pères*, 2e éd., Paris, 1933, p. 216-217) et les *Actes* de sainte Perpétue et de Quartillosa, immolée en Afrique sous Valérien, révèlent des expériences peu communes en rapport avec la « coupe de lait », l'eucharistie, qui leur est apportée. Denys l'Aréopagite en appelle précisément à cette expérience fruitive pour faire comprendre la grandeur du « sacrement de la réunion ».

Ceux qui par malice ne veulent pas prendre part (aux mystères), pas même les regarder, ne célébreront jamais leurs bienfaits infinis. Aussi l'Aréopagite... leur lance-t-il un appel inspiré : l'invitation du psaume... *Goûtez et voyez* combien le Seigneur est bon (34, 9)... et la communion à l'eucharistie comme le moyen parfait de parvenir à son intelligence. A la fin de ce très beau chapitre sur *le sacrement de la réunion*, sa contemplation mystique s'achève en action de grâce à Dieu et en exhortation aux hommes de faire l'expérience de la douceur du Christ (É. Boularand, *L'Eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 59, 1958, p. 169).

Si l'on considère ces usages liturgiques et ces faits dans leur contexte théologique, n'est-il pas manifeste que selon la tradition le sentiment de suavité perçu à la communion par les sens spirituels ne soit d'ordre expérimental et infus et que par suite l'eucharistie ne soit au fond le véritable sacrement mystique?

De toutes ces données, il résulte indubitablement que l'eucharistie a été considérée par l'Église des Pères comme un principe d'expériences mystiques aux principales étapes de la vie unitive. Ce sentiment s'est parti-

culièrement conservé dans la mystique orientale postérieure, qui, avec Diadoque de Photicé, Maxime le confesseur, Syméon le nouveau théologien et Nicolas Cabasilas, a toujours vu dans l'eucharistie le sacrement « qui parfait le chrétien », et par suite a marqué davantage « le caractère sacramentel de la mystique chrétienne » (J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 272).

H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Fribourg-en-Brisgau, 1941; trad. *Liturgie cosmique. Maxime le confesseur*, coll. Théologie 11, Paris, 1947, p. 248-253. — N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, introd. par S. Salaville, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943 p. 22, 42-61. — M. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 24, 1953, p. 664-675; etc.

3. THÉOLOGIENS ET CONTEMPLATIFS

Au cours de la tradition, théologiens et contemplatifs ont fréquemment affirmé le rôle de l'eucharistie dans la vie mystique, notamment dans les hauts états de l'extase et du mariage spirituel. Leurs témoignages établissent, à n'en pas douter, que cette doctrine fait partie intégrante de la théologie mystique traditionnelle. On notera ici les principaux.

1. MOYEN AGE. — La théologie et la piété eucharistiques s'étaient très développées dans le haut moyen âge (cf chap. suivant : *Dévotion eucharistique*). En même temps, sous l'influence de saint Anselme, de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry, la théologie des sens spirituels s'était élaborée et avait pénétré dans les spéculations dévotes (K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, RAM, t. 14, 1933, p. 263-299).

1. Par la suite, au début du 13e siècle, **Guillaume d'Auxerre** † 1231 découvrit un rapport profond entre l'eucharistie et les sens intérieurs : l'institution de l'eucharistie est légitime du fait, entre autres motifs, qu'elle permet l'exercice des sens spirituels ou l'expérience mystique.

Summa aurea, Paris, 1500, lib. 4 De sacramentis, tract. 5, c. 1, f. 16bc : « De isto autem pane verissime dicitur quod habet omne delectamentum in se; delectat enim visum spiritualem per pulcritudinem (*Ps.* 44, 3)... Delectat auditum spiritualem per melodiam (*Ps.* 89, 9)... Delectat olfactum spiritualem per odorem (*Cant.* 1, 3)... Delectat gustum spiritualem per dulcedinem (*ibidem*)... Delectat tactum spiritualem per suavitatem (*Ps.* 34, 9)... Delectat ut divitiae, quia in eo omnes thesauri sapientiae et scientiae sunt absconditi (*Col.* 3, 3)... ». En outre, Guillaume se souvient de la théorie de la *sobria ebrietas*, lorsqu'il décrit les similitudes qui existent entre le vin et le précieux sang : « Quia sicut vinum laetificat, ita sanguis Christi laetificat et *inebriat bona ebrietate*; unde : Calix meus inebrians quam praeclarus est » (f. 16c).

Le rappel du *calix inebrians* se lit aussi chez Pierre Lombard, IV *Sent.*, d. 8, c. 6-7, t. 2, Quaracchi, 1916, p. 792, et le pseudo-Hugues de Saint-Victor, *Summa Sententiarum* 6, 3, PL 176, 139-140.

Ces textes furent reproduits par Herbert d'Auxerre † 1259, dans sa *Summa abbreviata Gullielmi Altissiodorensis* [† 1231] (Paris, Bibl. Nat., fonds latin, ms 3427). Bien qu'il se réclame de Grégoire le Grand, Raoul de Biberach († vers 1350) semble connaître la *Summa* (cf *De septem itineribus aeternitatis* VI, dist. 6, dans *Opera omnia S. Bonaventurae*, éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 469). Denys le chartreux † 1471 reproduit à la lettre Guillaume (IV *Sent.*, d. 8, q. 3, dans *Opera omnia*, t. 24, Tournai, 1904, p. 211). Par cette voie, Guillaume d'Auxerre exercera une influence notable sur la mystique eucharistique.

2. Le « docteur eucharistique » d'alors est **Guiard de Laon**, chancelier de l'université de Paris et évêque de Cambrai (P. C. Boeren, *La vie et les œuvres de Guiard de Laon, 1170-1248*, La Haye, 1956). En rapport avec Julienne du Mont-Cornillon et le mouvement eucharistique de Liège, il a rédigé, peut-être avant 1222, un *De* XII *fructibus venerabilis sacramenti*, édité en partie (p. 320-327), et divers textes sur le même thème (p. 111-118, 231-235, 242-259). Lorsqu'il décrit « le quatrième ternaire de fruits » que produit la communion, il admet que l'eucharistie, à cause de ses trois éléments, le corps, l'âme et la divinité du Christ, procure à « l'âme ravie et dévote » une triple puissance fruitive : « le goût de l'immortalité parfaite, le sentiment de la sainteté parfaite, la dégustation de la suavité parfaite » (p. 324). Il est aisé de reconnaître dans ce goût de la suavité parfaite une expérience d'ordre mystique. Cette jouissance en effet se présente comme une participation à la fruition glorieuse dont Dieu jouit dans la contemplation de son être, à la vision béatifique du Christ dès l'instant de l'incarnation et au transport dont furent gratifiés les apôtres au Thabor (p. 326); elle est accordée à ceux qui sont experts dans la voie de l'amour et la reçoivent d'en haut gratuitement; le rejaillissement de cette perception amoureuse sur les puissances inférieures est d'essence extatique. Ainsi le fruit le plus haut de la communion est une expérience mystique qui annonce la béatitude de l'au-delà, au sentiment de Guiard de Laon.

3. Saint **Bonaventure** † 1274 a traité avec une singulière onction des effets de l'eucharistie et de la messe, notamment dans son *De sanctissimo corpore Christi*, composé lors de l'institution de la Fête-Dieu (*Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 553-566). Sa spiritualité eucharistique a attiré l'attention des médiévistes (F. X. Kattum, *Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura*, Munich-Freisingen, 1920, p. 173-183; É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique selon la spiritualité franciscaine*, RAM, t. 25, 1949, p. 306-333). Il importe d'observer d'abord que, selon Bonaventure, l'eucharistie est assimilée directement à l'amour qui unit à Dieu (IV *Sent.*, d. 8, p. 1, dub. 2, *Opera*, t. 4, 1889, p. 188) et par suite fait percevoir le Christ immolé dans l'hostie, non pas de loin, mais de près, concrètement (IV *Sent.*, d. 12, p. 2, a. 1, q. 1, p. 290b : « non quasi speculatione sed quadam experientia »), et enfin que l'expérience mystique n'est autre que la connaissance expérimentale de Dieu, le goût de la suavité divine sous l'influence du don de sagesse (III *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, t. 3, 1887, p. 774; et ad 5, p. 775; cf É. Longpré, *loco cit.*, p. 310-318).

Bonaventure, prenant comme point de départ les six grandes figures eucharistiques de l'ancien Testament fixées par la tradition (*De corpore Christi*, n. 2, t. 5, p. 554), expose que sous ces aspects et sous toutes ces représentations l'eucharistie se révèle le grand sacrement de l'expérience mystique. Comme le symbolise d'abord la graisse des victimes qui attise la flamme de l'holocauste, l'eucharistie produit le ravissement en Dieu et fait éclater l'esprit en jubilation (n. 5-6, p. 555-556 : « Sic corpus Christi, cum animam repleverit pinguetudine devotionis, eructat exterius *in labiis exultationis* »). Si l'on considère l'eucharistie sous la figure du pain qui soutient le prophète dans son voyage vers

le mont Horeb, son efficacité paraît plus grande encore : « Elle fortifie l'action; elle soulève jusqu'à la contemplation et dispose aux révélations divines; elle embrase l'âme du mépris du monde et du désir des biens éternels » (n. 13, p. 557). L'Horeb et le Sinaï symbolisent en effet constamment chez Bonaventure et les mystiques du moyen âge la haute contemplation de Moïse et d'Élie (n. 14, p. 558) :

« Et *pervenit ad montem Dei*, in quo notatur sublevatio mentis ad coelestia. Et ibi *apparuit ei Dominus*, quia ex tunc datur animae actus contemplationis. Apparuit ei autem *in flamma ignis*. Ignis habet calefacere et illuminare ad significandum quod, quando anima pervenit ad gratiam contemplationis, et intellectus haurit lumen cogitationis et affectus incendium dilectionis ». Cf *Comment. in evang. Lucae*, c. 9, n. 46, t. 7, p. 231; *Collationes in Hexaemeron* 1, n. 32, t. 5, p. 334; 2, n. 33, p. 342, et 9, n. 11, p. 374; *Sermo 2 in dom. 2 Adventus*, t. 9, p. 48.

C'est donc à l'expérience mystique la plus privilégiée qu'est ordonnée l'eucharistie (*De corpore*, n. 15, p. 558). Dans ce transport, où elle voit la beauté et l'infini de Dieu, l'âme ne souhaite plus, *in ostio speluncae*, que la sortie de ce monde et l'éternité (n. 16, p. 558). Il n'en est pas autrement si l'on considère l'eucharistie sous le symbole du miel (1 *Rois* 4, 27). Le corps du Christ purifie l'intuition du cœur, illumine l'esprit; qui s'en approche avec ferveur et dévotion progresse en lumière, ce qui dispose directement à la contemplation (n. 17, p. 558; n. 21, p. 559-560); à la manière du miel, l'eucharistie délecte le goût intérieur (n. 17, p. 558); plus on y accède dignement, plus la délectation ou la dégustation croît sous l'action du don de sagesse (n. 23, p. 560); elle provoque la suspension des puissances, la mort mystique (n. 25, p. 560; cf *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 6, t. 5, p. 313b). L'eucharistie est encore figurée par l'agneau pascal. A condition d'apporter les dispositions intérieures que symbolisent les prescriptions légales, celui qui mange le corps du Christ et boit son sang fait la Pâque mystique (n. 28, p. 562; cf *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 6, p. 313, et n. 2, p. 312). Au sentiment de saint Bonaventure, l'eucharistie est normalement la voie sacramentelle de l'union mystique jusqu'aux expériences les plus élevées; l'autre voie qui conduit « à la paix et aux ravissements extatiques de la sagesse chrétienne n'est autre que la méditation et l'ardente contemplation du Crucifié » (*Itinerarium*, prologue, n. 3, p. 295).

4. On doit à **Roger Bacon** † 1294 « une des plus belles pages qui ait été écrite au moyen âge sur le sacrement de l'eucharistie, la plus touchante peut-être avant l'*Imitation* » (É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris-Louvain, 1952, p. 87, note 1).

Résumant la théologie de Roger Bacon d'après les écrits jusqu'alors édités (*Opus majus*, éd. J. H. Bridges, t. 2, Londres, 1900, p. 396-403; *Opus tertium*, éd. J. S. Brewer, Londres, 1859, p. 145-148, etc), Raoul Carton pouvait écrire : « L'eucharistie nous déifie et nous christifie, et parce qu'elle nous édifie ainsi en Dieu et en son Christ, elle favorise merveilleusement les vues de la contemplation... L'eucharistie est la grande pourvoyeuse des illuminations spirituelles et des illuminations les plus parfaites de toutes, celles de l'extase » (*L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 288).

Ces thèses se retrouvent dans le traité du sacrement de l'autel, qui termine la 4e partie de la *Philosophie morale* (*Moralis philosophia*, éd. E. Massa, Zurich, 1953, p. 223-243). Il faut sans cesse contempler ce sacrement « ut homo fidelis nihil aliud gaudeat scire nec habere » (p. 224); rien de plus haut que ce mystère (p. 229 : « Est in culmine majestatis et gloriae atque in plenitudine salutis et in fine pulcritudinis »; cf *Opus tertium. Fragment inédit*, éd. P. Duhem, Quaracchi, 1909, p. 178). Si le Christ est voilé sous les espèces, en voici la raison : « Nam sustinere sensibiliter majestatem non possemus sed deficeremus penitus propter reverentiam et devotionem et admirationem... Et hoc probamus per experientiam. Nam illi qui exercitant se in fide et amore istius sacramenti, non possunt sustinere devotionem, quae ex pura fide nascitur, quin defluant in lacrimas, et dulcedine devotionis *totaliter liquescat animus super se elevatus, nesciens ubi sit* nec de quibus » (p. 231-232).

A la même époque, le chartreux *Guigues du Pont* † 1297 rappelle aussi le rôle de l'eucharistie dans la vie mystique (*De contemplatione*, 1279/1285). La contemplation infuse qui cherche Dieu, *per speculum divinarum infusionum*, présente trois degrés, dont le dernier, l'*inveniens contemplatio*, correspond à l'*excessus mentis*. Dix voies mènent à la vision ou contemplation de Dieu. La cinquième est la communion eucharistique : véritable saisie de Dieu, supérieure à celle que procure la foi ou même la vue du Verbe incarné, mais inférieure aux ascensions anagogiques, au rapt ou à l'extase, où se réalise la vision immédiate de l'essence divine (J.-P. Grausem, *Le De contemplatione du chartreux Guigues du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 259-289; cf J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 279).

La bienheureuse *Angèle de Foligno* † 1309, au contact de l'hostie, expérimente l'*inenarrabile sentimentum Dei* (*Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, éd. M.-J. Ferré, Paris, 1927, sect. 64, p. 134). Comme l'a observé J. Maréchal (*loco cit.*, t. 2, p. 293), l'une de ses visions intellectuelles de la Trinité dans la ténèbre insondable se passe à l'approche de la communion (sect. 78-81, p. 163-169). A l'élévation de l'hostie, l'envol extatique lui survient fréquemment (sect. 50 et 135, p. 90-95, 290-299). Par allusion à Emmaüs et à la fraction du pain, Angèle se plaît à appeler Pèlerin le Christ qui se manifeste dans l'onction et par l'étreinte (sect. 83-88, p. 169-177).

5. Selon **Raoul de Biberach** († vers 1350) (*De septem itineribus aeternitatis*, *loco cit.*; cf É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique*, p. 322-327), sept routes conduisent à la contemplation béatifique du Verbe Éternel, dans et par son Humanité. La voie la plus élevée, qui précède la fruition de la vision béatifique, est l'expérience savoureuse de l'eucharistie (VI, dist. 1-7, p. 464-473). La grâce d'expérimenter le Christ est le fruit distinctif de l'eucharistie (dist. 5, p. 467b : « Jesus in sacramento est verus cibus et vere gustabilis, ut per gustum corporis ejus perveniatur ad gustum divinitatis ejus »). Dans ce sacrement, le Sauveur est la voie d'accès à la saisie expérimentale de la Divinité (p. 467-468b : « *Ego sum ostium* intellectui per fidem perfectam reseratum... Ego sum ostium voluntati, per charitatem fervidam apertum, gustatum et inhabitatum »). Qui mange le corps du Christ lui est incorporé; il l'atteint et l'expérimente (p. 468b). Parce que l'eucharistie est le pain supersubstantiel qui contient toute suavité et que le goût est le mode le plus élevé de saisir Dieu, la connaissance expérimentale atteint ici son plus haut degré; tous les sens spirituels sont affectés par la grâce

eucharistique (dist. 6, p. 468-472); tous concourent à la perception du Christ, mais l'embrasement mystique jusqu'à l'extase s'obtient par le tact et plus encore par le goût intérieur dans les flammes de l'amour *(ibidem)*. Du coup, l'âme est disposée à entendre l'appel divin que le Christ lui adresse par les mots du *Cantique* (2, 10): *Surge, propera, amica mea*, et qui l'invite à la vision béatifique, terme de l'expérience eucharistique (dist. 7, p. 472 : « Ad meam experimentalem cohabitationem, ad experientiae tuae consummationem »). La route vers l'Horeb éternel est assurée : l'expérience mystique dont jouissent les âmes aux sens spirituels exercés dans la sainte communion (dist. 4, p. 466; dist. 6, p. 471b-472) s'achève « dans l'expérience plénière de l'éternité ». Cette synthèse de Raoul de Biberach, grâce au prestige de saint Bonaventure, a exercé une influence considérable dans l'école franciscaine et au-delà, notamment auprès des théologiens carmes (Philippe de la Trinité, *Summa theologiae mysticae*, p. 3, tract. 3, disc. 2, art. 6, Lyon, 1656, p. 447, et t. 3, Paris, 1874, p. 359-360; cf É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique*, p. 327-328).

Dorothée de Montau † 1394 atteste non moins explicitement le rôle mystique de l'eucharistie dans ses communications écrites par son directeur, Jean de Marienwerder (DS, t. 3, col. 1664-1668). Elle a connu et décrit une variété extraordinaire d'expériences eucharistiques, dans des termes spéciaux qu'elle définit (*Septililium*, tract. 3 *De eucharistia*, c. 7-8, éd. F. Hipler, dans *Analecta bollandiana*, t. 3, 1884, p. 418-423). Ces expériences sont simples ou complexes, selon que l'âme éprouve un ou plusieurs effets de l'eucharistie (c. 12-13, p. 427-434; cf A. Olbrisch, *Die Bedeutung von Busssakrament und Eucharistie im Volkommenheitsstreben der sel. Dorothea von Montau*, Rome, 1941). Après la communion, Dorothée expérimente l'union transformante (c. 27, p. 446); parfois dans des touches rapides du Seigneur qu'elle range dans la série des visites déifiques, elle jouit de l'ivresse mystique, comme si elle était déjà parvenue au ciel (c. 22, p. 441); souvent la faveur du rapt lui est accordée (c. 19, p. 438-439). Aussi Jean de Marienwerder peut-il conclure : « Dominus locutus fuit tunc animae, non per verbum exterius sonans, sed interiora penetrans, nec per formam imaginariam se ostendit, prout alias aliquando fuit, sed sine omni effigie se praesentavit animae, cujus faciem laetificavit coelesti munere, et variavit gustum suae praesentiae persuavem juxta suam dignationem et desideriorum animae qualitatem » (c. 27, p. 448).

De tels textes éclairent singulièrement la mystique eucharistique du moyen âge.

6. Les grands mystiques de l'ordre de saint Dominique, notamment **Jean Tauler** † 1361 et Henri Suso † 1365, ont marqué le rôle de l'eucharistie dans la vie chrétienne (K. Boeckl, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters*, Munich, 1923, p. 74-122; J. Ancelet-Hustache, *Le B. Henri Suso. Œuvres*, Paris, 1943, p. 418-432; Eckhart, *Traités et Sermons*, introd. par M. de Gandillac, Paris, 1942, p. 51-54); en général ils ne signalent pas son influence proprement mystique. Néanmoins dans les cloîtres des moniales dominicaines les manifestations eucharistiques abondent (J. Ancelet-Hustache, *Les Vitae sororum d'Unterlinden*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 5, Paris, 1931, p. 352-353, 358, 382, 391, 398, 442-444). De plus, Jean Tauler est explicite dans ses sermons sur le Saint-Sacrement. Au 3e (*Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1930, p. 102-114), il reconnaît qu'il est possible d'expérimenter la richesse de l'eucharistie et parfois même de l'atteindre par l'acte qu'il appelle l'essence de l'âme et qui n'est autre que l'intellect dans sa fonction supérieure : l'intuition.

> On trouve malheureusement beaucoup de gens, aux apparences religieuses, qui... demeurant totalement en eux-mêmes, dans la vie de sensibilité et la diversité des exercices.., ne peuvent rien savoir, eux, de cette richesse, ni goûter et expérimenter ce noble et précieux trésor, parce qu'ils ne peuvent rien éprouver que par manière d'impressions sensibles. Quant à celui qui veut expérimenter, en vérité, cette indicible et inconcevable noblesse, il doit se tenir détaché de tout, passif, unifié et intériorisé (p. 104-105).

Les sermons authentiques de Tauler paraissent avoir été moins utilisés que les *Institutions* (*Œuvres complètes*, trad. E.-P. Noël, t. 8, Paris, 1913, ch. 39, p. 375-396; cf Philippe de la Trinité, *op. cit.*, p. 448, et t. 3, p. 363-364). Cette œuvre reflète les milieux dominicains et même, d'après Surius, le chapitre 39 serait d'Eckhart (p. 375). D'après les *Institutions*, l'eucharistie élève l'âme au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, « l'entraîne jusqu'à la douceur de sa propre divinité » et « supprime en même temps tout ce qui pourrait s'opposer à la contemplation de la vérité divine et à la jouissance de la suavité divine » (3e fruit, p. 380). Au sommet (12e fruit, p. 395), la communion produit une union inséparable avec Dieu, « sorte d'avant-goût ineffable de toute cette béatitude dont l'âme jouira toujours au-dessus de tout mode et de tout temps dans cette union bienheureuse avec Dieu ».

7. Avec Jean **Gerson** † 1429, la théologie spirituelle qui se plaît à unir contemplation et vie eucharistique atteint un sommet (cf A. Suquia Guicoechea, *La santa misa en la espiritualidad de san Ignacio de Loyola*, Madrid, 1950, p. 99-103). Sans doute, Gerson a-t-il connu les œuvres de Bonaventure et de Raoul de Biberach, et a-t-il utilisé parfois explicitement Guillaume d'Auvergne qui a effleuré le thème (*De rhetorica divina*, c. 33-34, dans *Opera omnia*, t. 1, Paris, 1674, p. 372-373; *De sacramentis. De sacramento eucharistiae*, c. 7, p. 449), mais il a développé sa pensée selon ses conceptions mystiques et dans certaines perspectives dionysiennes (L. Salembier, DTC, t. 6, 1914, col. 1324-1326; A. Combes, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris, 1940, p. 219). Selon lui, l'eucharistie est par excellence la voie qui mène à la « théologie mystique », c'est-à-dire « à la perception expérimentale de Dieu » et au ravissement spirituel *(supermentalis excessus)*. « *Per cujus tamen sacrae communionis frequentationem super omnia fit homo devotus et habilis ad theologiam mysticam*, si vitam et mores huic salutifero sacramento conformare non omittat » (*De mystica theologia et ejus elucidatione*, consid. 10, *Opera omnia*, éd. E. du Pin, t. 3, Anvers, 1706, col. 426).

Ce rôle prééminent de l'eucharistie dans la vie mystique, Gerson ne cessa jamais de le proclamer. Ainsi dans le *De susceptione humanitatis Christi* (*Opera*, t. 1, col. 454 : « Susceptio talis mystica *nutritur maxime et roboratur* per susceptionem dignam benedictae eucharistiae sacramenti »); de même dans les *Notulae super quaedam verba Dionysii*, qui reflètent sa pensée : « *super omnia juvat* nos ad sursum elevationem » (A. Combes, *loco cit.*, p. 219). Par suite, le chancelier ne se borne pas à traiter souvent des effets habituels de la communion (*Tractatus ad digne suscipiendum Corpus Dominicum*, t. 2, col. 312-314) ou à signaler les phénomènes mysti-

ques qu'elle occasionne parfois (t. 3, col. 1241, 1289d, 1291d; t. 4, col. 417, etc). Dans un de ses sermons du jeudi saint (t. 3, col. 1134-1142), il décrit l'itinéraire eucharistique par lequel l'âme passe de ce monde au Père (*Jean* 13, 1). Il faut se poser d'abord sur la pierre qui est le Christ au Saint-Sacrement, car seul il est la voie et le viatique (col. 1135); la foi au Christ crucifié présent dans l'hostie est le premier appui (Gerson insiste sur ce point, comme Bonaventure, col. 1136); le second est l'amour qui transcende la connaissance et cause l'union mystique (col. 1139) :

Attamen pes amoris dexter sublimius semper extendi potest pro hac vita quam sinister. Haec est theologia mystica, id est occulta; haec scientia propria catholicorum, hoc manna absconditum, hic calculus in quo est nomen novum quod nemo novit nisi qui accipit (*Apoc.* 2, 7). Haec ambulatio ad Deum, exemplo Moysi in monte et divina caligine, quae ambulatio magis potest suaderi quam doceri. Ita enim monuit Propheta : *Gustate et videte* (*Ps.* 33, 9), ac si pro re nostra diceretur : vadite et videte, nam quorsum et quousque valeat attingere pes amoris, solo eundi experimento cognoscitur.

Cette doctrine se rencontre aussi dans deux opuscules célèbres de Gerson, l'*Anagogicum de verbo et hymno gloriae* (t. 4, col. 544c-545a) et le *Sympsalma super Cantica canticorum*, où l'ébriété mystique est mise en rapport avec l'eucharistie et le dernier discours de la cène (t. 4, col. 53-54). Il faut interroger surtout son *Tractatus super Magnificat* (t. 4, col. 229-512). Dès le traité 2, Gerson observe que l'*osculum sacramentale* provoque l'union mystique (col. 252) : « Felix anima... (quae) post esum et potum inebriantis et laetificantis et confortantis praeclarissimi hujus sacramenti, hujus benedicti fructus virginei, potest ex sententia dicere : *Sub umbra illius quem desiderabam sedi* (*Cant.* 2, 13) per otium contemplativae quietis ». Au traité 9, lorsqu'il établit que l'eucharistie rassasie les affamés (*Luc* 1, 53), il décrit longuement les expériences eucharistiques, en utilisant les textes du Cantique que citent d'ordinaire les mystiques. Gerson a expérimenté la *sobria ebrietas* que cause l'eucharistie.

Dedit nobis panem de coelo verum sub umbraculo sacrosancti eucharistiae sacramenti, dedit et nobis abunde omnia ad fruendum in hoc benedicto fructu ventris tui, o benedictissima foeminarum! Fas tibi est, o anima mea, fas gloriari et ex toto dicere : *Sub umbra illius quem desiderabam sedi et fructus ejus dulcis gutturi meo* (*Cant.* 2, 3)... *Ecce sub umbra istius* sedes, sub sacris eucharistiae symbolis; os aperi per aviditatem devotionis, et attrahe spiritum charitatis; *dilata os tuum* (*Ps.* 80, 11) per desiderii fervorem; ipse secundum promissum suum implebit illud... Sit purum, sanctum, nitidius oleo laetitiae guttur tuum, sit vinum optimum, dignum dilecto ad bibendum et labiis illius et dentibus ad ruminandum. *Experieris certe vicissitudinem Dilecti*, quia *dulcis est gutturi tuo fructus ejus* (*Cant.* 2, 3)... Sede vacans tibi et sibi soli. *Senties*, affirmo, quid sapiat verbum illud : *Et fructus illius dulcis gutturi meo*. Gustabis itaque, o anima mea, quoniam suavis est Dominus; gustabis bonum verbum ejus et virtutes futuri saeculi; credes Sapientiae de se illa praeconizanti (*Eccli.* 24, 27) : *Spiritus meus super mel dulcis et hereditas mea super mel et favum*... Secure sede sub umbra sacrorum eucharistiae velaminum. *Experieris sane* gratulabundaque cantabis : *Et fructus ejus dulcis gutturi meo*... En ipse est vitis vera, cujus vinum generat virgines, nec solum generat sed impraegnat. Det ipse vinum illud, det bibere *sobriam ebrietatem* spiritus. *Introducat me in cellam vinariam*... Ecce jam fructum edere non quaeris suavem gutturi tuo, non cellam vinariam introire, non fulciri floribus, non stipari malis, sed *tota in totum lapsa et collapsa, tota complexu suavissimo, serenissimo et casto in ejus sinu consopita quiescis*. O quam beatus et efficax et felix est cibus iste fructuosus. Vinum est vivacissimum corporis et sanguinis tui, Christe Jesu. Unde talis comparatur effectus, talis refectio, talis dormitio, quies talis *in pace in idipsum* (*Ps.* 4, 9) (col. 406-408).

Ces expériences eucharistiques, la Vierge, « Mère de l'eucharistie » (col. 418a), les a éprouvées au degré éminent (col. 398bc); selon Gerson, sa contemplation eucharistique fut sans égale (col. 418-429); aussi a-t-elle reçu les douze fruits de l'eucharistie et expérimenté l'union et le sommeil mystique (col. 429c-446b). Le chancelier a écrit sur ce thème des pages délicieuses que des écrivains se sont plu à reproduire (vg Bernardin de Paris, *La communion de Marie, Mère de Dieu, recevant le corps de son propre fils en l'Eucharistie*, Paris, 1672).

Il est de la plus haute importance d'observer l'accord doctrinal des plus grands représentants de la théologie contemplative, Bonaventure et Gerson, sur le rôle éminent de l'eucharistie dans la vie mystique.

A côté de Jean Gerson ou après lui, il n'est pas sans intérêt de signaler *Mathias de Janow* † 1393 (*Regulae veteris et novi Testamenti*, éd. V. Kybal, t. 1, Innsbruck, 1908, tract. 2), *Henri de Herp* † 1460 (*Theologia mystica*, liv. 1, c. 37, Rome, 1586, p. 218-220), qui reproduit en partie Raoul de Biberach, et surtout *Denys le chartreux* † 1471.

8. **Denys le chartreux,** le « docteur extatique », a rédigé six sermons sur l'eucharistie (*Opera*, t. 35, Tournai, 1908, p. 455-476), destinés à Mechtilde de Nimègue et à d'autres extatiques de son temps. Pour lui, le Saint-Sacrement est le « sacramentum maximae spiritualitatis » (p. 470a); il exerce tous les sens spirituels (*In* IV *Sent.*, d. 8, q. 3, t. 24, 1904, p. 211-212). Dans l'hostie, le Christ se communique dans la plénitude de la lumière et avec les ardeurs extatiques de l'amour, s'il ne rencontre pas d'obstacle :

Sic igitur ingrediens Christus in te coenabit tecum (*Apoc.* 3, 20), etiam ante prandium, et seipsum proponet tibi in ferculum dicens : Comede, amice, et bibe, et inebriare, carissime (*Cant.* 5, 1); comede panem hunc vitae et intellectus, degusta et vide quam dulcis sum ego. Nullus corruptibilis cibus ita delectat, confortat, impinguat, extendit carnem mortalem, quemadmodum contemplatio, degustatio et interna ista refectio sapientiae, quae est Christus, fidelissimam animam immortalem. Porro ex ista jam lucida intuitione Sapientiae aeternalis, protinus vehementer accendetur amore ipsius tuus affectus, et tunc vere deifice ac supernaturaliter in Christum mutaberis ...Apex mentis prorsus absorbetur atque demergitur in ipsam deitatis abyssum... (469a).

Qu'il en soit ainsi, il n'y a pas lieu d'en douter; l'hagiographie le démontre, assure Denys (p. 469b). Aussi blâme-t-il les confesseurs qui écartent les laïques de la communion fréquente (*Sermo* 5, p. 470, 472, 474). Aux âmes éprises de l'eucharistie, et souvent extatiques, il faut au contraire en faciliter l'accès (p. 475a : « Praeveniuntur a Spiritu Sancto.., abstrahuntur et alienantur a se ipsis et rapiuntur in Deum, tamque vehementer intentae et suspensae sunt in eum, quod aliud nil advertunt nisi ipsum et illa quae ipsis ostenduntur et quae ipsae vident in spiritu...»).

La plupart des auteurs qui ont traité des rapports de l'eucharistie avec l'expérience mystique se réfèrent aux textes de Denys, tels Thomas de Jésus, Antoine du Saint-Esprit, Philippe de la Trinité et André de la Guadeloupe. Lorsqu'il décrit « la parfaite union de l'âme avec Dieu dans le Saint-Sacrement », Jacques Nouet les traduit littéralement (*L'homme d'oraison. Sa conduite dans les voies de Dieu*, entr. 15, t. 2, Paris, 1674, p. 453-456).

2. PÉRIODE MODERNE : 16e - 17e SIÈCLES. — 1. École carmélitaine. — 1° Saint *Jean de la Croix* ne marque pas explicitement le rôle de l'eucharistie dans l'expérience mystique, bien que ses interprètes signalent la place que le Christ, « livre vivant et complet de l'expérience mystique », occupe selon lui dans la vie intérieure (J. Vilnet, *Bible et mystique*, p. 145-148; H. Sanson, *L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Paris, 1953, p. 156-157), et traitent au passage de la communion. Toutefois, le saint, qui « avait une grande dévotion au Saint-Sacrement et passait de longues heures du jour et de la nuit sur les marches de l'autel », a souvent reçu, à la messe surtout, des grâces analogues aux expériences eucharistiques de saint Philippe Néri (cf *Saint Jean de la Croix. Quelques traits de sa vie d'après le témoignage de ses contemporains*, dans *Nova et vetera*, t. 32, 1957, p. 61-63).

2° Sainte *Thérèse d'Avila* souligne discrètement les rapports entre l'eucharistie et les communications passives. Après la communion, si l'âme pratique l'oraison de recueillement actif que décrit la sainte dans *Le chemin de la perfection* (ch. 28-29, dans *Œuvres*, trad. des carmélites, t. 5, Paris, 1910, p. 202-215; *Obras*, éd. Silverio, Burgos, 1939, ch. 27-28, p. 429-436), il est normal que le Seigneur se manifeste, même totalement, à ses amis qui le désirent beaucoup (que mucho lo desean). Cet enseignement est le thème du chapitre 34 du *Chemin de la perfection* où Thérèse se livre à des confidences des plus précieuses sur sa vie eucharistique (trad. p. 247-255; *Obras*, ch. 34, p. 455-460). Malgré le voile des espèces eucharistiques, « à ceux qu'il sait devoir profiter de sa présence il daigne se découvrir, et s'il ne se fait pas voir à eux des yeux du corps, il trouve bien des manières de se montrer à leur âme, soit par de grands sentiments intérieurs, soit par d'autres voies » (trad., p. 253; *Obras*, p. 459). « Le divin Maître ne se dissimulera pas tellement qu'il ne se révèle à vous de bien des manières et à proportion du désir que vous aurez de le voir.., vous pourrez même le désirer avec tant d'ardeur qu'il se découvrira entièrement à vous » (trad., p. 254; *Obras*, p. 460). L'eucharistie est ainsi le sacrement de la manifestation intérieure du Seigneur. Il n'y a pas lieu d'en douter : sainte Thérèse « par un réalisme très sain » n'a jamais négligé « la réalité sensible de Jésus-Christ et surtout sa présence réelle au Saint-Sacrement » (M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1947, p. 173; P. de Juvigny, *Sainte Thérèse de Jésus à l'école du Christ*, Paris, 1948). L'itinéraire mystique part « de l'union à Jésus-Christ, au Jésus-Christ de la communion, à l'Homme-Dieu » et s'achève dans « l'union au Dieu-Trinité, au Dieu vivant », mais toujours par le « Verbe incarné, à qui l'âme doit s'unir pour faire avec lui retour au Père en l'unité du Saint-Esprit » (M. Lépée, *op. cit.*, p. 171-172).

Si des âmes s'éloignent de l'Humanité du Christ, « à tout le moins, dit sainte Thérèse, je leur affirme qu'elles n'entreront pas dans les deux dernières demeures. Manquant du vrai guide qui est le bon Jésus, elles n'en trouveront pas le chemin; ce sera déjà beaucoup si elles restent en assurance dans les autres demeures » (*Château intérieur*, 6e demeure, ch. 7, trad., t. 6, p. 232; *Obras*, éd. Silverio, p. 597-598; *Vida*, ch. 27, trad., t. 1, p. 339, et éd. Silverio, p. 204; cf M. Lépée, *op. cit.*, p. 562).

Sainte Thérèse rejoint ainsi la doctrine de Bonaventure, de Jean Gerson et de Denys le chartreux, parce qu'elle avait expérimenté les plus hautes grâces eucharistiques (*Relation* 39, trad., t. 2, p. 264). La communion la « fit revenir à elle », après quelques infidélités à l'oraison (*Vida*, ch. 19, éd. Silverio, p. 146; trad., t. 1, p. 238); avant que Dieu l'eût favorisée de ravissements, « j'en revenais à prendre mes délices avec cet aimable Seigneur, comme j'en avais l'habitude, surtout au moment de la communion » (*Vida*, ch. 22, éd. Silverio, p. 168; trad., p. 275). Très tôt, l'eucharistie opéra en elle les effets les plus extraordinaires (*Relation* 1, trad., t. 2, p. 209; cf *Vida*, ch. 14, trad., t. 1, p. 186, et ch. 38, t. 2, p. 113-115; éd. Silverio, p. 115-116 et 314-315). « Sur le point de communier » ou après la communion, elle est enlevée au delà de la simple union passive, dans l'extase ou le ravissement, qui opérait en elle « à l'intérieur et à l'extérieur » (*Vida*, ch. 20, trad., t. 1, p. 241; éd. Silverio, p. 148). Les faits de ce genre sont innombrables.

Au cours de ses extases, la sainte eut souvent des visions imaginaires du Christ : « Parfois, Notre-Seigneur se présente avec une telle majesté que nul ne saurait révoquer en doute que ce ne soit le Seigneur lui-même. Cela arrive spécialement après la communion, à cet instant où nous le savons réellement présent, puisque la foi nous le dit. Il se montre alors tellement maître de l'âme devenue sa demeure qu'elle en reste comme anéantie. Elle se voit toute perdue dans le Christ » (*Vida*, ch. 28, trad., t. 1, p. 358; éd. Silverio, p. 215). Ce fut aussi après avoir communié que Thérèse atteignit le sommet de l'expérience mystique : la vision intellectuelle de la Trinité (*Relations* 14 et 15, trad., t. 2, p. 235-238; cf 43, p. 266-267; *Relation* 36, p. 262 : « Le jour de saint Augustin, au moment où je venais de communier, je compris, je pourrais presque dire je vis... comment les trois Personnes de la très sainte Trinité, que je porte gravées dans mon âme, sont une même chose »).

Ce fut également après avoir communié des mains de Jean de la Croix (novembre 1572) que lui fut accordée la faveur du mariage spirituel (*Relation* 25, p. 246-247; cf *Château intérieur*, 7e demeure, ch. 2, trad., t. 6, p. 284-292; éd. Silverio, p. 629-634). C'est de la sorte que selon sainte Thérèse « notre intérieur renferme de si grands mystères à l'heure de la communion » (*Relation* 43, trad., t. 2, p. 267).

Thérèse n'est d'ailleurs pas la seule, dans son milieu, à recevoir de pareilles grâces. L'un de ses directeurs, le dominicain Pierre Ibañez † 1565, « après avoir célébré la messe, restait longtemps en extase sans pouvoir s'en défendre » (*Vida*, ch. 38, éd. Silverio, p. 312; trad., t. 2, p. 110); voir aussi Catherine de Saint-Albert † 1576, au carmel de Béas (dans *Œuvres de Ste Thérèse*, t. 4, p. 302).

Lors de la fondation du carmel de Grenade, au témoignage d'Anne de Jésus † 1621 (DS, t. 1, col. 673-675) : « Nous sentions que la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ nous tenait compagnie dans le très Saint-Sacrement de l'autel. Et ce sentiment était tel qu'il nous rendait comme sensible la présence corporelle de ce divin Maître... Nous disions que nulle part ailleurs le très Saint-Sacrement ne semblait avoir produit sur nous pareil effet. Cette joie spirituelle commença dès qu'il fut placé dans le tabernacle, et elle dure encore à présent chez quelques-unes » (trad., *ibidem*, t. 4, p. 241-242; cf A. Manrique, *La peinture raccourcie de la Vén. M. Anne de Jésus, disciple et compagne de S. Thérèse*, Anvers, 1635, p. 47-52).

3° Ce fut à partir des expériences de sainte Thérèse que les *théologiens carmes* élaborèrent la thèse longtemps classique de l'union fruitive et extatique dans les états

les plus élevés de la vie mystique. C'est ce que reconnaît explicitement Philippe de la Trinité (*Summa theologiae mysticae*, p. 3, tract. 3, disc. 2, art. 2, Lyon, 1656, p. 438, et t. 3, Paris, 1874, p. 336).

Cette thèse a été élaborée par Thomas de Jésus † 1627 (*De oratione divina*, lib. 4, c. 27-30, *Opera omnia*, t. 2, Cologne, 1684, p. 353-365), en dépendance étroite de Raoul de Biberach, de Jean Tauler, de Jean Gerson et de Denys le chartreux. Elle a été reprise par Philippe de la Trinité † 1671 (*Summa..*, p. 3, tract. 3, disc. 2, art. 1-6, Lyon, 1656, p. 436-449, et t. 3, Paris, 1874, p. 326-364 : De sanctissimo eucharistiae sacramento quo celebratur matrimonium spirituale). Balthasar de Sainte-Catherine de Sienne † 1673 suit ce dernier (*Splendori riflessi di sapienza celeste... sopra il castello interiore e mistico giardino*, Bologne, 1671, p. 686a; cf DS, t. 1, col. 1210-1217), et Joseph du Saint-Esprit † 1739 suit Thomas de Jésus (*Cursus theologiae mystico-scholasticae*, 3m pr., disp. 23, q. 2, § 1, n. 42, et disp. 24, q. 3, n. 29, éd. Anastase de Saint-Paul, t. 4, Bruges, 1931, p. 130 et 197).

D'après Antoine du Saint-Esprit † 1674 (*Directorium mysticum*, tract. 4, disp. 5, sect. 1-2, n. 518-540, Venise, 1697, p. 99-102, et Paris, 1904, p. 616-637), il existe entre l'eucharistie et l'âme une simple union affective et une union réelle et immédiate. La première s'opère par amour, mais sans la perception de la présence du Christ; elle n'est pas rigoureusement réelle (n. 520 et p. 617). Dans l'oraison d'union et ses autres étapes, l'extase, le rapt et le mariage spirituel, l'union au contraire est réelle, immédiate, expérimentale; il en est précisément de même à la réception de l'eucharistie chez les parfaits (n. 520 et p. 617-618; cf n. 540 et p. 636-637). De soi, en effet, l'eucharistie est apte à produire cette union concrète expérimentale. Thomas de Jésus (*op. cit.*, c. 29, p. 309) et Antoine du Saint-Esprit l'affirment en termes explicites (« Rarissimi tamen admittuntur ob defectum dispositionis. Bibunt namque amici sed solum charissimi inebriantur », n. 532 et p. 630). Le plus souvent, cette union expérimentale n'est point donnée, même à ceux qui reçoivent dignement la communion, seule l'union morale se réalise (n. 522 et p. 618). Des âmes enivrées d'amour du Christ peuvent parvenir à l'expérience immédiate et réelle du Christ eucharistique (n. 524 et p. 619). Cette communication, où se consomme parfois le mariage spirituel, est une pure grâce; mais tel est l'amour du Seigneur qu'il ne résiste pas aux véhéments désirs des âmes très purifiées (Thomas de Jésus, *op. cit.*, c. 29, p. 301).

Cette saisie expérimentale peut être ainsi décrite : « Haec felicissima unio nihil aliud est quam ipsius Christi praesentiae in hoc sacramento latentis intima manifestatio, non tam per visionem aut revelationem quam per complexus dulcissimos, quibus animam ita ineffabiliter ac suaviter adstringit ut ipsa ejus realem praesentiam per oscula et amplexus certissime percipiat. Erit igitur, si proprie loquamur, vitalis sensus et gustus ipsius Christi in sacramento existentis, per quem sensum sive divinissimum contactum ejus praesentia realiter percipitur, ejus bonitas et ineffabilis dulcedo in suo fonte gustatur » (n. 525 et p. 619).

Cette union est secrète, presque ineffable, et peut-être incroyable à ceux qui n'en ont pas joui (Philippe de la Trinité, *Summa theologiae mysticae*, tract. 3, disc. 2, a. 6, t. 3, p. 358). De plus, selon Thomas de Jésus, elle implique un contact réel, immédiat avec la chair glorifiée du Christ sous les espèces eucharistiques (*op. cit.*, c. 30, t. 2, p. 363-365; Antoine du Saint-Esprit, *loco cit.*, sect. 2, n. 534-540 et p. 632-637). Sur ce point, les mystiques carmes s'inspirent du cardinal François de Mendoza † 1566 (*De naturali cum Christo unitate*, éd. A. Piolanti, coll. Lateranum, Rome, 1947). Ce sentiment a été accepté par nombre de mystiques et de théologiens, en Espagne surtout, mais il est rejeté par d'autres (cf É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique*, p. 331-332).

Dans cette haute communication, l'intellect, illuminé par la foi et les dons du Saint-Esprit, perçoit immédiatement la présence du Christ eucharistique, sans possibilité d'en douter; il peut s'élever parfois à une vue de la Trinité, non sans rapport avec la vision béatifique (Antoine du Saint-Esprit, *Directorium..*, n. 530 et p. 626). Il ne se borne pas à cette saisie existentielle; il expérimente le Christ, en outre, en tant qu'immédiatement uni. De son côté, la volonté expérimente immédiatement le Christ dans un goût inénarrable (n. 531 et p. 627). De la sorte, le contact vital et immédiat qu'opère la communion est la rencontre suprême du Christ eucharistique sous l'aspect d'Époux divin (Thomas de Jésus, *op. cit.*, c. 27, p. 354).

La doctrine des théologiens carmes, synthèse de la mystique eucharistique du moyen âge, a été largement acceptée, sauf sur le détail mentionné plus haut, notamment par Jean des Anges (*Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, p. 2, c. 12-13, dans *Obras místicas*, éd. J. Sala, t. 1, Madrid, 1912, p. 344-351), André de la Guadeloupe (*Mystica theologia supernaturalis infusa*, c. 12, Madrid, 1664, p. 226-232; cf É. Longpré, *L'eucharistie..*, p. 328-333), J. Salian, J. Nouet et, selon Melchior de Pobladura, par Louis de Flandre (*Varii dialogi et catecheses de intima, reali et intuitiva conjunctione digne communicantibus cum anima Christi Domini*, Valence, 1735; cf *Collectanea franciscana*, t. 4, 1934, p. 597).

2. Avec Louis **Chardon** † 1651, l'école dominicaine rappelle avec une grande élévation le rôle mystique de l'eucharistie (*La Croix de Jésus*, éd. F. Florand, Paris, 1937). Sacrement de « l'amour transportant » (p. 138), l'eucharistie est le lieu privilégié de la rencontre de l'amour pratique et de l'amour fruitif (2e entr., ch. 8, p. 302-308; cf c. 7, p. 295-301). Dans cette étreinte, l'amour actif expire.

C'est l'amour fruitif et passif et non plus l'amour pratique. Ce n'est plus la dilection d'exercice, d'action et d'opération. Il n'y a plus de mouvement, mais un très simple repos.., mais un très profond et très ravissant silence (p. 300)... L'âme en cet état... n'est plus pour elle-même ni en elle-même; non, elle est toute où elle aime... Tout ceci se passe dans l'intérieur de l'âme, avec une joie autant excessive que profonde, de manière qu'il lui semble qu'elle soit déjà parvenue à la fin des désirs, où l'on savoure sans goût, où l'on sent sans sentir les délicieuses et ravissantes flammes du pur amour, en son lieu naturel et en sa source primitive (p. 307-308).

3. Du moyen âge au 17e siècle, les **mystiques de l'ordre séraphique** affirment d'ordinaire l'efficacité mystique de l'eucharistie. Bernardin de *Laredo* † 1540 dans la seconde rédaction de *La Subida del Monte Sión* (part. 3, ch. 32-39, dans *Místicos franciscanos españoles*, t. 2, Madrid, 1948, éd. J.-B. Gomis, p. 392-409) observe que les contemplatifs les plus élevés sont ceux qui s'approchent le plus de la communion (ch. 32, p. 392-395); les illuminations intérieures qu'elle répand (ch. 35, p. 400) s'accompagnent parfois de la connaissance expérimentale de Dieu chez les âmes parvenues à l'entière pureté du cœur (ch. 36, p. 402). « Cette connaissance expérimentale et cachée dans l'âme dépasse toute raison et tout entendement humain, puisqu'elle est la connaissance spirituelle et la théologie mystique que l'Esprit Saint opère au plus profond du cœur pur; elle n'est donnée que de temps à autre et pas toujours;

Dieu l'ordonne ainsi dans sa bonté infinie pour que les âmes élevées à cette dignité s'humilient en elles-mêmes » (p. 403).

Au 17e siècle, Jeanne de la Croix † 1673 en Italie, Constantin de Barbanson † 1631, Jean Aumont † 1689 et Victorin Aubertin † 1669 en France continuent entre plusieurs autres la tradition de Bernardin de Laredo.

Sur *Jeanne de la Croix*, cf A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*, t. 1, Clermont-Ferrand, 1894, p. 325-333; T. Baroni, *Una vita inedita del Ven. Giovanna Maria della Croce*, dans *Studi francescani*, t. 25, 1928, p. 306-346; A. Coreth, *Die Mystik der Klarissin Giovanna Maria della Croce*, dans *Mystische Theologie*, t. 1, Munich, 1955, p. 235-296.

De *Constantin de Barbanson*, voir *Les secrets sentiers de l'amour divin*, 2e p., ch. 13, Cologne, 1623, et Paris-Tournai, 1932, p. 307-317; cf DS, t. 2, col. 1634-1641.

Jean *Aumont* est peut-être à identifier avec le « vigneron de Montmorency »; membre du tiers ordre régulier, disciple de Jean-Chrysostôme de Saint-Lô, convers, et enfin séculier dans le monde, il a publié *L'ouverture intérieure du royaume de l'Agneau occis..*, Paris, 1660, auquel fait suite un *Abrégé pratique de l'oraison de recueillement intérieur en Jésus crucifié.*

« Il survient en l'âme aucunes fois un certain attouchement sacré de la substance divine et humaine de ce pain savoureux et ineffablement délicieux et pénétrant, avec éclat de gloire et de majesté, qui produit dans l'âme une notion admirable et inexplicable et tout ensemble redoutable et majestueuse des trois divines Personnes de la plus adorable Trinité, mais d'une manière immense et ineffable, sinon que l'âme comprend assez distinctement comme le Père, le Verbe et le Saint-Esprit sont une seule et unique essence en Trinité de personnes, et là, en ce moment, l'âme connaît de si grandes choses de Dieu, dans Dieu même, qu'il faudrait être Dieu pour les exprimer » (tr. 6e, ch. 3, sect. 6, p. 347-348); cf H. Bremond, t. 7, p. 321-373; DS, t. 1, col. 1136-1138; t. 2, col. 885.

Victorin *Aubertin*, récollet, a composé *Le chrétien uni à Jésus-Christ du fond du cœur pour l'y adorer en esprit de foi et d'amour*, Paris, 1667.

On peut ajouter à ces auteurs : — Saint *Charles de Sezze* † 1670 : *Autobiografia ovvero i fioretti di fra Carlo racontati da lui medesimo*, éd. S. Gori, Rome, 1959; *Settenarii sacri ovvero meditationi pie*, Rome, 1666, p. 443-447; cf DS, t. 2, col. 701-703. — Séverin *Rubéric*, récollet, † vers 1640 : *La conduite des âmes fidèles depuis leur conversion du péché à la grâce jusques au sommet de la perfection*, Paris, 1631, p. 561-572; *La voie d'amour. Exercices sacrés de l'amour de Jésus*, Paris, 1627, p. 267-283, et éd. M. Lekeux, Paris, 1927, p. 252-267.

D'après les écrits (*Les œuvres spirituelles* de M. de Bernières-Louvigny, Paris, 1670; *Le chrétien intérieur*, 2 vol., Rouen, 1660, ouvrage très remanié par Louis-François d'Argentan † 1680; cf DS, t. 1, col. 1522-1527) de Jean de Bernières † 1659, tertiaire de Saint-François dirigé par Jean-Chrysostôme de Saint-Lô, l'eucharistie donne la connaissance expérimentale de Jésus-Christ, de ses mystères et de son intérieur : « Il m'est quelquefois arrivé dans la sainte communion que.., mon âme adhérant à toutes ses adorations, à tous ses sacrifices et à tout l'amour que (Jésus) avait pour le Père éternel, était toute passive comme l'autel sur lequel Jésus fait tout ce qu'il lui plaît, tant au regard de la Divinité qu'au regard des hommes » (*Le chrétien intérieur*, liv. 5, ch. 4, Paris, 1662, p. 429; textes analogues dans *Les œuvres spirituelles*, 1670, t. 2, p. 2-3, 25-28, 198-204, etc); cf R. Heurtevent, *L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières*, Paris, 1938. On peut en rapprocher J.-B. Saint-Jure, *La vie de M. de Renty*, Paris, 1651.

4. A la suite de Bonaventure et de Gerson, nul n'a plus étroitement rattaché l'expérience chrétienne à l'eucharistie que Jean-Joseph **Surin** † 1665. Il avait trouvé là la source des plus hautes communications (H.-M. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du R. P. J. Seurin*, Paris, 1689; *Œuvres*, éd. Migne, t. 3, Paris, 1856, col. 102-109). En raison de cette expérience, il s'est fait l'apôtre sans égal et le héraut infatigable de cette doctrine.

Catéchisme spirituel, 2e éd., 1e p., ch. 7, t. 1, Paris, 1667, p. 73-75; 3e p., ch. 7, p. 304-302; 6e p., ch. 5, p. 496-498; *Questions... sur l'amour de Dieu*, liv. 3, ch. 8, Paris, 1930, p. 151-155; *Les fondements de la vie spirituelle*, liv. 3, ch. 9, Paris, 1667, p. 228-240; éd. F. Cavallera, Paris, 1930, p. 189-196; *Lettres inédites*, éd. F. Cavallera, RAM, t. 30, 1954, p. 53, 57-59, 64-66.

Comme on l'a vu, col. 1590, Surin argumente toujours d'après l'Évangile, où il trouve la promesse formelle des expériences mystiques qu'opèrent l'eucharistie ou l'oraison. « Il faut savoir qu'il n'est pas ici question de ce que reçoit de Jésus-Christ, par le Saint-Sacrement, l'âme qui est en grâce seulement, mais de ce que sent la personne qui est dans son étroite familiarité... Les âmes pures et perfectionnées... l'expérimentent comme un hôte.., comme un compagnon.., comme un ami.., comme un époux... » (*Les fondements de la vie spirituelle*, p. 229). L'essentiel de sa doctrine semble se trouver au ch. 8 du livre 3 de ses *Questions... sur l'amour de Dieu* :

« Dieu rend bien souvent son opération manifeste à l'âme, mais cache sa personne, accomplissant ce qu'il a dit : *Manifestabo ei meipsum*... Dans le cours ordinaire d'une correspondance exacte à la grâce, par ses inspirations et bienfaits, ce fruit de l'amour dont je parle ne va que jusqu'à ce point, que l'homme ayant reçu Jésus-Christ sent en soi qu'il est un principe vital de la communication et du commerce ordinaire qu'il a avec lui, et le sent comme sa propre viande [nourriture], et comme son Époux intime, ayant par cette libéralité qu'il fait de soi-même en ce sacrement une union avec l'âme que la langue ne saurait décrire, mais par laquelle elle sent qu'elle jouit de lui et le possède... comme une personne une autre en toute pureté et sainteté... C'est que Dieu fait sentir à l'âme qui est son épouse comment il est vraiment possédé par elle et comme il la possède et entre en un commerce général et confus, par lequel ils demeurent en cet embrassement et cette mutuelle jouissance l'un de l'autre, et outre cela, particulière et distincte en toutes choses. Et comme Notre-Seigneur a dit que son Père viendrait avec lui, l'âme entre en l'état que dit saint Jean « de société avec le Père, aussi bien qu'avec Jésus-Christ », et quelquefois même elle sent la plénitude des perfections divines, qui est une chose très haute et qui, par un sens relevé, semble passer la foi; mais de l'autre c'est sous le voile de cette même foi que l'on ne peut mieux expliquer que par un brandon de la gloire qui vient heurter, comme une lampe qui paraît au travers des chassis ou papiers qui l'environnent. Tous ces biens si grands sont néanmoins les promesses de Jésus-Christ. Car, comme j'ai dit souvent, il a acquis la grâce aux hommes pour cela, et a dit que « son Père et lui viendraient en l'âme et qu'ils se manifesteraient ».

Louis *Lallemant* † 1635, très attentif à l'incarnation et à l'eucharistie, ne rappelle qu'au passage l'extase eucharistique et les transports que les âmes pures ressentent parfois à la visite du Saint-Sacrement (*La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, éd. P. Champion, Paris, 1694; *Vie*, p. 16; *Doctrine*, 6e principe, sect. 2, ch. 2, art. 1-4, p. 393-407). Mais deux autres jésuites seraient à citer : Jacques *Salian* † 1641 et Jacques *Nouët* † 1680. Salian résume excellemment

(*De amore Dei*, Paris, 1631, p. 567-570) Thomas de Jésus. Ceux qui enseignent, dit-il, que l'eucharistie produit une union singulière, réelle, immédiate avec le Christ chez des âmes de choix, sont des théologiens mystiques de haut savoir qui ont dû expérimenter cette grâce. Nouët traite de « la parfaite union de l'âme avec Dieu dans le Saint-Sacrement » (*L'homme d'oraison. Sa conduite dans les voies de Dieu*, liv. 6, entr. 15, t. 2, Paris, 1674, p. 429-463) d'après Thomas de Jésus, non sans avoir pris contact, semble-t-il, avec Gerson.

5. Saint **François de Sales** † 1622 a certainement été favorisé d'expériences eucharistiques. De nombreuses dépositions en font foi (P. Sérouet, *De la vie dévote à la vie mystique. Sainte Thérèse d'Avila et saint François de Sales*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1958, p. 242). Son *Traité de l'amour de Dieu* signale le rôle de l'eucharistie au seuil de la contemplation.

Le recueillement de l'âme « peut être pratiqué par imitation entre ceux qui ayant communié sentent par la certitude de la foi ce que non la chair ni le sang, mais le Père céleste leur a révélé (*Mt.* 16, 17), que leur Sauveur est en corps et en âme présent d'une très réelle présence à leur corps et à leur âme par ce très adorable sacrement... Vous noterez soigneusement, Théotime, qu'en somme tout ce recueillement se fait par l'amour qui, sentant la présence du Bien-Aimé par les attraits qu'il répand au milieu du cœur, ramasse et rapporte toute l'âme vers icelui par une très amiable inclination, par un très doux contournement et par un délicieux repli de toutes les facultés du côté du Bien-Aimé, qui les attire à soi par la force de sa suavité, avec laquelle il lie et tire les cœurs » (liv. 6, ch. 7, *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 328-329).

Ce texte marque avec autorité la place de l'eucharistie à l'éveil de la vie mystique; sur son rôle dans l'oraison d'union, cf liv. 7, ch. 2, t. 5, p. 14.

6. **Marie de l'Incarnation** † 1672 est au premier rang des mystiques eucharistiques. Son témoignage est d'une valeur exceptionnelle. « Pour elle, écrit A. Jamet, l'eucharistie est surtout l'aliment de la vie chrétienne, principalement sous sa forme la plus haute : la vie d'oraison. Pareille idée n'était pas courante, même chez les théologiens, à cette époque » (*Écrits spirituels et historiques*, t. 1, Québec-Paris, 1929, p. 170, note a; cf H. Cuzin, *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation*, Lyon, 1936, p. 92-99). Ainsi que l'attestent ses *Relations* de 1633 et de 1654, dès sa jeunesse, sa vie intérieure se développe et atteint les sommets par lá piété eucharistique et la vie liturgique intense (*Écrits*, t. 1, p. 170-173; t. 2, p. 165, 167, 170-172, 180).

Notre-Seigneur me liait toujours de plus en plus à lui. Une fois, étant en oraison devant le très Saint-Sacrement, — c'était environ deux ans après ma conversion —.., il me fut montré que... comme la mer ne souffre rien d'impur, mais qu'elle le jette hors de soi-même, ainsi cette grande mer de pureté qui est Dieu, ne voulait rien que de pur (t. 1, p. 153-154; cf J. Klein, *L'itinéraire mystique de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, Issoudun-Paris, 1938, p. 39-40).

Marie de l'Incarnation gardera jusqu'à la fin cette impression de la Pureté divine, éprouvée sous le rayonnement de l'hostie. Dans l'attente du mariage spirituel, qui advint à la Pentecôte de 1627, elle ne se soutient que par la communion quotidienne (t. 1, p. 170-172; t. 2, p. 222-224).

« Le plus grand soulagement que l'âme trouve » dans cet état de liaison à Jésus-Christ et dans le sentiment habituel de sa présence, « est dans la communion journalière, où elle est assurée qu'elle possède sa vie. Non seulement la foi vive lui dit mais il lui fait expérimenter que c'est lui, par une liaison et union d'amour dont il la fait jouir d'une manière inexplicable... Après toutes mes fatigues que je prenais pour le service du prochain, mon corps brisé de pénitences reprenait ses forces par la manducation de ce divin pain et un nouveau courage pour recommencer tout de nouveau, ce que naturellement je n'aurais pu. Mais, quoique j'eusse, avec une certitude de foi et de-fruition, joui dans la sainte communion de mon Bien-Aimé, néanmoins, après la consommation des espèces, mon âme retournait en sa tendance de le posséder sans retour, ce qui me donnait de très grands désirs de mourir » (t. 2, p. 222-223).

A cette époque, explique Claude Martin, son fils et biographe, « ce divin Sauveur fut véritablement pour elle le rayon de miel qui lui ouvrit les yeux, pour lui faire voir à nu les vérités qui y étaient cachées (au Saint-Sacrement), en sorte que le mystère n'était quasi plus un mystère pour elle » (*Écrits*, t. 1, p. 171). C'est dans la communion et à la messe que la vénérable puisait « miraculeusement de nouvelles forces » (t. 1, p. 171) et recevait « les plus signalées faveurs » (t. 2, p. 233-236, p. 482; cf H. Cuzin, *op. cit.*, p. 71-74; J. Klein, *op. cit.*, p. 62-66). Après avoir été élevée au mariage spirituel :

« Je ne saurais exprimer la force ni la douceur de l'union de mon âme avec Notre-Seigneur, principalement par la sainte communion. Et, comme c'était d'ordinaire après cette action que j'allais vaquer aux affaires de mon frère, ni le bruit des rues, ni ce que j'avais à traiter avec les marchands, ni tous les soins dont j'étais chargée ne me pouvaient tirer de la liaison intérieure que j'avais avec la Divinité. Je me sentais remplie de l'unité de Dieu au fond de l'âme par le moyen de ce sacrement d'amour, et quoique j'en eusse la présence habituelle, c'était néanmoins d'une manière tout autre. Cela me causait une faim continuelle de communier sans cesse, s'il m'eût été possible, parce que j'expérimentais que c'est là où l'on jouit vraiment de Dieu. Quelquefois, plus de cinq ou six heures après avoir communié et vaqué à beaucoup d'affaires des plus distrayantes du monde, et parlé sans cesse, y étant nécessitée, je sentais si fort cette liaison intérieure qu'il me fallait faire violence pour prendre ma réfection » (t. 1, p. 215).

« La seule communion, dit Claude Martin, où elle avait trouvé du soulagement lorsqu'elle aspirait au mariage spirituel, était aussi le seul remède qui la soulageait lorsqu'elle en désirait la consommation ».

J'étais un peu soulagée par la sainte communion, m'en approchant avec un désir extrême d'embrasser, de chérir et de caresser le sacré Verbe incarné, en attendant la parfaite consommation de l'union, car, l'ayant reçu, je ne saurais exprimer la manière en laquelle je le possédais et il me possédait, me faisant sentir par expérience et par ses touches que c'était lui, lui, dis-je, qui est l'Amour et le Maître des cœurs. Après m'avoir tenue longtemps dans une grande union, je demeurais dans la vue et la jouissance de la Divinité et de toute la Trinité que je connaissais être en ce divin sacrement; car, bien que je le visse appartenir au sacré Verbe incarné, j'avais aussi une connaissance que, la Divinité étant indivisible et les Personnes inséparables, je possédais tout cela dans ce sacrement d'amour. Oh! que l'on connaît là de grandes vérités... On ne saurait jamais dire ce que Dieu découvre à mon âme quand il se donne à elle dans ce sacrement adorable (t. 1, p. 227-228).

L'expérience eucharistique ne cessera plus désormais (t. 1, p. 299-300; t. 2, p. 315-316, 353-354). Dans une lettre de conscience à Raymond de Saint-Bernard,

écrite à Tours mais non datée, Marie de l'Incarnation atteste :

Toutes les fois que j'ai fait la sainte communion, je veux dire depuis le premier de l'an, j'ai si fort senti l'amour de Notre-Seigneur en ce divin sacrement que je ne puis dire tout ce qu'a senti mon cœur... C'est un feu amoureux qui fait que l'âme expérimente les paroles de Notre-Seigneur : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur (*Mt.* 11, 29). J'ai pâti une si grande paix, mais quelquefois plus qu'à l'ordinaire, que je ne la puis exprimer, et ensuite de cela j'ai été si fort liée à Dieu, allant et venant à mes actions, que quelquefois mes grands embrassements se font en chemin (t. 1, p. 352-353).

Lorsqu'elle décrit, à la fin de sa *Relation* de 1633, l'état où elle est parvenue et où elle expérimente la présence du Christ, c'est toujours à l'eucharistie qu'elle attribue les plus grands effets (t. 1, p. 338). Elle termine de même sa *Relation* de 1654 (t. 2, p. 464) : « Je pâtis une impression en l'âme... Je suis en Dieu, possédée de Dieu et c'est Dieu qui m'aurait bientôt consommée par sa subtilité et efficacité amoureuse, si je n'étais soutenue par une autre impression... Sans ce tempérament de cette autre impression, qui a toujours son rapport au suradorable Verbe incarné, mon divin Époux, je ne saurais subsister, mon âme ne se trouvant avoir vie qu'en lui, dans mon état foncier d'amour, jour et nuit et à tout moment ».

Si l'on apprécie exactement la clarté et la plénitude de ces textes fulgurants, il est manifeste que le témoignage de Marie de l'Incarnation est unique dans la littérature mystique de l'Église.

7. **Autres mystiques.** — A la suite de Marie de l'Incarnation, on peut citer un certain nombre de mystiques qui ont connu des expériences eucharistiques.

Jeanne *Deleloë* † 1660, bénédictine; voir notamment des extraits de ses *communications* dans B. Sodar, *La mère Jeanne Deleloë. Vie, correspondance et communications spirituelles*, coll. Pax, Paris-Maredsous, 1925, p. 237, 258-260; DS, t. 3, col. 125-126. — Anne-Marguerite *Clément* † 1661, visitandine; cf A. Saudreau, *Les tendresses du Seigneur pour une âme fidèle ou Vie de mère Anne-Marguerite Clément*, Paris-Angers, 1916, p. 390-393, 415-416, 448-453, 483-484, etc; DS, t. 2, col. 947-948. — Catherine *Ranquet* † 1651, ursuline; cf G. Gueudré, *Catherine Ranquet, mystique et éducatrice, 1602-1651*, Paris, 1952, p. 208-218; *Écrits spirituels*, Paris, 1953, p. 60-61, 70, 84-85. — Marguerite *Romanet* † 1663; cf P. Renaudin, *Le jardin mystique de la France. Choix de textes des mystiques français du 17e au 19e siècle*, Paris, 1938, p. 271-273; H. Bremond, t. 6, p. 320. — *Françoise de la Mère de Dieu* † 1671, carmélite; cf P. Renaudin, *op. cit.*, p. 49-51, 252. — Jeanne de *Matel* † 1670; cf P. Renaudin, p. 207-210, et surtout P.-G. Penaud, *La vénérable mère Jeanne de Matel, fondatrice de l'ordre du Verbe-Incarné et du Très Saint-Sacrement*, t. 1, Paris, 1883, p. 357-370; t. 2, p. 275-290. — Madame *du Verger*, dont J.-J. Surin a fait connaître les grâces eucharistiques; cf P. Renaudin, *op. cit.*, p. 228-230. — Marie *Hélyot*; cf J. Crasset, *La vie de madame Hélyot*, 2e éd., Paris, 1683, p. 24, 142-143, 270-274; DS, t. 2, col. 2511-2520. — *Antoinette de Jésus* † 1678, chanoinesse de Saint-Augustin; cf *La vie de la mère Antoinette de Jésus.., avec un abrégé de ses lettres*, Paris, 1685, p. 105-115, 126, 235-236, 245-247, etc; H. Bremond, t. 6, p. 339-373; DS, t. 1, col. 724.

Dès la fin du 17e siècle, la doctrine qui considère l'eucharistie comme le sacrement de l'expérience mystique semble s'estomper. Les traités de théologie spirituelle la passent sous silence; à peine quelques auteurs font-ils encore écho à la thèse traditionnelle.

Emmanuel de *la Reguera* † 1747 rappelle la doctrine de Thomas de Jésus et de Jacques Salian, qu'il a lu sans trop s'y arrêter; à son avis, cette doctrine est « plausible », sans plus (*Praxis theologiae mysticae*, lib. 2, q. 3, sect. 7, n. 397, t. 1, Rome, 1740, p. 539). — J.-B. *Avrillon* † 1727, minime, évite tout exposé d'allure théologique dans ses *Méditations et sentiments sur la sainte communion*, Paris, 1714, et ses *Réflexions et sentiments d'un solitaire en retraite pendant l'octave du Très Saint-Sacrement*, Paris, 1732; cf DS, t. 1, col. 1185-1186; il parle cependant d'une impression de la divine présence, distincte des autres grâces, que les mystiques entendent d'ordinaire comme une touche intérieure de nature passive, une lumière infuse (cf *Réflexions..*, 1732, 2e jour, § 4-7, p. 47-59; 5e jour, § 2, p. 107-108; *Méditations..*, 1736, 9e méd., p. 163-169; 11e méd., p. 197-198).

Plus explicite est Pierre-Joseph de *Clorivière* (1735-1820) dans sa *Méditation sur Jésus-Christ demeurant en nous au Saint-Sacrement*, rédigée en 1771 : « Heureuse l'âme qui, dans le sacrement du Christ, est admise à ses embrassements par l'union expérimentale. Transformée en Jésus, elle reçoit communication de tous ses biens et une familiarité avec lui qui ravit les esprits célestes eux-mêmes » (*Méditations sur la passion, l'eucharistie, le Sacré-Cœur*, Paris, 1924, p. 188).

3. **PÉRIODE CONTEMPORAINE.** — 1. Au 19e siècle, le bienheureux **Pierre-Julien Eymard** † 1868 fut le grand apôtre du Saint-Sacrement (E.-C. Núñez et J.-F. Bérubé, *La spiritualité du P. Pierre-Julien Eymard*, Rome, 1956; F. Trochu, *Le bienheureux Pierre-Julien Eymard*, Paris-Lyon, 1949, p. 414-417). Il formule ce principe : la communion « nous révèle par impression plutôt que par raisonnement tout ce qu'est Notre-Seigneur » (*La divine Eucharistie*, 2e série, *La sainte communion*, 3e éd., Paris, 1877, p. 96; ou *La sainte eucharistie*, t. 2, Paris-Montréal, 1953, p. 249).

« C'est là, que nous avons avec lui les rapports les plus intimes, rapports qui produisent la connaissance vraie et profonde de ce qu'il est; c'est là que Jésus se manifeste le plus complètement à nous. La foi est une lumière : la communion est une lumière et un sentiment » (1877, p. 88; 1953, p. 216-217). « L'âme humble et recueillie sent en son âme un certain tressaillement causé par la présence de Jésus-Christ..; elle éprouve un bien-être, une agilité, une suavité, une force d'union, d'adhésion à Dieu, qui ne vient pas d'elle-même; elle sent Jésus en tout son être » (p. 85). Lumière et expérience, l'eucharistie est la manifestation la plus complète « que Jésus nous a fait de lui-même », par lui-même (1877, p. 87-95; 1953, p. 249-259). « Notre-Seigneur ne se fait bien connaître que par lui-même » (1877, p. 147; 1953, p. 228).

De ces textes, entre beaucoup d'autres, il est permis de conclure que Pierre-Julien Eymard rattache à l'eucharistie la connaissance concrète expérimentale de Notre-Seigneur, qui fait le fond de l'expérience chrétienne et mystique.

2. Il faut enfin mentionner une grande mystique moderne, « dame du monde et mère de famille », « **Lucie-Christine** » (1844-1908) (M. Savigny-Vesco, *Lucie-Christine. L'ostensoir sous le voile*, Paris, 1948), dont les confidences ont été publiées par A. Poulain : *Journal spirituel de Lucie-Christine* (Paris, 1910). Depuis Marie de l'Incarnation, nul contemplatif n'a plus affirmé l'influence de l'eucharistie dans la vie mystique. Élevée aux plus hauts états dès l'âge de 29 ans, Lucie-Christine confie en 1877 :

Un jour, dans la très sainte communion, mon âme, transportée d'amour, voulant encore parler à Notre-Seigneur, se trouva dans l'impuissance de le faire et reconnut qu'elle n'avait plus de paroles... Je compris que, dans cet état de recueillement si profond, il y avait une grande grâce et une grâce bien efficace

pour la vie spirituelle. Je remerciai mon Dieu bien-aimé et renouvelai mon entier abandon entre ses mains. Et lui, depuis ce jour, chaque fois qu'il entre dans mon âme indigne par la sainte communion, s'empare d'elle et la met dans cet état passif, par une miséricorde que je ne puis concevoir (3e éd., 1916, p. 17-18; cf p. 145-146).

4. EXPÉRIENCE EUCHARISTIQUE DANS L'HAGIOGRAPHIE

A la suite de la théologie, l'hagiographie atteste que l'eucharistie est le grand sacrement de l'expérience chrétienne : les faits confirment la doctrine.

La plupart des saints et des serviteurs de Dieu ont en effet trouvé dans le sacrement eucharistique le centre de leur vie intérieure, il en est ainsi parce que l'eucharistie occupe ce rang suprême dans les intentions divines (cf E.-C. Núñez et J.-F. Bérubé, *La spiritualité du P. Pierre-Julien Eymard*, p. 179-183). « C'est pour nous communiquer la vie intérieure, écrit J.-J. Olier, que Jésus-Christ est au très Saint-Sacrement de l'autel, c'est pour nous remplir de ses sentiments » (*Mémoires*, sect. 11, § 5, dans *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1140). Ils ont éprouvé au cours de la messe, à la communion ou simplement en présence de l'hostie, des expériences les plus variées et parfois « leurs moments les plus intenses ». Le fait est généralement admis, au point que l'eucharistie est appelée « le sacrement par excellence générateur de l'extase » (A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*.., t. 2, p. 243).

Fréquemment, cette saisie de Dieu s'est réalisée avec un déploiement prodigieux de phénomènes extraordinaires, qu'il faut renoncer à évoquer ici. Sans doute, il n'y a aucune identité entre le sentiment de présence causée par l'hostie et « ces manifestations accidentelles ou complémentaires », d'ordre charismatique, « qui en sont comme le rayonnement à l'extérieur, surtout pour l'édification des fidèles ». Néanmoins, il serait excessif de les dissocier totalement, car « l'eucharistie est le théâtre ordinaire des manifestations corporelles de Notre-Seigneur » (A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, Paris, 1925, p. 281 et 116).

Le tabernacle ou la communion est l'endroit de choix des principales apparitions du Sacré-Cœur aux grandes voyantes : Jeanne de la Croix (A. Coreth, *Die Mystik der Klarissin Giovanna Maria della Croce*, *art. cité*, p. 269-275), Jeanne Deleloë (B. Sodar, *La Mère Jeanne Deleloë*, *loco cit.*, p. 258-261) et sainte Marguerite-Marie. De plus, les phénomènes, « principalement ceux qui concernent le couronnement de la vie mystique, commencent, se maintiennent et se consomment dans l'eucharistie et par l'eucharistie » (J. Ribet, *La mystique divine*, 2e éd., t. 1, Paris, 1895, p. 346; A. Farges, *op. cit.*, p. 230). De la sorte, les mystiques eucharistiques attestent, par leur vie intérieure et leurs expériences considérées dans leur totalité concrète et complexe, que l'hostie est le sacrement de la manifestation du Christ promise dans l'Évangile.

1. *Moyen âge.* — Dès le haut moyen âge, les mystiques eucharistiques s'annoncent avec *Gérard de Cluny* qu'a célébré Pierre le vénérable (U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, Paris-Maredsous, 1927, p. 154-155) et sainte *Hildegarde* de Bingen étudiée spécialement par K. Boeckl (*Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters*, Munich, 1923, p. 1-13; Berlière, *op. cit.*, p. 155-157). Le 13e siècle présente saint François d'Assise, les contemplatives eucharistiques qui constituent « le mouvement extatique de Liège » (P. Maréchal, *Études*.., t. 2, p. 285) et sainte Gertrude la Grande.

1° Il est admis, depuis Paul Sabatier, que pour *François d'Assise* † 1226 « le culte du Corpus Christi a eu un rôle prépondérant dans la genèse de sa pensée religieuse et qu'il avait été en quelque sorte l'âme de sa « piété » (*Speculum perfectionis*, c. 4, § 65, Paris, 1898, p. 120, note 1).

É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique*, p. 308. — K. Esser, *Das Testament des hl. Franziskus von Assisi*, Munster, 1948, p. 146-152. — B. Cornet, *Le De reverentia Corporis Christi. Exhortations et lettres de saint François*, dans *Études franciscaines*, 2e série, t. 6, 1955, p. 65-91, 168-180; t. 7, 1956, p. 20-38, 155-171; t. 8, 1957, p. 33-58. « La présence eucharistique... pour lui... c'est la saisie de l'insaisissable.., l'extase délicate dans la joie » (*ibidem*, t. 8, p. 57-58).

Bonaventure atteste que François entrait d'ordinaire en transport extatique lorsqu'il recevait le corps du Christ (*Legenda sancti Francisci*, c. 9, 2, *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 530, « quasi spiritu ebrius, in mentis ut plurimum rapiebatur excessum »; cf Barthélemy de Pise, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, liv. 2, fruct. 8, dans *Analecta franciscana*, t. 5, Quaracchi, 1912, p. 80, 350.

2° A l'époque de François et de Claire d'Assise, qui met en fuite (1240) les sarrasins par sa foi au Saint-Sacrement (A. Fortini, *Assisi nel medio evo*, Rome, 1940, p. 161-173; Thomas de Celano, *Legenda sanctae Clarae*, c. 21, trad. M. Havard de la Montagne, *Sainte Claire d'Assise*, Paris, 1917, p. 92-95), se développe le *mouvement eucharistique de Liège* autour de Marie d'Oignies † 1213 et de Julienne du Mont-Cornillon † 1258 (déjà esquissé, DS, t. 2, col. 1264-1266). Jamais l'eucharistie n'a donné origine à un mouvement extatique et à des expériences eucharistiques analogues dans l'histoire de l'Église. Il est important de noter que ce courant a été observé et dirigé, jusqu'à l'institution de la Fête-Dieu par Urbain IV, en 1264, par des hommes de haute valeur : tels Foulques, évêque de Toulouse, Jacques de Vitry, Hugues de Saint-Cher et Guiard de Laon (P.-C. Boeren, *La vie et les œuvres de Guiard de Laon*, *op. cit.*, p. 87; F. Callaey, *Origine e sviluppo della festa del Corpus Domini*, dans A. Piolanti, *Eucaristia*, Rome, 1957, p. 908-916); ce qui ajoute notablement à sa signification spirituelle.

3° Ce mouvement eucharistique atteint son sommet avec *Gertrude la Grande* † 1302 (*Le Héraut de l'Amour divin. Révélations de sainte Gertrude*, Tours, 1921; cf K. Boeckl, *Die Eucharistielehre*, p. 51-70). Au contact de l'hostie, paroles intérieures, apparitions, manifestations du Sacré-Cœur se multiplient (liv. 4, ch. 23, 25, 44, t. 2, p. 99-107, 109-118, 162-164); elle en reçoit la blessure d'amour (liv. 2, ch. 5, t. 1, p. 78-81). Pendant la messe, le Seigneur « la fait reposer avec une incroyable tendresse sur la blessure amoureuse de son sacré Côté » (liv. 4, ch. 13, t. 2, p. 68); c'est par la réception du « sacrement vivifiant » que se renouvelle son mariage spirituel (liv. 4, ch. 29, p. 128). Sainte Gertrude se place au premier rang des grandes mystiques eucharistiques.

4° Plus d'un siècle après, voici sainte *Colette* de Corbie † 1447 (Ubald d'Alençon, *Les Vies de sainte Colette Boylet de Corbie, réformatrice des Frères Mineurs et des Clarisses, 1381-1447*, Paris-Couvin, 1911). Le chapitre 12 de sa *Vie* par Pierre de Reims, dit de Vaux, serait à citer en entier (p. 97-102), de même que plusieurs pages des *Cahiers* de Perrine de la Roche (p. 250-254).

A l'élévation particulièrement, « souvente fois son cuer demoroit sy tres ardant et enflammé en la très parfaitte amour de Dieu et son esprit eslevé et parfaitement conjoinct à ly qu'il

sambloit qu'elle fust comme toute transfigurée en ly et sur nature ravie et cessoient tous ses sens naturelz à l'usage de leur office... » (p. 101). En témoin oculaire, sœur Perrine ajoute : « J'ay oy dire... que nostre dicte Mère avait sy merveilleuse et grand cognoissance de la digne excellence et très sacrée présence de Notre-Seigneur au dit sacrement de l'autel que plusieurs fois ceulx qui estoient presens estimoient veritablement qu'il se manifestoit et monstroit à elle par grace especiale et après son adoration souvente fois son esprit estoit et demeuroit ravi » (p. 251).

En définitive, les grandes heures de la vie de Colette sont d'ordinaire marquées d'expériences eucharistiques (Douillet, *Sainte Colette. Sa vie, ses œuvres, son culte et son influence*, Paris, 1884, p. 253-257).

2. Les mystiques du Saint-Sacrement ne manquent pas à l'*époque de la Contre-Réforme*. Comme l'atteste son *Journal spirituel* (coll. Monumenta historica Societatis Jesu, *Monumenta ignatiana, Constitutiones*, t. 1, Rome, 1936, p. 86-158; trad. M. Giuliani, coll. Christus, Paris-Bruges, 1959), saint *Ignace de Loyola* † 1556 a reçu, pendant et à l'occasion de la messe, « des grâces d'amour infus et de grandes lumières sur Dieu »; sa vie intérieure est alors « en même temps que trinitaire essentiellement eucharistique » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 35-38; cf A. Suquia Goicoechea, *La santa misa en la espiritualidad de san Ignacio de Loyola*, Madrid, 1950, p. 161-180). Après lui, nous pourrions citer saint *Philippe Néri* † 1595 (L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps, 1515-1595*, Paris, 1928, p. 68-69, 76-77, 467-469), sainte *Marie-Madeleine de Pazzi* † 1607 et saint *Laurent de Brindes* † 1619 (cf *San Lorenzo da Brindisi. Studi*, dans *Miscellanea laurentiana*, Padoue, 1951).

A ces personnages extraordinaires fait suite une longue série de serviteurs de Dieu qui ont expérimenté à la messe grâces passives de quiétude ou ravissements : tels le bienheureux Nicolas Factor † 1583 (B. Barezzi, *Chronique des Frères Mineurs*, trad. J. Blancone, 4e p., liv. 8, ch. 23-24, Paris, 1609, p. 648-651), Claude Bernard (de Broqua, *Claude Bernard dit le pauvre prêtre, 1588-1641*, Paris, 1913, p. 59-61), Michel le Nobletz † 1652 (F. Renaud, *Michel le Nobletz et les missions bretonnes*, Paris, 1954, p. 102), saint Joseph de Cupertino † 1663 (D. Bernino, *Vita del P. Giuseppe da Copertino*, Rome, 1722; trad. franç. abrégée, Paris, 1899, p. 300), saint Jean-Baptiste de la Salle † 1719 (J.-B. Blain, *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle instituteur des Frères des écoles chrétiennes*, liv. 1, ch. 4, t. 1, Rouen, 1733) et le bienheureux Thomas de Cori † 1729 (dans Léon de Claray, *Auréole séraphique*, t. 1, Paris, 1882, p. 494).

Quant à sainte *Marie-Madeleine de Pazzi*, il suffit de rappeler les faveurs dont elle fut l'objet à la suite de sa profession, du 27 mai 1584 au 6 juillet : chaque matin, après la communion, elle entrait en extase (cf S. Madalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, introd. par Otger Steggink, Rome, 1952; M. Vaussard, *Extases et lettres de sainte Marie-Madeleine de Pazzi*, Paris, 1945, p. 46-50, 75, 147, etc; *Œuvres*, trad. A Bruniaux, t. 1, Paris, 1873, p. 323-325; t. 2, p. 118-119, etc).

3. *Au 17e siècle* sainte *Jeanne de Chantal* † 1641 atteignit d'abord l'union mystique dans la prière, « mais cet état extraordinaire que la sainte n'avait éprouvé d'abord qu'à l'oraison, elle ne tarda pas à l'éprouver à la sainte messe, à la communion, pendant l'office, souvent même le long du jour » (É. Bougaud, *Histoire de sainte Jeanne de Chantal et des origines de la Visitation*, 3e éd., t. 1, Paris, 1863, p. 518). Ces grâces mystiques furent fréquentes à la Visitation. Lorsque Charlotte de Bréchard « sortait de la communion, elle tombait dans une défaillance presque entière par l'ardeur de l'amour qui la consumait » (t. 2, p. 242).

Les historiens ont raconté longuement les expériences eucharistiques de sainte *Marguerite-Marie Alacoque* † 1690 (cf *Vie* par les contemporaines, dans F.-L. Gauthey, *Vie et Œuvres de la bienheureuse..*, t. 1, Paris, 1915, n. 213-221, p. 193-200; cf n. 97, p. 107; n. 125-128, p. 121-123; n. 281-282, p. 265-266; n. 296, p. 281-283, etc). Les apparitions du Sacré-Cœur eurent lieu lorsqu'elle se trouvait en adoration devant le Saint-Sacrement.

La grande révélation du 16 juin 1675 : « Étant devant le Saint-Sacrement, un jour de son octave, je reçus de mon Dieu des grâces excessives de son amour et me sentis touchée du désir de quelque retour, et de lui rendre amour pour amour, et il me dit : « Tu ne m'en peux rendre un plus grand qu'en faisant ce que je t'ai tant de fois demandé ». Puis, me découvrant son divin Cœur : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour » (t. 2, p. 102); le Seigneur demande alors de « communier... pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels ».

4. Comme aux époques précédentes, les saints *depuis le 18e siècle* jusqu'à nos jours, ont trouvé dans l'eucharistie la source de leur vie mystique, — ainsi que dans l'oraison.

Sainte *Véronique Giuliani* † 1727. « Ce que j'ai éprouvé à la communion, je ne puis l'exprimer. Le Seigneur s'adressait intimement à mon âme et lui communiquait des choses ineffables. Je pénétrais un peu son amour, sa charité immense, sa grandeur. Il n'articulait qu'une parole : « C'est moi! » Et du coup j'avais connaissance de lui et de moi » (*Diario*, Prato, 1895; *Autobiographie. Extraits de ses oeuvres*, par Désiré des Planches, Paris, 1929, p. 99; cf p. 54, 58-60, 102, 127, etc).

Après elle et après la bienheureuse Marie-Madeleine Martinengo † 1735 (cf Ladislas de Vannes, *Vie*, Paris, 1901, p. 137-147), voici saint Paul de la Croix † 1776 (C. Almeras, *S. Paul de la Croix*, Paris, 1957, p. 50-51, 62-65; J. Lebreton, *Tu Solus Sanctus. Jésus vivant dans les saints*, Paris, 1948, p. 217, 222, 225; J. de Guibert, *Journal de retraite de Saint Paul de la Croix*, RAM, t. 6, 1925, p. 30-48) et saint Alphonse de Liguori † 1787 (C. de Villecourt, *Vie et Institut de saint Alphonse-Marie de Liguori*, t. 4, Tournai, 1864, p. 215).

Au-dessus de tous ces saints brille peut-être le bienheureux *Benoît-Joseph Labre* † 1783. Il semble que l'eucharistie ait manifesté en lui toutes ses possibilités de grâce (Fr. Gaquère, *Benoît-Joseph Labre*, Avignon, 1936, p. 293-295). Adorateur du Saint-Sacrement, il était tellement absorbé dans sa contemplation, qui se prolongeait des nuits entières, qu'il semblait voir le Christ dans l'hostie, même des yeux du corps : extases, ravissements lui étaient habituels à l'élévation de la messe (p. 297-299).

5. *Au 19e siècle*, il est juste de citer saint *Antoine-Marie Claret* † 1870 (cf C. Fernández et I. Lorente, *S. Antonio Maria Claret*, Rome, 1950, p. 158, 214, 270-274), la privilégiée de l'Immaculée, sainte *Bernadette Soubirous* † 1879 (F. Trochu, *Sainte Bernadette, la voyante de Lourdes*, Paris-Lyon, 1953, p. 503-506) et sainte *Thérèse de l'Enfant-Jésus* † 1897 (A. Combes, *Der geistige Weg der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Von der Eucharistie zur Mystik*, dans *Mystische Theologie*, t. 2, Vienne, 1956, p. 22-38, et t. 3, 1957, p. 97-109). D'autres personnages ne peuvent être oubliés, notamment la fondatrice de la Société de Marie-Réparatrice † 1878

(P. Suau, *La mère Marie de Jésus, Émilie d'Oultremont, 1818-1878, fondatrice..*, 4e éd., Paris-Tournai, 1928, p. 422-427) et Charles de *Foucauld* † 1916, qui rêvait d'évangélisation « par la présence du très Saint-Sacrement » (cf J.-Fr. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958, p. 334-346).

Il convient de terminer cette liste de mystiques eucharistiques par saint *Jean-Marie Vianney*, curé d'Ars.

« Vers le milieu de sa vie, vers 1847 environ, écrit B. Nodet, le Bon Dieu donne à M. Vianney la grâce vraiment extraordinaire de sentir la présence de Notre-Seigneur au tabernacle. Cette impression était tellement forte que, d'après des témoins sérieux, le bon curé perdait la notion des choses, quand il se trouvait dans le petit chœur de son église; aussi avait-il de la peine à parler et il « bredouillait » souvent quand on lui posait une question si près du Seigneur » (*Jean-Marie Vianney, curé d'Ars. Sa pensée. Son cœur*, Le Puy, 1958, p. 25).

Au dire de l'abbé Toccanier, « l'opinion générale à Ars était qu'il jouissait de la présence visible du Sauveur dans l'eucharistie » (F. Trochu, *Le Curé d'Ars*, 2e éd., Lyon-Paris, 1926, p. 619); d'aucuns hésitent à l'admettre (B. Nodet, *loco cit.*, p. 44). Voir les *Méditations eucharistiques, extraites des écrits et des catéchismes...* du Curé d'Ars par H. Convert, 5e éd., Lyon-Paris, 1921, p. 14. Cf *infra*, col. 1647.

5. CONCLUSION

De ce qui précède, et de l'enseignement traditionnel sur l'oraison, il résulte que deux voies conduisent à l'expérience mystique. La première, d'ordre surtout psychologique, est la contemplation. Cet itinéraire a été décrit par les plus hauts mystiques : Bonaventure, Jean de la Croix, Thérèse d'Avila. Les maîtres les plus autorisés de la spiritualité contemporaine ont proposé cette méthode d'une façon systématique et avec tant d'art qu'ils ont laissé très peu à élucider aux recherches ultérieures. La seconde voie, la voie sacramentelle et liturgique, a été, au contraire, presque totalement négligée, en dépit des essais de systématisation tentés par Thomas de Jésus et ses disciples, et ce fut une surprise, dans la plupart des milieux spirituels modernes, lorsque, sur les indications de saint Bonaventure, le sentiment qui voit dans l'eucharistie la seconde source de l'expérience mystique fut proposé explicitement. Cette doctrine pourtant est authentiquement traditionnelle. Appuyée sur l'Évangile et notamment sur les promesses du Christ à la cène (*Jean* 14, 8-23), selon l'interprétation unanime des mystiques de toute école, elle se rattache solidement à la mystique sacramentelle et liturgique des Pères, depuis Grégoire de Nysse. Grâce au renouveau des études patristiques, la démonstration en a été faite d'une manière définitive, — ce qui faisait jadis défaut. Depuis l'avènement du mouvement scolastique, les grands théologiens contemplatifs ont su rejoindre et conserver la tradition patristique avec de multiples approfondissements : tels Bonaventure, Jean Gerson, Denys le chartreux, Thomas de Jésus et Jean-Joseph Surin. Comme l'a justement observé Jacques Salian (*De amore Dei*, lib. 11, c. 12, p. 567), leur enseignement spirituel est d'autant plus autorisé qu'ils ont expérimenté eux-mêmes les grâces eucharistiques d'union passive et qu'ils se sont trouvés parfois en rapport avec des mystiques du Saint-Sacrement, tels sans doute Guiard de Laon, Bonaventure, Denys le chartreux et Surin. Près de ces maîtres incomparables « des voies de Dieu », se trouvent les deux plus grandes voyantes de l'Église, Thérèse d'Avila et Marie de l'Incarnation, l'ursuline, auxquelles il est juste d'adjoindre Marguerite-Marie Alacoque; les *Relations* qu'elles ont laissées suffiraient à elles seules à légitimer la mystique sacramentelle et à en révéler l'excellence. Ce que l'hagiographie ajoute aux exégèses typologiques des Pères et aux enseignements des théologiens contemplatifs est pratiquement inépuisable : elle prouve à l'évidence que le moyen privilégié de l'extase est le sacrifice eucharistique et la sainte communion.

Passée sous silence par les théologiens néo-scolastiques et les techniciens de la spiritualité, la doctrine eucharistique qui se rattache à Grégoire de Nysse et à Bonaventure a été remise en honneur récemment par Anselme Stolz o s b († 1942) et Valentin-M. Breton o f m († 1957). A. Stolz soutient que la saisie mystique est « l'expérience de l'insertion du fidèle dans le courant de la vie divine, à laquelle on accède par les sacrements, par l'eucharistie surtout » (*La théologie de la mystique*, 2e éd., Chevetogne, 1947, p. 255); enracinée dans la vie sacramentelle et liturgique, l'expérience mystique est de ce chef le prolongement intérieur de la vie chrétienne et son achèvement au sens propre du mot (p. 258-260). Toutefois, A. Stolz a excédé notablement en opposant la mystique sacramentaire et liturgique à la « mystique d'introspection » du 16e et du 17e siècle et en éliminant pratiquement cette dernière : les deux mystiques s'intègrent parfaitement, comme l'a établi justement Augustin Léonard o p (*Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique*, VSS, n. 23, 1952, p. 455-459; cf aussi Ch. Baumgartner, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2185-2186). V.-M. Breton s'est étonné que « les théoriciens de la contemplation ignorent l'eucharistie » et que « jamais ils n'en parlent comme moyen de s'unir à Dieu » (*La vie de prière*, Paris, 1948, p. 106). Aussi propose-t-il la communion comme le moyen privilégié de l'expérience intérieure promise par le Christ dans le Discours de la Cène (p. 79-107; cf *La spiritualité franciscaine*, 2e éd., Paris, 1948, p. 39, 42; Y. Bougé, *Le Père Valentin-M. Breton, 1877-1957*, Paris, 1958, p. 235-237).

L'influence mystique de l'eucharistie est aussi reconnue présentement par Thomas Merton, *The living Bread*, New-York, 1956, p. 112-115; trad. Tadié, *Le Pain vivant*, Paris, 1957, p. 121-123, et surtout par S. Pani o f m (*L'Eucaristia e la mistica*, dans A. Piolanti, *Eucaristia*, Rome, 1957, p. 1089-1114) et par A. Piolanti (*Gli effetti del sacramento dell' Eucaristia, ibidem*, p. 460-461). Cette doctrine a été exposée et reçue avec bienveillance au congrès eucharistique de Barcelone (É. Longpré, *L'eucharistie est le sacrement de la paix mystique*, dans XXXV *Congreso Eucaristico Internacional 1952*, t. 1, Barcelone, 1953, p. 158-162).

En retrouvant d'ailleurs l'une des voies traditionnelles de l'union mystique, il ne saurait être question d'opposer un moyen à un autre. Oraison active ou passive et communion se soutiennent mutuellement; elles s'associent dans un même itinéraire vers la Trinité par le Christ Jésus, comme l'attestent François de Sales, Surin, Ambroise de Lombez, et tant d'autres. Le Christ (et, en lui et par lui, la Trinité) se communique et se révèle tantôt dans la contemplation, tantôt par l'eucharistie selon ses libres vouloirs. Il paraît donc souhaitable de réintégrer dans la spiritualité contemporaine la doctrine traditionnelle qui voit dans l'hostie sainte la seconde source de l'expérience mystique et de la proposer aux âmes intérieures. La preuve théologique est suffisamment élaborée pour assurer que la saisie per-

sonnelle et expérimentale du Christ, dans toutes ses étapes, de la quiétude à l'extase et au mariage spirituel, s'opère normalement aussi par l'eucharistie. L'efflorescence mystique, la plus accessible et la plus élevée à la fois, est la grâce suprême du Saint-Sacrement.

Éphrem Longpré.

III. DÉVOTION EUCHARISTIQUE

L'eucharistie est à l'origine et au centre du culte chrétien, elle est aussi au centre de la vie intérieure de tout fidèle, nous venons de le voir dans les deux chapitres précédents. Les formes dévotionnelles qu'elle a engendrées, inspirées par l'Esprit Saint, ont nécessairement évolué au cours de l'histoire; le magistère de l'Église les a englobées dans la liturgie ou en a autorisé l'utilisation privée. C'est ce double aspect historique et magistériel qu'il nous reste à exposer.

A. ESQUISSE HISTORIQUE

1. *Période patristique et haut moyen âge.* — 2. *Efflorescence.* — 3. *Culte liturgique.* — 4. *Littérature et art.* — 5. *Manifestations institutionnelles.* — 6. *Bienfaits spirituels.* — 7. *La dévotion eucharistique dans les Églises d'Orient.* — 8. *Attitude de l'anglicanisme.*

1. PÉRIODE PATRISTIQUE ET HAUT MOYEN AGE. — La dévotion eucharistique telle qu'elle existe de nos jours n'est apparue que tardivement. Cependant, dès l'époque patristique et surtout au haut moyen âge, certaines manifestations de dévotion annoncent celles qui s'épanouiront au moyen âge.

1° Célébration dévotionnelle. — La célébration de l'eucharistie, fixée au dimanche, devint l'acte essentiel de la liturgie dominicale (voir art. Dimanche, DS, t. 3, col. 953). En dehors de cette célébration hebdomadaire, tôt considérée comme obligatoire, apparaît au temps de Tertullien († vers 220) une célébration plus fréquente et même quotidienne. La messe et la communion de chaque jour sont l'usage général aux 3e et 4e siècles (voir art. Communion, DS, t. 2, col. 1237-1243). Mais un fléchissement se produit et la communion des fidèles restera peu fréquente au haut moyen âge. En revanche, alors que, au dire de saint Léon † 461 (*Ep. 9 ad Dioscorum*, PL 54, 626c-627a), on réitérait la messe aux jours de grande solennité et seulement quand l'affluence du peuple l'exigeait, on célébrera aussi par pure dévotion, même plusieurs fois par jour. Le 12e concile de Tolède (681) enjoint aux prêtres qui célèbrent ainsi plusieurs messes qu'ils doivent communier à chacune (Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 3, Paris, 1909, p. 544). On tenta cependant de s'opposer à cet usage. Les *Excerptiones* du pseudo-Egbert, sans doute au 9e siècle (DS, t. 4, col. 340), déclarent qu'il suffit au prêtre de célébrer une fois par jour à cause de l'unique sacrifice du Christ, « quia Christus semel passus est et totum mundum redemit » (54, PL 89, 386b). Ce désir de renouveler le saint sacrifice le plus souvent possible fut à l'origine des messes basses, — abrégé de la messe papale —, et amena la création du missel plénier dont les premiers éléments remontent au 7e siècle (H. Leclercq, art. *Messe*, DACL, t. 11, 1933, col. 764-766). Pour satisfaire à la dévotion privée, Alcuin † 804 compose son *Liber sacramentorum* qui prévoit deux messes chaque jour (PL 101, 445-466). Saint Léon III † 816 célébrait souvent sept et même neuf messes. Walafrid Strabon † 849, qui nous rapporte le fait, conclut : « Nec semel hostias per diem immolantes putent suae fidei subtilitatem potius quam superiorum devotionem divinis acceptam » (*De ecclesiasticarum rerum exordiis* 21, PL 114, 943bd).

La législation finit par limiter cette célébration dévotionnelle qui pouvait prêter à des abus. Le concile de Selingenstadt (1022), par exemple, interdit de célébrer plus de trois messes par jour (Mansi, t. 19, col. 397c). Alexandre II † 1073 exigea qu'on s'en tînt à une seule : « Non modica res est unam missam facere et valde felix est qui unam digne celebrare potest » (PL 146, 1410c). Au 12e siècle, la même règle, dans les mêmes termes, est inscrite au *Décret* de Gratien (*De consecratione*, dist. 1, c. 53, PL 187, 1723a), renouvelée ensuite par les papes et les conciles.

2° Réserve eucharistique. — La célébration terminée et la communion distribuée, l'usage s'établit de conserver une partie des saintes espèces. Durant les premiers siècles, en raison de la rareté des églises et de l'utilisation habituelle des maisons particulières, cet usage prit nécessairement une forme privée. Ainsi, dans son *Apologie* adressée en 150 à l'empereur Antonin, saint Justin † 168 dit que les diacres étaient chargés de la porter aux absents (I, 67, PG 6, 429c). De nombreux témoignages attestent également que, jusqu'à la fin du 4e siècle, les chrétiens pouvaient emporter chez eux l'eucharistie, afin de se communier eux-mêmes ou l'emporter en voyage comme gage de protection (voir DS, t. 2, col. 1238).

Avec la fin des persécutions la réserve eucharistique est entourée peu à peu de plus de solennité. Les *Constitutions apostoliques* (fin du 4e siècle ou début du 5e) ordonnent au diacre de porter ce qui reste des saintes espèces après la communion des fidèles εἰς τὰ παστοφόρια, c'est-à-dire au *sacrarium* ou au trésor (VIII, 13, PG 1, 1109b; cf DACL, t. 13, 1938, col. 2390-2391). On conservait même parfois le vin consacré; dans une lettre à Innocent Ier, saint Jean Chrysostome † 407 fait allusion au précieux sang profané dans le lieu où étaient conservées les saintes espèces, ἔνθα τὰ ἅγια ἀπέκειντο (PG 52, 533c). Au 6e siècle, un synode de Verdun prescrit de conserver l'eucharistie dans « un lieu éminent et honnête, et, si les facultés (= ressources) de l'Église le permettent, il doit toujours y avoir, devant, une lampe allumée » (C. Chardon, *Histoire des sacrements*, t. 2, Paris, 1745, p. 254). L'usage de la lampe du sanctuaire deviendra par la suite obligatoire. Au 9e siècle, Léon IV † 855 indique expressément que l'on conserve le Saint-Sacrement sur l'autel : « Super altare nihil ponatur nisi capsae et reliquiae et quatuor evangelia et pixis cum corpore Domini ad viaticum infirmis » (PL 115, 677a).

On possède encore un certain nombre de pyxides ayant servi dans l'antiquité chrétienne à conserver le pain consacré ou même le précieux sang (H. Leclercq, art. *Pyxide*, DACL, t. 14, 1948, col. 1983-1996). On se servit également de colombes eucharistiques dont Tertullien évoque déjà le symbolisme : « Amat figura Spiritus Sancti Orientem, Christi figuram » (*Liber adversus Valentinianos* 3, PL 2, 545a), et dont l'usage est attesté au temps de Silvestre Ier † 335; cf L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. 1, Paris, 1886, p. 176.

3° Culte d'adoration. — La réserve eucharistique, à laquelle on témoigne beaucoup de respect, avait d'abord pour but, dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge, de permettre aux fidèles de se communier ou de distribuer la communion aux malades. La dévo-

tion à la présence du Christ comme telle se développera plus tard. Cependant, dès cette époque, le culte d'adoration est nettement affirmé, surtout lors de la célébration et au moment de la communion. Cette adoration est obligatoire et elle se concrétise en des inclinations et des prostrations. Saint Augustin † 430 en témoigne : « Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.., non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando... Cum te inclinas atque prosternis, non quasi terram intuearis, sed illum Sanctum cujus pedum scabellum est quod adoras, propter ipsum enim adoras » (*Enarr. in ps.* 98, 9, PL 37, 1264c). Comme le déclare le sacramentaire léonien (7e siècle), c'est toute la personne du Christ, avec sa nature divine et sa nature humaine, que l'on adore dans l'eucharistie : « Presta... sacramentum hoc in aecclesiis tuis indifflidenter intellegi, ut unus Christus in Dei adque hominis veritate nec a nostra divisus natura, nec a tua discretus adoretur essentia » (*Sacramentarium Veronense*, éd. L.-C. Mohlberg, Rome, 1956, n. 1328). Le geste d'adoration est mentionné dans les *Ordines*, par exemple dans une rédaction carolingienne de l'*Ordo* 1, où, au début de la fonction liturgique, le pontife adore les *sancta* qu'on lui présente : « Inclinato capite ad altare, primo adorat Sancta, et stat semper inclinatus usque ad versum prophetalem » (Jean Mabillon, *Museum italicum*, t. 2, Paris, 1724, p. 43, n. 4; cf DACL, t. 5, col. 1373). Enfin, au moment de la communion, certaines liturgies anciennes signalent une élévation où les éléments consacrés sont montrés aux fidèles avec ces paroles : Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις ou *Sancta sanctis* (F. Cabrol, art. *Élévation*, DACL, t. 4, 1921, col. 2663-2665). Ce rite et ces formules sont une invitation indirecte à l'adoration, comme l'indique la magnifique antienne de communion usitée dans les liturgies ambrosienne et gallicane : « Venite, populi, ad sacrum et immortale mysterium et libamen agendum.., quoniam Agnus Dei propter nos Patri sacrificium propositum est; ipsum solum adoremus... » (F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris-Poitiers, 1900, p. 542).

En dehors des fonctions liturgiques, la présence réelle ne semble pas avoir été alors l'objet d'un culte particulier. Les premiers indices apparaissent à l'époque carolingienne. Ce culte est sans doute une conséquence des controverses eucharistiques qui se développent au 9e siècle. Réalisme et symbolisme s'affrontent et tendent à se dissocier. Au symbolisme de Ratramne s'oppose le réalisme de Paschase Radbert qui affirme résolument, peut-être pas toujours avec les nuances nécessaires, l'identité du Christ eucharistique avec le Christ historique (*De corpore et sanguine Domini* 1, PL 120, 1269b). Cette tendance avivera la dévotion à Jésus présent dans l'hostie; cf DS, t. 2, col. 1258. La dévotion à la présence réelle pouvait être pratiquée tout particulièrement par les reclus; dès cette époque, leur cellule était contiguë à l'église, et par l'hagioscope, ouverture donnant sur l'autel, ils assistaient à la messe et aux offices et communiaient (L. Gougaud, *Étude sur la réclusion religieuse*, dans *Revue Mabillon*, t. 13, 1923, p. 86-87). La plus ancienne règle des reclus, la *Regula solitariorum* de Grimlaïc (fin du 9e siècle ou début du 10e), évoque déjà ce que pouvait être la dévotion eucharistique du reclus vivant toujours en présence du Christ : « Delectationi spectaculorum praesentium, incomparabiliter anteponat sui Creatoris intuitum » (12, PL 103, 589cd). Grimlaïc recommande en outre au reclus de célébrer la messe ou de communier chaque jour (34, 625bc).

Au 11e siècle, les controverses se renouvellent. Bérenger † 1088 pousse le symbolisme jusqu'à l'hérésie et nie la transsubstantiation. Le réalisme sacramentel est de nouveau mis en relief par Lanfranc, Guitmond d'Aversa, Alger de Liège. Cette réaction stimule la dévotion envers la présence réelle. C'est l'époque où Lanfranc † 1089, archevêque de Cantorbéry, institue en sa cathédrale une procession du Saint-Sacrement le dimanche des Rameaux pour célébrer le triomphe du Christ. Au chant de l'antienne *Occurrunt turbae* deux prêtres revêtus d'aubes sortent portant le brancard *(feretrum)* où repose le corps du Christ. Une procession s'organise avec des acclamations triomphales. Tous doivent fléchir les genoux au passage du Saint-Sacrement (*Decreta pro ordine S. Benedicti* 4, PL 150, 456-457). Au 12e siècle, — l'*Ancren Riwle* (DS, t. 1, col. 548-549) est probablement de cette époque —, la dévotion à la présence réelle est particulièrement indiquée aux recluses qui vivent près de l'église. Dès le lever, la règle leur prescrit : « Portant vos pensées vers la sainte eucharistie que l'on conserve au maître-autel de votre église, adorez-la en disant à genoux, tournées vers elle : « Salut, principe de notre création! Salut, rançon de notre rachat! Salut, viatique de notre pèlerinage! Salut, récompense attendue et désirée! » (*La Règle des recluses*, trad. G. Meunier, Tours, 1928, p. 16).

4° **Pratiques diverses.** — Outre l'usage d'emporter l'eucharistie en voyage, l'antiquité et le haut moyen âge ont connu certaines pratiques eucharistiques disparues depuis lors.

On déposait l'eucharistie dans la bouche des morts. Cet usage a pu être inspiré par le rite païen de mettre une obole dans la bouche du défunt pour payer le passage du Styx et de l'Achéron (cf J. Corblet, *Histoire de l'eucharistie*, t. 1, Paris, 1885, p. 339). Ou encore on déposait l'hostie dans le cercueil (E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 1, Rouen, 1700, p. 652-653). D'après sa *Vie* attribuée à Amphiloque, saint Basile † 379, après avoir célébré, conserva une partie du pain consacré pour être ensevelie avec lui (AS, juin, t. 3, Paris, 1867, p. 435a). De même le corps d'un jeune moine, enfui du monastère et mort le jour même, ayant été rejeté du sépulcre, saint Benoît † 547 donne à ses parents une hostie consacrée pour la mettre sur sa poitrine en remettant le mort en terre (PL 66, 180d-182a). Ces usages furent interdits par les conciles, tels ceux de Carthage en 398 et 525 (Mansi, t. 3, col. 919d, c. 3; t. 8, col. 643c).

On peut citer également l'usage de déposer des parcelles d'hostie consacrée dans le sépulcre de l'autel. L'*Ordo* 42, qui représente la discipline romaine fixée dès le milieu du 8e siècle, prescrit au pontife, lors de la consécration de l'autel : « Ponit tres portiones corporis Domini intus in confessione et tres de incenso et recluduntur reliquiae intus in confessione » (M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, t. 4, Louvain, 1956, p. 400, n. 11). Au 9e siècle, les documents attestent la coutume de joindre trois parcelles de l'hostie consacrée et trois grains d'encens aux reliques que l'on met dans le sépulcre. Bien que déconseillée par les canonistes, cette pratique se maintint jusqu'au 14e siècle (P. de Puniet, *Le pontifical romain*, t. 2, Paris-Louvain, 1931, p. 279).

2. **EFFLORESCENCE DU CULTE EUCHARISTIQUE.** — 1° **Origine.** — Le mouvement de dévotion eucharistique qui se manifestait de plus en plus vigoureusement chez les fidèles comme chez les théologiens s'épanouit au 13e siècle.

C'est la réflexion d'Herbert Thurston : « On peut affirmer que, à partir de 1200, la pensée et le culte de l'eucharistie deviennent, dans presque toute l'Église, un objet constant et immédiat de sollicitude. On n'est plus surpris d'avoir à constater, un demi-siècle plus tard, l'institution de la fête du

Corps du Christ, la Fête-Dieu » (*L'eucharistie et le Saint-Graal*, trad. A. Boudinhon, dans *Revue du clergé français*, t. 56, 1908, p. 555). Voir É. Dumoutet, *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, 1942, p. 13-47.

C'est de Belgique surtout que rayonne cette ferveur sous l'emprise de laquelle se constituera peu à peu le culte eucharistique tel que nous le connaissons aujourd'hui. Il y avait alors à Liège des moniales particulièrement attirées vers le Saint-Sacrement, comme on l'a déjà noté (DS, t. 2, col. 1263-1264; cf S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au 13e siècle*, Louvain-Bruxelles, 1947, p. 112-114, 178-184). Sainte Julienne (1193-1258), première abbesse des augustines du Mont-Cornillon, sera l'instrument de Dieu pour la propagation de la dévotion. Dès 1208, elle est favorisée de visions qui concernent l'établissement d'une fête en l'honneur du Saint-Sacrement. En 1230 seulement, elle en fait part à deux amies, la recluse Ève de Liège et Isabelle, béguine à Huy, puis moniale au Mont-Cornillon. Celle-ci avertit Jean de Lausanne, du chapitre de Saint-Martin à Liège. Des théologiens consultés se déclarent favorables. En vue d'une célébration éventuelle, Julienne fait composer un premier office. Mais des oppositions se font jour dans le chapitre de la cathédrale et le clergé : la célébration quotidienne de la messe ne suffisait-elle pas à honorer le Corps du Christ (C. Hontoir, *Sainte Julienne et les cisterciens*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 8, 1946, p. 109-111).

2° **Attitude de la hiérarchie.** — Jean d'Eppes † 1238, évêque de Liège, ne semble pas s'être intéressé à la question. Robert de Torote, élu à la fin de 1240, peu favorable dès l'abord, change d'attitude après un entretien avec Julienne. C'est probablement en juin 1246 qu'il publie un mandement *(Inter alia mira)* par lequel il établissait la fête du Saint-Sacrement et la fixait au jeudi après l'octave de la Pentecôte. Il meurt le 16 octobre suivant à Fosses, après avoir fait célébrer la fête en sa présence. Les chanoines de Saint-Martin de Liège la célébrèrent en 1247. Les oppositions paraissent triompher pendant quelque temps et Julienne dut s'éloigner pour toujours. Cependant, à l'automne de 1251, passe à Liège le cardinal dominicain Hugues de Saint-Cher † 1264, légat d'Innocent IV pour l'Allemagne. Il décide de célébrer lui-même aussitôt la nouvelle fête à Saint-Martin et le 29 décembre 1252 il la rendait obligatoire dans toute l'étendue de sa légation (décret *Dum humani generis*). Le 30 novembre 1254, son successeur, le cardinal Pierre Capocci, confirmait cette décision. Enfin, Jacques de Troyes, qui avait connu sainte Julienne au temps où il était archidiacre de Campine, devenu pape en 1261 sous le nom d'Urbain IV, publiait le 11 août 1264 la bulle *Transiturus de hoc mundo* qui étendait la fête du Saint-Sacrement à l'Église universelle. Il en avertit personnellement Ève la recluse le 8 septembre (« Laetare ... quia omnipotens Deus tribuit tibi desiderium cordis tui »), la prévenant que la fête venait d'être célébrée en sa présence.

Le pape décédé (le 2 octobre), la bulle resta lettre morte une cinquantaine d'années. Tandis que l'ordonnance de Robert de Torote est insérée dans les statuts du diocèse de Liège en 1288, seules quelques églises adoptent la fête (par exemple, Apt en 1277, Venise en 1295, Wurtzbourg en 1298, Amiens avant 1306); l'ordre des carmes l'adopte en 1306 (C. Hontoir, *loco cit.*; C. Lambot et I. Fransen, *L'office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsous, 1946, p. 10-20; V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 1, Paris, 1934, p. LXXXIX-XC).

André Renard a publié *Un opuscule théologique sur l'Institution de la Fête-Dieu* (*Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 269-276), qu'on peut dater de 1270-1272 et qui explicite les raisons de la solennité.

3° **Développement du culte.** — La nouvelle fête semblait abandonnée, lorsque Clément V † 1314, dans le contexte du concile de Vienne, promulgua de nouveau la bulle d'Urbain IV et que Jean XXII l'inséra dans les *Clémentines* en 1317, instituant une octave et ordonnant une procession. Les diocèses et les ordres religieux l'accueillirent alors les uns après les autres.

Cluny l'adopte en 1315, Cîteaux et les chartreux vers 1318, les franciscains en 1319, les augustins avant 1326. Chez les dominicains, la fête est proposée en 1304, adoptée l'année suivante, rejetée ensuite, approuvée à nouveau en 1322; en 1324, elle est célébrée dans l'ordre entier.

En France, on la trouve dans un bréviaire de Meaux en 1309. Elle est mentionnée à Rouen entre 1312 et 1318, à Paris en 1318, à Rennes vers 1318, à Metz en 1321, à Chartres vers 1321, à Châlons-sur-Marne en 1325, etc (V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits..*, t. 1, p. XCI-XCV; *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 2, Paris, 1924, p. 206-209).

Hors de France, la Fête-Dieu est adoptée à Rome le 1er novembre 1317, date de la promulgation des *Clémentines* (V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits..*, t. 1, p. CXVI). En Angleterre, l'évêque d'Exeter demande en 1320 à la prieure de Polslo « que le serviez du corps et du sank notre Seigneur Jhesu Crist soit fait de grande solempnité entre vous, chescun an, le jeudi prochain après la Trinité et par les oytaves suivantes » (É. Dumoutet, *Les origines de la fête et de la procession du Saint-Sacrement*, dans *La vie et les arts liturgiques*, t. 11, 1925, p. 345). Dans les Pays-Bas, la fête apparaît à Utrecht en 1347, tandis qu'en Europe centrale elle est adoptée à Cologne entre 1323 et 1326, à Trèves en 1338 et à Prague en 1355 (A. Molien, *Le culte rendu à l'hostie*, dans *Eucharistia*, p. 318). Au milieu du 14e siècle, la nouvelle solennité se trouve établie dans la plupart des églises.

3. CULTE LITURGIQUE. — L'établissement de la solennité du Saint-Sacrement parmi les plus grandes fêtes de l'année liturgique a donné à la dévotion eucharistique un caractère officiel. Nous nous arrêterons ici aux éléments complémentaires de cette dévotion, qui constituent, à des titres divers, l'ensemble du culte eucharistique.

1° **L'élévation.** — Le désir de voir l'hostie, qui, dès le début du 13e siècle, est une des manifestations de la dévotion au Saint-Sacrement, a provoqué le rite de l'élévation de l'hostie et du calice après la consécration. Des rites analogues existaient : par exemple, dans la liturgie romaine à la fin du canon ou, dans les anciennes liturgies, l'élévation des espèces consacrées accompagnée de la formule *Sancta sanctis*, avant la communion des fidèles. Ces gestes n'avaient pas pour but la contemplation et l'adoration; telle est au contraire la fin essentielle du nouveau rite. Le plus ancien document que l'on possède sur l'élévation de l'hostie est le décret d'Eudes de Sully, évêque de Paris de 1196 à 1208, précisant au prêtre la prescription d'élever l'hostie après la consécration pour la montrer aux fidèles (Mansi, t. 22, col. 682, n. 28; cf art. EUDES DE SULLY, DS, t. 4, col. 1679). L'élévation de l'hostie était pratiquée chez les cisterciens avant 1210; à la fin du 13e siècle, dans tout l'Occident (DACL, t. 4, col. 2667); celle du calice, un peu plus tardive, apparut à la fin du 13e siècle (É. Dumoutet, *Histoire du rite de l'élévation*, dans *Eucharistia*, p. 354). Elle est mentionnée par Durand

de Mende † 1296 (*Rationale*, Lyon, 1605, f. 177v-178r). Elle fut communément reçue (rubriques du missel romain de 1570), sans cependant devenir absolument universelle, puisque les chartreux, par exemple, ne l'ont pas adoptée (P. Lebrun, *Explication... des prières... de la messe*, t. 1, Paris, 1726, p. 494). Ce désir de voir l'hostie sera plus ardent en certaines périodes, ainsi au 17e siècle, au dire de H. Bremond (t. 9, p. 237-240). Pie x a indulgencié (18 mai 1906) la pratique de regarder l'hostie à l'élévation.

2° **Offices du Saint-Sacrement.** — Distinguons les offices liturgiques et les offices de dévotion. Les premiers ont une histoire complexe, qui n'est pas encore entièrement débrouillée (traditions liégeoise, cistercienne, romaine); il semble qu'on puisse la schématiser de la sorte.

1) *Offices de la Fête-Dieu.* — Quand fut institué le *Festum eucharistiae*, un premier office *(Animarum cibus)* fut composé par Jean du Mont-Cornillon, jeune religieux augustin, sur les conseils de sainte Julienne. On a retrouvé récemment le texte des antiennes et des répons (ms de la collégiale de Tongres, fin du 13e siècle). D'autres textes avaient été déjà relevés. L'auteur a fait de nombreux emprunts au traité d'Alger de Liège, *De sacramento altaris*. Les hymnes sont de facture moins impersonnelle. Jean avait également composé une messe propre qui comprenait la séquence *Laureata plebs fidelis*. Ce premier office, tout imparfait qu'il fût, n'en était pas moins « un monument vénérable de la dévotion eucharistique à un tournant de son histoire » (C. Lambot et I. Fransen, *L'office de la Fête-Dieu primitive*.., p. 21-37).

Urbain IV avait approuvé cet office. Mais quand il voulut instituer la Fête-Dieu, il préféra, à ce qu'il semble, s'adresser à Thomas d'Aquin † 1274. D'après le témoignage de Tolomée de Lucques (biographe du saint entre 1318 et 1323), le saint docteur rédigea l'office en utilisant un texte romain antérieur, auquel il emprunta une bonne partie des leçons qui provenaient elles-mêmes du travail de Jean de Cornillon.

Cet office romain est conservé dans le ms D.E.I. 7 (bréviaire de la fin du 13e siècle) de l'abbaye des prémontrés de Strahov à Prague et dans le ms 1974 de Troyes (bréviaire du 13e siècle), provenant de l'abbaye bénédictine de Montier-la-Celle. L'oraison et les hymnes de l'office de Strahov sont les mêmes que dans l'office actuel. Elles peuvent cependant être l'œuvre de saint Thomas qui les aurait déjà composées pour son office. Dans ce dernier, on ne peut néanmoins lui attribuer avec certitude que les antiennes, les répons, le *sermo* : *Immensa divinae largitatis* et d'autres pièces secondaires. De l'office primitif de saint Thomas seules subsistent, du 13e siècle, certaines parties, répons et leçons, dans un recueil liturgique des dominicaines de Marienthal (Luxembourg), le ms de Bruxelles, Bibliothèque royale 139, et dans un recueil de Passions et de Vies de saints disposé pour l'office, le ms latin 755 de la Bibliothèque nationale de Paris (V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits*.., t. 4, 1934, p. 369-373).

Le texte complet se trouve dans le bréviaire de Meaux de 1309 (Bibl. nat., ms latin 1266, V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits*.., t. 3, 1934, p. 92-95). Cette date permet d'affirmer qu'en rétablissant la fête Clément v a repris sans le modifier l'office de saint Thomas, lequel conserva sa physionomie primitive jusqu'à la réforme de saint Pie v, qui en modifia les répons et surtout les leçons (C. Lambot, *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines*, dans *Revue bénédictine*, t. 54, 1942, p. 61-94).

2) *Offices de dévotion.* — L'office de la Fête-Dieu est repris plus ou moins librement dans les offices votifs comme dans les *Offices des saints... dans les monastères... de l'Ordre de S. Benoît*, Paris, 1696, p. 1-16, et dans *Officia votiva per annum*, Malines, 1895, p. 100-134. Inspirés des grands offices, mais composés au gré de chacun, des petits offices ont été constitués pour être récités le jeudi, jour consacré au Saint-Sacrement. On les rencontre dès la fin du 14e siècle dans les livres d'heures et les psautiers.

V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 1, Paris, 1927, p. 1, Heures et missel franciscains (1380); p. 177, Heures de Tournai (2e moitié du 14e s.); au 15e siècle, p. 269, Heures de Limoges (1449); p. 260, Heures de Paris (?) (début du 16e s.); p. 279, Heures et prières (17e s.).

V. Leroquais, *Les psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, t. 1, Macon, 1940-1941, p. 232, à Lyon, Psautier-Heures de Paris (début du 15e s.); p. 109, à Brive, Psautier-Heures de Limoges (fin du 15e s.).

Ces petits offices ont continué à être en usage dans les livres imprimés, tels que : *Exercice spirituel contenant la manière d'employer toutes les heures du jour au service de Dieu*, 1664; *L'Ange conducteur dans la dévotion chrétienne* de Jacques Coret, Liège, 1683, p. 122-131 (cf DS, t. 2, col. 2326-2327); le *Caeleste Palmetum* de Guillaume Nakatenus, Cologne, 1667, p. 215-217 (nombreuses éditions et traductions).

3) *Offices de la réparation.* — Le désir d'expier les outrages et sacrilèges à l'égard du Saint-Sacrement a inspiré plusieurs offices, comme celui des bénédictines du Saint-Sacrement et celui de Saint-Merry à Paris (H. Bremond, t. 9, p. 220-222). Il existe aussi de petits offices de la réparation, ainsi dans Luc Vaubert *(Exercices de piété pour les associés de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement*, Paris, 1699, reproduit dans *La dévotion à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'eucharistie*, 1706, t. 2). Au même genre se rattachent les offices commémoratifs du miracle des Billettes concernant l'hostie profanée par un juif (V. Paget, *Le miracle des Billettes à Paris, 1290*, dans la revue *L'Eucharistie*, t. 3, Paris, 1912, p. 291-292, 424-428). Voir aussi E. Pirolley, *L'Hostie sauvée des flammes* [Faverney], Paris, 1950, et M. Vloberg, *Les miracles eucharistiques. Histoire et iconographie d'hosties miraculeuses*, dans *Sanctuaires et pèlerinages*, n. 2, Paris, 1955, p. 7-26.

3° **Ostensions et saluts.** — C'est l'élévation qui provoqua l'exposition du Saint-Sacrement, les fidèles désirant contempler l'hostie d'une manière prolongée ou même permanente. On exposa d'abord, exceptionnellement d'ailleurs, des hosties miraculeuses. Les plus anciennes monstrances datent du 13e siècle. Depuis le 14e siècle, de nombreux documents signalent des monstrances servant à la fois pour les reliques et l'exposition de l'hostie; ce double usage est interdit depuis le 18e siècle (M. Andrieu, *Aux origines du culte du Saint-Sacrement. Reliquaires et monstrances eucharistiques*, dans *Analecta bollandiana*, t. 68 = *Mélanges Paul Peeters*, 1950, p. 397-418). Depuis le 16e siècle, prévaut l'ostensoir en forme de soleil (É. Dumoutet, *L'Exposition du Saint-Sacrement et l'ostensoir*, dans *Eucharistia*, p. 354-360). C'est à l'occasion de la Fête-Dieu que s'organisa la cérémonie comportant l'exposition avant la procession et la bénédiction après. On rencontre cet usage à Wurtzbourg en 1381. Avant la fin du 14e siècle, il fut transposé aux messes du jeudi, puis aux autres jours (É. Dumoutet, *Aux origines des saluts du Saint-Sacrement*, p. 428-429). Il faut aussi noter l'influence des « saluts » à la Vierge, offices populaires du soir, connus dès le 13e siècle, qui finalement fusionnèrent avec les « saluts » au Saint-

Sacrement, fusion facilitée par l'institution des saluts sans exposition usités aux 16e et 17e siècles. Dès lors, ce double office jouit d'une vogue considérable (É. Dumoutet, *ibidem*, p. 536-542; *Saluts et visites au Saint-Sacrement*, dans *Eucharistia*, p. 323-326).

4. LITTÉRATURE ET ART DE DÉVOTION EUCHARISTIQUE. — La dévotion eucharistique s'est exprimée dans une multitude de textes qui révèlent en même temps les élans de foi qu'elle a suscités et les immenses bienfaits que les fidèles y ont trouvés. Aussi est-il nécessaire d'en donner un aperçu. Par ailleurs, l'art religieux a contribué également à entretenir et à exprimer cette dévotion.

Il convient de se reporter au chapitre I de cet article où sont mentionnés les textes patristiques et au chapitre II où sont présentés les textes des principaux auteurs spirituels du moyen âge et des temps modernes. Déjà, à l'article COMMUNION FRÉQUENTE, on pourrait lire nombre de textes eucharistiques de théologiens, de spirituels, de prédicateurs (vg t. 2, col. 1265-1268 : textes de Tauler, de Gerson, de Biel, de la Dévotion moderne); voir aussi la notice de DOROTHÉE DE MONTAU, t. 3, col. 1664-1668.

1° Littérature eucharistique. — Si la grande efflorescence de la dévotion eucharistique ne date que du 13e siècle, celle-ci s'est manifestée cependant dès les premiers écrits consacrés à l'eucharistie. Bien que d'expression collective, ceux-ci n'en révèlent pas moins les sentiments des fidèles, d'autant plus que l'inspiration de celui qui les prononçait pouvait alors se développer librement. Les formules liturgiques une fois fixées, l'inspiration privée ne s'épanouira guère que dans les textes destinés à la dévotion particulière.

1) *Période patristique et haut moyen âge.* — Les documents liturgiques contiennent alors en grand nombre des textes qui sont souvent d'une somptueuse magnificence, notamment ceux qui ont trait à la participation des fidèles au mystère eucharistique, par exemple dans la *Didachè* (fin du 1er siècle), la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte (3e siècle), l'*Eucologe* de Sérapion (4e siècle). Un choix de textes a été donné par A. Hamman (*Prières eucharistiques des premiers siècles*, Paris, 1957, p. 113-153). La liturgie éthiopienne comporte même un recueil d'hymnes eucharistiques *(Zemmarié)*, destinées à être chantées à la fin de la messe; ce livre, attribué à saint Yared (6e siècle), est sans doute de composition plus récente (voir B. Vélat, *Hymnes eucharistiques éthiopiennes*, dans *Rythmes du monde*, nouv. série, t. 1, 1953, p. 26-36; art. ÉTHIOPIE, DS, t. 4, col. 1473).

A la fin du 7e siècle, l'antiphonaire irlandais de Bangor contient une hymne eucharistique, *Sancti venite*, qui restera presque la seule jusqu'au 12e siècle (PL 72, 587-588). Au 9e siècle apparaissent des prières de dévotion dans le *De psalmorum usu* d'un pseudo-Alcuin, vers 850 (PL 101, 508bd), et dans la *Missa latina*, qui est peut-être l'œuvre d'Alcuin † 804 (PL 138, 1332-1334; sur cette *Missa*, voir F. Cabrol, art. *Flacius Illyricus*, DACL, t. 5, 1923, col. 1630-1634). La prière *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*, qui se trouve dans ces deux recueils, a été adoptée par la liturgie. En marge des controverses eucharistiques des 9e-11e siècles, retenons les belles prières avant la messe et la communion que Paschase Radbert † 865 ajoute à la fin de son *De corpore et sanguine Domini* (PL 120, 1347b-1350d). Saint Jean Gualbert † 1073 compose deux prières avant et après la communion (PL 146, 978ab). La prière *Summe sacerdos* du missel romain, une des plus belles formules de prière privée, est attribuée à Jean de Fécamp † 1078 par A. Wilmart (*Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 101-125). Au 12e siècle on peut citer de saint Anselme † 1109 une prière avant la communion (*Opera omnia*, éd. F. S. Schmitt, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 10), des *Admonitions à Hugues l'anachorète surtout au sujet de l'eucharistie*, d'un prêtre Robert qui écrivait entre 1140 et 1215 (F. Vernet, *La littérature latine médiévale*, dans *Eucharistia*, p. 787), les méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval, † après 1156, publiées par J. Leclercq (*Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 13, 1946, p. 40-56).

2) *Bas moyen âge et temps modernes.* — A partir du 13e siècle, les textes de dévotion se multiplient. L'*Adoro te* est « une de ces compositions harmonieuses et géniales, tout ensemble riches et simples, qui ont servi, plus que bien des livres, à former la piété catholique » (A. Wilmart, *Auteurs spirituels..*, p. 361). L'attribution à saint Thomas en est incertaine. C'est l'*Orationale Augiense* (Reichenau, 14e-15e siècle) qui contient la plus vaste collection d'hymnes eucharistiques : vingt-six pièces, parmi lesquelles l'*Ave verum*, plus populaire encore au moyen âge que l'*Adoro te*. Comme beaucoup d'autres, ce fut à l'origine une prière pour le moment de l'élévation, dont le rite se répandait précisément au 13e siècle.

On rencontre l'*Ave verum* comme tel dans un missel de Cluny (2e moitié du 14e siècle; V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits..*, t. 2, p. 351), dans un missel d'Angers (15e s., t. 3, p. 72). Il se trouve plus fréquemment dans des livres d'Heures, avec d'autres prières du même genre. Il apparaît dans les documents suivants : Heures de Montieramey (1417), V. Leroquais, *Les livres d'Heures manuscrits..*, t. 1, p. 47, Heures du Mans (15e s.), p. 122, Heures de Paris (15e s.), p. 139-140, Heures de Rome, p. 151, Heures de Poitiers, p. 153.

L'*O salutaris* figure parfois comme prière d'élévation, par exemple dans des Heures de Paris (15e s.), p. 194. Parmi les plus belles prières qui ont également servi pour l'élévation, mentionnons l'*Ave preciosissimum et sanctissimum corpus Domini nostri Jhesu Christi* dans des Heures de Paris (début du 15e siècle), *ibidem*, t. 2, p. 341, une poésie française de deux strophes, *Ie te salu, Sauveur de tout le monde*, dans les Heures de Macé Prestesaille (1475), p. 322, et un poème latin de sept strophes, *Salve sancta caro Dei*, dans des Heures de Rome (fin du 15e s.), p. 348-349.

C'est surtout aux 14e et 15e siècles que se multiplient les recueils de prières (*Preces*, *Piae preces*, *Libellus precum*, etc), où la place de la dévotion eucharistique est de plus en plus grande. En marge de cette littérature dévotionnelle, il convient de ne pas oublier le courant de romans pieux qui a donné naissance à deux grandes œuvres eucharistiques : *La queste del saint Graal* (entre 1214 et 1227), attribuée avec vraisemblance à un cistercien et qui a pour centre l'eucharistie et le calice de la messe (cf H. Thurston, *The blessed Sacrament and the holy Grail*, dans *The Month*, t. 110, 1907, p. 617-632; trad. A. Boudinhon, *L'eucharistie et le Saint-Graal*, dans *Revue du clergé français*, t. 56, 1908, p. 549-565); et le *Pèlerinage de vie humaine* (1330-1333) du cistercien Guillaume de Digulleville † 1360, pour qui « la viande du pèlerin » c'est l'eucharistie.

Dans la littérature religieuse du moyen âge, l'*exemplum* eucharistique est fréquent. Il occupe une large

place dans les recueils de miracles et de faits merveilleux, depuis le *De miraculis* d'Herbert de Clairvaux, composé en 1178 (PL 185, 1273-1384) jusqu'au *Dialogus miraculorum* (1223) de Césaire d'Heisterbach († vers 1240; éd. J. Strange, Cologne, 1851; cf C. Hontoir, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens*, dans *Studia eucharistica*, p. 141-144; DS, t. 2, col. 430-432; t. 4, col. 1893.

Au 16e siècle, Jacques Amyot † 1593 compose pour le roi de France deux *Oraisons pour dire devant et après la communion* (J. Morienval, *L'eucharistie dans la littérature moderne*, dans *Eucharistia*, p. 808). Avec le 17e siècle, la dévotion à l'eucharistie se développe davantage encore. L'adoration réparatrice provoque la composition de pratiques appropriées, telles que l'*Horloge pour l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement* et les *Litanies de la réparation du Saint-Sacrement* (cf H. Bremond, t. 9, *La vie chrétienne sous l'ancien régime*, Paris, 1932, p. 214-220); apparaissent en même temps les *Chapelets du Saint-Sacrement* (DS, t. 2, col. 481-482). Dans sa *Journée chrétienne* (Paris, 1655), Jean-Jacques Olier † 1657 insère des *Actes pour la communion* (*Œuvres*, Paris, 1856, col. 191-198) et un *Exercice pour la visite du Très-Saint-Sacrement* (col. 208-216).

Parmi les textes les plus connus on peut citer *Le trésor des grands biens de la Très Sainte Eucharistie*, par Jacques de Machault † 1676 (Paris, 1661), *L'amour de Jésus au Très-Saint-Sacrement*, Évreux, 1662, par Henri Boudon † 1702 (DS, t. 1, col. 1890-1892), les cantiques de saint Louis Grignon de Montfort † 1716 (éd. Fradet, Paris, 1929, p. 73-101), *Entretiens avec Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement de l'autel* (5 vol., Toulouse, 1701-1703) par Jean-Paul du Sault † 1724, les *Visites au Saint-Sacrement* (entre 1745 et 1748) de saint Alphonse de Liguori † 1787 (DS, t. 1, col. 367), le *Froment des élus*, Troyes, 1823, par Claude Arvisenet † 1831 (DS, t. 1, col. 935). A signaler spécialement les anonymes *Flammulae amoris eucharistici seu visitantis SS. Eucharistiam salutationes..*, Augsbourg, 1699.

2° **Art eucharistique.** — Bornons-nous à indiquer les principaux thèmes utilisés pour stimuler la dévotion.

1) *Figures bibliques.* — Plusieurs scènes de la Bible ont été représentées comme des symboles de l'eucharistie : le sacrifice d'Abel, de Melchisédech, d'Abraham, la manne, les noces de Cana, la multiplication des pains, etc (M. Vloberg, *L'eucharistie dans l'art*, t. 1, Paris, 1946, p. 27-42).

2) *La Cène et les disciples d'Emmaüs.* — C'est au 6e siècle, à Ravenne, qu'apparaît la représentation de la Cène que tant de chefs-d'œuvre illustreront (Maurice Allemand, *L'art du* Ve *au* XVIe *siècle*, dans *Eucharistia*, p. 845-864; Germaine Maillet, *...depuis le* XVIe *siècle*, p. 865-896). Le repas des disciples d'Emmaüs, dont le « mystère » se répand à partir du 12e siècle, n'avait sans doute pas par lui-même de sens eucharistique. Cependant, dans les œuvres d'art, le Christ y apparaît avec la même attitude qu'à la Cène (M. Vloberg, *L'eucharistie dans l'art*, t. 1, p. 125-133).

3) *L'eucharistie et la passion.* — Le saint sacrifice étant le mémorial de la passion, il était naturel que l'art rapprochât les deux sujets. Tantôt le calice est associé à la crucifixion pour recueillir le sang du Christ. Ailleurs, Jésus est représenté sous le pressoir mystique ou sous la forme de l'Agneau immolé versant son sang dans un calice. Enfin, avec la « Fontaine de vie », le sang du Christ est recueilli dans une vasque où les âmes se purifient dans un bain mystique (t. 2, p. 145-183).

5. **MANIFESTATIONS INSTITUTIONNELLES.** — Depuis le 13e siècle, la dévotion eucharistique a donné naissance à des confréries ou à des ordres et congrégations religieuses, institués pour promouvoir le culte du Saint-Sacrement. Depuis le dernier quart du 19e siècle, des congrès eucharistiques se tiennent périodiquement.

1° **Confréries eucharistiques.** — Les confréries du Saint-Sacrement ont commencé à se répandre avant même l'institution de la Fête-Dieu; celle des Pénitents gris d'Avignon remonte en effet à 1226, — et sans doute n'est-elle pas la première —, et a pour but de réparer les sacrilèges des albigeois. Dès la fin du 13e siècle, on signale des confréries en France, en Belgique, en Hollande, en Italie, etc. Leurs activités ont déjà été présentées : accompagner le Saint-Sacrement porté aux malades ou dans les processions, assurer l'adoration eucharistique, réparer les outrages faits à l'Hostie (DS, t. 2, col. 1474-1475). Les différentes confréries eucharistiques ont été agrégées en une archiconfrérie du Saint-Sacrement par la bulle *Dominus noster Jesus Christus* de Paul III (30 novembre 1539), qui en est la charte. On peut en rapprocher la célèbre compagnie du Saint-Sacrement, qui, sans être, à proprement parler, une confrérie eucharistique, avait cependant mis l'eucharistie au centre de son apostolat et de sa vie spirituelle (DS, t. 2, col. 1301-1311).

Ces confréries d'antan, pour la plupart disparues, sont remplacées aujourd'hui par l'Agrégation du Saint-Sacrement (du Bx Julien Eymard), la Garde d'honneur, l'Heure sainte, etc. Voir Fr. Veuillot, *Les œuvres eucharistiques*, dans *Eucharistia*, p. 363 svv.

2° **Ordres et congrégations eucharistiques.** — Dès 1328, le cistercien André di Paolo fonde les moines blancs ou frères du Saint-Sacrement pour honorer de toutes manières le Christ eucharistique; cette congrégation fusionna avec les bénédictins olivétains en 1582.

A partir du 17e siècle notamment, diverses tentatives furent faites pour fonder des congrégations où l'adoration du Saint-Sacrement serait perpétuelle. On connaît l'essai, retentissant et éphémère, de Sébastien Zamet † 1655, évêque de Langres, et d'Angélique Arnauld † 1661. L'institut échoua rapidement (1633-1638). Voir Louis Prunel, *Sébastien Zamet*, Paris, 1912, p. 237-283. De son côté, Christophe d'Authier de Sisgaud (1609-1667), évêque de Bethléem, fondait l'institut des Prêtres du Saint-Sacrement (N. Borely, *La vie de messire Christophe d'Authier..*, Lyon, 1703). Au même moment, le dominicain Antoine Le Quien (1601-1676; Antoine du Saint-Sacrement) fondait à Marseille en 1639 des religieuses sacramentines vouées à l'adoration perpétuelle (DS, t. 1, col. 719); la même année, Jeanne Chézard de Matel † 1670 ouvrait la première maison de l'ordre du Verbe incarné et du Saint-Sacrement (DS, t. 2, col. 837-840).

La fondation la plus caractéristique reste celle des bénédictines du Saint-Sacrement, — (« adoratrices, réparatrices, victimes ») —, faite à Paris, en 1652, sur les conseils de Jean de Bernières, par Catherine de Bar (Mechtilde du Saint-Sacrement † 1698). En présence de la reine Anne d'Autriche, qui prononçait l'amende honorable, l'adoration perpétuelle était établie le 12 mars 1654. Voir *Le véritable esprit des religieuses adoratrices perpétuelles du Très-Saint-Sacrement de*

l'autel, Paris, 1682 (cf *Trois cents ans de prière*, Paris, 1953, p. 56-63).

En 1715, Pierre Vigne, pasteur converti, fonde à Romans les sœurs du Saint-Sacrement, qui pratiquent l'adoration perpétuelle; en 1767, Joseph Hély fonde au diocèse de Coire, en Suisse, les religieuses de Saint-Norbert; en 1807, la franciscaine Marie-Madeleine de l'Incarnation fonde les adoratrices perpétuelles du Saint-Sacrement ou sacramentines. Mais déjà, sous l'impulsion de Joseph Grisel † 1787, supérieur ecclésiastique, et du bienheureux Nicolas Verron † 1792, les religieuses de Sainte-Aure, à Paris, s'étaient transformées (1778) en « adoratrices perpétuelles du Sacré-Cœur de Jésus ». Et Pierre Coudrin (1768-1837) établissait à Poitiers à la fin de la Révolution, avec Henriette Aymer de la Chevalerie, les religieuses des Sacrés-Cœurs et de l'adoration perpétuelle (de Picpus), institut essentiellement eucharistique et d'adoration réparatrice (DS, t. 2, col. 2434).

On n'exagérerait guère en disant que l'ensemble des congrégations fondées au 19e siècle, — adoratrices, réparatrices, enseignantes ou missionnaires —, professent un culte spécial envers l'eucharistie : adoration perpétuelle, longues heures d'adoration commune ou individuelle, exercices de dévotion devant le Saint-Sacrement exposé, etc.

On a déjà signalé les fondations espagnoles (DS, t. 4, col. 1184-1187). Retenons seulement les fondations du bienheureux Julien-Eymard (1811-1868), les congrégations des Prêtres et des Servantes du Très-Saint-Sacrement (1856 et 1858), vouées à l'apostolat eucharistique et à l'adoration perpétuelle; celle de la société de Marie-Réparatrice, en 1857, à Strasbourg, vouée à l'adoration eucharistique (par Émilie d'Oultremont, Marie de Jésus, 1818-1878). Et comment ne pas citer les religieuses de Marie-Auxiliatrice (fondées à Toulouse en 1864 par la bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran † 1889), les sœurs de l'adoration réparatrice (fondées à Paris en 1849 par Théodelinde Dubouché † 1863; cf DS, t. 3, col. 1743-1745) ou les Pères du Sacré-Cœur (fondés à Saint-Quentin en 1878 par Léon Dehon, 1843-1925; cf DS, t. 3, col. 105-115).

3° **Congrès eucharistiques.** — L'idée première de ces congrès est due à Émilie Tamisier (1843-1910). Novice, elle quitte les servantes du Très-Saint-Sacrement pour promouvoir dans le monde le culte de l'eucharistie. Elle suscita d'abord des pèlerinages eucharistiques de 1874 à 1878 : Avignon, Faverney, Douai. L'idée de congrès se précisait, mais la réalisation s'avérait difficile. Aidé avec ferveur par Mgr Gaston de Ségur † 1881, Philibert Vrau † 1904 fait aboutir le projet et le premier congrès eucharistique international se réunit à Lille en 1881 (L. Baunard, *Les deux frères... Philibert Vrau, Camille Féron-Vrau*, t. 1, Paris, 1911, p. 104-125; t. 2, p. 121-158). Jusqu'en 1960, trente-sept congrès se sont succédé à travers le monde. Sans avoir le retentissement des congrès internationaux, un grand nombre de congrès nationaux, régionaux ou diocésains ont également contribué à répandre la dévotion eucharistique et ses bienfaits.

6. BIENFAITS SPIRITUELS. — Nous n'avons pas à exposer ici les bienfaits spirituels de la dévotion au Saint-Sacrement. La vie spirituelle au moyen âge est caractérisée par une tendre dévotion à l'humanité du Christ. Saint Bernard en était déjà tout pénétré. Elle s'amplifie et s'attache de préférence au mystère de la passion et au culte de l'eucharistie. Ce culte fait mieux comprendre la sainteté qu'exige la participation au sacrifice eucharistique comme aussi la grandeur et les exigences du sacerdoce. Le respect pour le sacrement est immense. L'iconographie a retenu le cas de sainte Claire d'Assise mettant en fuite les troupes de Frédéric Barberousse en avançant à leur rencontre avec la pyxide eucharistique. Plus tard, à Rotterdam, un prêtre apaise une émeute en élevant une hostie (J. Huizinga, *Le déclin du moyen âge*, trad. J. Bastin, Paris, 1948, p. 215). Cette dévotion n'est pas toujours exempte de déviations (cf G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, t. 3, Paderborn, 1929, p. 243; trad. G. Castella, t. 3, Paris, 1938, p. 338-339). La Dévotion moderne qui contribua tant à vulgariser la doctrine et les pratiques de la piété aux 14e et 15e siècles est particulièrement attirée par l'eucharistie; le livre 4 de l'*Imitation de Jésus-Christ* en est le fruit (cf DS, t. 2, col. 1267-1268; t. 3, col. 734).

On sait la place que le concile de Trente (1545-1563) réserva à l'eucharistie (sessions 13, 21 et 22). Dans le renouveau religieux du 16e siècle, la dévotion eucharistique apparut comme une source de vie intérieure et d'action apostolique; les Oratorio del divino amore, les confréries du Saint-Sacrement, les congrégations mariales et quantité d'autres institutions, comme les Quarante Heures, en témoignent abondamment (voir spécialement P. Tacchi Venturi, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, t. 1, 2e éd., Rome, 1930, p. 217-290).

Urbain IV, dans sa bulle de 1264, fixait comme but spirituel à la Fête-Dieu l'adoration, l'action de grâces, la réparation et la supplication. Les chrétiens ont répondu à cet appel de la hiérarchie dans une mesure qu'il n'est pas possible d'apprécier. Les articles comme ceux de COMMUNION FRÉQUENTE, COMMUNION SPIRITUELLE, CŒUR SACRÉ DE JÉSUS, EUCHARISTIQUE (Cœur), VISITE AU SAINT-SACREMENT, peuvent ou pourront à peine en donner quelque idée. N'est-ce pas dans le cadre du sacrifice de la messe et de la présence du Saint-Sacrement que la mystique eucharistique s'est manifestée et magnifiquement épanouie? Le chapitre qui précède montre au mieux les bienfaits spirituels et mystiques de l'eucharistie, vie, nourriture et présence, col. 1586-1621. Les spirituels médiévaux aimaient à retrouver dans la contemplation du Christ eucharistique un avant-goût de la béatitude : « Accordez-nous, Seigneur tout-puissant, de voir un jour face à face et tel qu'il est, de posséder vraiment et réellement dans les cieux celui que nous voyons et recevons ici-bas sous les espèces eucharistiques » (oraison de l'*Ancren Riwle*).

7. DÉVOTION EUCHARISTIQUE DANS LES ÉGLISES D'ORIENT. — Les Églises orientales séparées n'ont pas adopté les pratiques qu'a fait naître en Occident l'efflorescence du culte eucharistique, culte que le protestantisme a, de son côté, rejeté. En revanche, les Églises orientales catholiques les ont largement suivies.

En rapport avec le rite de l'élévation, le Saint-Sacrement est présenté plusieurs fois à l'adoration des fidèles au cours de la messe grecque; avant la communion du prêtre, le célébrant élève les saintes espèces, tandis que les fidèles se prosternent; après avoir communié, le prêtre, le calice dans les mains, invite les assistants à la communion; enfin, en se rendant de l'autel principal à l'autel latéral, le prêtre s'arrête au milieu de la porte sainte et présente le calice au peuple qui s'incline pour adorer (Mgr Grégoire Jousef, *Le culte eucharistique dans la liturgie grecque*, dans *Congrès des œuvres eucharistiques tenu à Jérusalem, 1893*, Paris, 1906, p. 387-388). La plupart des Églises orientales ont adopté un office

du Saint-Sacrement. Les italo-grecs ont une fête spéciale avec un office propre dont on a une rédaction dans l''Ανθολόγιον d'Antoine Arcoudios (16e siècle; S. Salaville, *Liturgie des Églises orientales*, dans *Eucharistia*, p. 596). En 1737, Maxime Hakin, archevêque grec catholique d'Alep, composa un office qui fut adopté par les diocèses d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem et par les monastères basiliens du Liban et de Syrie (G. Jousef, *Le culte eucharistique..*, p. 392). Les melkites, les ruthènes, les arméniens, les maronites, les syriens et les coptes unis ont adopté les saluts du Saint-Sacrement (S. Salaville, *loco cit.*, p. 596-598). D'une manière analogue aux congrégations occidentales, la communauté des *sœurs eucharistines* de Salonique « a pour but de faire connaître, aimer et servir Notre-Seigneur dans la Sainte Eucharistie, soit par l'éducation et l'instruction des filles et des femmes bulgares, soit par l'entretien des églises pauvres du vicariat » (Allouti, *Les Bulgares et la Macédoine, l'eucharistie et les sœurs eucharistines*, dans *Congrès.., tenu à Jérusalem..*, p. 684).

8. ANGLICANISME. — Henri VIII a toujours maintenu le dogme eucharistique. Sous Édouard VI (1547-1553) l'anglicanisme subit des infiltrations luthériennes et calvinistes, mais la croyance à la présence réelle fut générale. Les Articles d'Élisabeth (1563) nient la transsubstantiation et la messe en tant que sacrifice, mais non la présence réelle. Depuis lors et surtout depuis le « Mouvement d'Oxford », l'Église anglicane tend à revenir aux croyances eucharistiques traditionnelles. Les anglo-catholiques en particulier lui rendent un culte extérieur d'adoration et l'exposent à la vénération des fidèles dans des saluts et autres cérémonies. Une ligue eucharistique a été fondée. Dès 1927, huit cents églises avaient la réserve permanente et plus d'une admettait l'adoration publique (G. Constant, *La doctrine anglicane sur l'eucharistie*, dans *Eucharistia*, p. 220-230). Il y eut même à Londres en juillet 1927 un congrès eucharistique anglo-catholique (Sydney Dark, *Le congrès eucharistique de l'anglo-catholicisme*, dans *Irénikon*, t. 3, 1927, p. 263-267).

1. **Travaux d'ensemble.** — 1° *Bibliographies et ouvrages collectifs.* — L'immense littérature sur le sujet et notamment sur la Fête-Dieu a été rassemblée par F. Baix et C. Lambot, *La dévotion à l'eucharistie et le* VIIe *centenaire de la Fête-Dieu*, Gembloux-Namur, 1946, p. 151-160, et par R.-M. Gallet dans *Studia eucharistica*, cité *infra*, p. 415-450.

Maurice Brillant, *Eucharistia*, encyclopédie populaire, Paris, 1934. — *Studia eucharistica*, à l'occasion du 7e centenaire de la fête du Corps du Christ, 1246-1946, Anvers, 1946. — Antonio Piolanti, *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Rome, 1957. Ces ouvrages sont cités par leurs premiers mots. — Les congrès eucharistiques comportent des journées d'études; parmi les nombreux rapports régulièrement publiés, beaucoup intéressent l'histoire et les pratiques de la dévotion eucharistique.

2° *Ouvrages et articles généraux.* — Jules Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, 2 vol., Paris, 1885-1886. — A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1902. — Ch. Cordonnier, *Le culte du Saint-Sacrement. Étude historique*, Paris, 1924. — R. Béringer, *Le Très-Saint-Sacrement*, 2e p. Le culte eucharistique, Paris, 1927, p. 268-414.

Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926; *Aux origines des saluts du Saint-Sacrement*, dans *Revue apologétique*, t. 52, 1931, p. 409-431, 529-542; *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen âge*, Paris, 1932; *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, 1942. — P. Oppenheim, *Eucharistischer Kult und Messopfer. Ein Beitrag zur Geschichte des Wandels der eucharistischen Frömmigkeit*, dans *Miscellanea Pio Paschini*, t. 1, Rome, 1948, p. 237-268.

P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Munich, 1933; *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau, 1938. — J. Duhr, art. COMMUNION FRÉQUENTE, DS, t. 2, col. 1234-1292.

Malgré ses outrances, on peut consulter encore J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements selon l'Écriture sainte et les sentiments des saints Pères*, Paris, 1741.

2. **Fête-Dieu.** — G. Morin, *L'office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue bénédictine*, t. 27, 1910, p. 236-246. — C. Lambot, *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines*, *ibidem*, t. 54, 1942, p. 61-123. — G. Simenon, *La Fête-Dieu et sa signification*, dans *La Vie eucharistique de l'Église*, coll. Cours et conférences des semaines liturgiques (Liège, 1934), t. 12, Louvain, 1935, p. 103-120. — C. Hontoir, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens (12e-13e siècles)*, dans *Studia eucharistica*, p. 132-156. — F. Baix et C. Lambot, déjà cités. — C. Lambot et I. Fransen, *L'office de la Fête-Dieu primitive. Textes et mélodies retrouvés*, Maredsous, 1946. — C. Lambot, *La bulle d'Urbain* IV *à Ève de Saint-Martin sur l'institution de la Fête-Dieu*, dans *Scriptorium*, t. 2, 1948, p. 69-77. — L.-M.-J. Delaissé, *A la recherche des origines de l'office du Corpus Christi dans les manuscrits liturgiques*, *ibidem*, t. 4, 1950, p. 220-239. — P. Rai, *La Fête-Dieu chez les melchites*, dans *Bolletino di Grottaferrata*, t. 6, 1952, p. 32-39. — A. Kern, *Aus alten Handschriften. Die ursprüngliche Fassung des Fronleichnams Offiziums vom hl. Thomas in der Universitätsbibliothek Graz gefunden*, Gratz, 1952; *Das Offizium De Corpore Christi in Oesterreichischen Bibliotheken*, dans *Revue bénédictine*, t. 64, 1954, p. 46-67. — Jean Gaillard, art. *Fête-Dieu*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1215-1219. — C. Lambot, *L'uffizio del SS.mo Sacramento*, dans *Eucaristia*, p. 827-835. — E. Callaey, *Origine e sviluppo della festa del « Corpus Domini »*, *ibidem*, p. 907-933.

Documents ecclésiastiques primitifs. — P. Browe, *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, coll. Opuscula et textus, series liturgica 4, Munster, 1934. — La traduction des principaux textes est donnée dans F. Baix et C. Lambot, cités ci-dessus. — La confrontation des documents est faite par G. Simenon, cité ci-dessus.

3. **Réserve eucharistique.** — É. Dumoutet, *Le culte de la sainte Réserve et son développement*, dans *La vie eucharistique de l'Église*, coll. signalée, p. 86-102. — L. Koster, *De custodia sanctissimae Eucharistiae. Disquisitio historico-juridica*, Rome, 1940; importante bibliographie. — É. Dumoutet, *Corpus Domini*, déjà signalé. — S. Mattei, *La custodia eucaristia*, dans *Eucaristia*, p. 897-906.

4. **Institutions et œuvres eucharistiques.** — L. Fanfani, *De confraternitatibus aliisque associationibus ordinis fratrum praedicatorum*, Rome, 1934. — G. Barbiero, *Le confraternite del SS.mo Sacramento prima del 1559*, Vedelago (Trévise), 1944; *L'origine delle confraternite del SS.mo Sacramento*, dans *Studia eucharistica*, p. 187-215. — G. Domenicali, *Congregazioni religiose e leghe eucaristico-sacerdotali*, dans *Eucaristia*, p. 975-982.

L'œuvre de l'exposition et adoration nocturne du Très-Saint-Sacrement en France et à l'étranger, 2 vol., Paris, 1877-1898. — Fr. Veuillot, *Les œuvres eucharistiques*, dans *Eucharistia*, p. 361-378. — L. Cattaneo, *L'adorazione eucaristica*, dans *Eucaristia*, p. 943-956.

J. Vaudon, dernier directeur spirituel d'É. Tamisier, *L'œuvre des congrès eucharistiques. Ses origines*, Paris, 1910. — Antoine Lestra, *Retourner le monde. Les origines des congrès eucharistiques*, Lyon-Paris, 1959.

5. **Littérature eucharistique.** — Voir les ouvrages de V. Leroquais cités au cours de l'article. — Maria Meertens, *De Godsvrucht in de Nederlanden naar Handschriften van Gebedenboeken der* XVe *eeuw*, t. 6, Malines, 1934. — Jean Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève, 1956.

A. Wilmart, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro Te*

devote, dans *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 361-414.

G. Bardy, F. Vernet, J. Morienval, *La littérature eucharistique*, dans *Eucharistia*, p. 757-828. — *Louange de l'hostie. Anthologie de poèmes modernes en l'honneur du Très-Saint-Sacrement*, Paris, 1929.

6. **Quelques aspects historiques.** — Gh. Tilea, *La dévotion eucharistique selon S. Jean Chrysostome*, dans *Studii teologice*, t. 9, 1957, p. 631-648; en roumain.

Th. Concannon, *The blessed Eucharist in irish history*, Dublin, 1932. — F. O'Briain, *The blessed Eucharist in irish liturgy and history*, dans *Studia eucharistica*, p. 216-245.

André Duval, *Le concile de Trente et le culte eucharistique*, dans *Studia eucharistica*, p. 379-414. — R. Heurtevent, *Le rayonnement eucharistique de l'Ermitage de Caen* (Jean de Bernières), rapport au Congrès eucharistique national de Lisieux (1937), t. 1, Lisieux, 1938, p. 35-39.

Sur la dévotion eucharistique dans les pays de missions, voir, par exemple, C. Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid, 1951; cf DS, t. 4, col. 1194.

Émile Bertaud.

B. CULTE DE LA PRÉSENCE RÉELLE ET MAGISTÈRE

Quand on parle du culte de la présence réelle, on entend généralement le culte d'adoration qui s'adresse au Christ, Dieu et Homme, présent en chaque hostie consacrée et conservée en dehors de la messe; c'est le culte de la sainte réserve. Sous cet aspect, il se distingue de celui qui est rendu à Dieu ou au Christ durant la sainte messe et à la communion.

L'Église a toujours cru à la présence réelle du Christ dans son sacrifice eucharistique, dans la communion et dans la sainte réserve. Elle a toujours manifesté cette foi de quelque façon, soit au cours de la messe, soit avant la communion. Toutefois, au cours de l'histoire de l'Église et plus particulièrement aux environs du 13e siècle, sous la poussée d'un développement doctrinal et d'une évolution de la piété, le culte de la présence réelle s'est étendu graduellement au delà de la messe et de la communion, pour adopter des formes variées, tant publiques que privées, et s'orienter vers un statut propre, qui a reçu l'encouragement et l'approbation officielle de l'Église.

1. *Raisons des formes variables du culte eucharistique.* — 2. *Origine ou causes de ce développement.* — 3. *Pratique de l'Église.* — 4. *Principes de l'évolution.* — 5. *Effets du culte de la présence réelle.* — 6. *Enseignement du magistère.*

1. Raisons des formes variables du culte eucharistique. — L'Église ne peut changer d'aucune façon ce que le Christ a fixé pour toujours, c'est-à-dire, tout ce qui concerne directement et immédiatement l'essence du sacrement et du sacrifice : l'essence du sacrement envisagé dans tous ses éléments, en tant qu'il inclut, par la « force des paroles », la présence réelle de son corps et de son sang *(res et sacramentum)*, et, par « concomitance », son âme et sa divinité (Pie XII, *Mediator Dei*, AAS, t. 39, 1947, p. 568-569; Concile de Trente, session 13, can. 1, Denzinger, n. 883); l'essence du sacrifice, en tant qu'il comporte non seulement l'offrande du Christ à la messe, selon les quatre fins d'adoration, d'action de grâces, de réparation et d'impétration (Trente, sess. 22, ch. 2 et can. 3, Denzinger, n. 940, 950; *Mediator Dei*, p. 548-550), mais aussi la participation actuelle et personnelle des fidèles, suivant ces même fins (Trente, sess. 22, ch. 6, Denzinger, n. 944; *Mediator Dei*, p. 551-552).

Les conséquences de ces principes sont, en ce qui concerne le sacrement, le devoir général de l'adoration, abstraction faite de la forme qu'elle peut revêtir (*Mediator Dei*, p. 569), et, en ce qui concerne le sacrifice, le devoir d'intensifier l'union des âmes au divin Rédempteur (p. 562). Ces points, l'Église les a tenus dès ses origines, et ils ne sont sujets à aucun changement dû aux circonstances de temps, de personnes ou de choses.

Or, ces conséquences, relevant plus précisément de la vertu de religion, relient, pour ainsi dire, aux principes dogmatiques du sacrement et du sacrifice, les formes de piété, sujettes aux changements et susceptibles de perfectionnement au cours des temps et d'adaptation aux diverses coutumes. C'est donc ce principe de l'obligation d'adorer la sainte eucharistie et de participer activement au sacrifice qui sert de fondement à toutes les formes nouvelles de piété eucharistique que l'Église décide d'instituer ou d'approuver. Ces formes constituent l'élément variable du culte eucharistique, et de fait, au cours des siècles, elles ont subi de multiples modifications.

Ainsi, écrit Pie XII, « la conservation des saintes Espèces pour les malades et pour ceux qui se trouvaient en danger de mort a amené la louable coutume d'adorer le pain du ciel conservé dans les églises... Au cours des temps, l'Église a introduit diverses formes de ce culte, chaque jour assurément plus belles et plus salutaires, comme par exemple... les adorations publiques du Saint-Sacrement » (*Mediator Dei*, p. 569-570; trad. *Documentation catholique* (= DC), t. 45, 1948, col. 231-232).

2. Origines ou causes de ce développement. — Pie XII souligne que les changements dans les formes de la piété relèvent de causes doctrinales et disciplinaires ou pratiques. Sur le plan théologique, le pape mentionne la convenance de faire participer les fidèles au saint sacrifice, même en dehors de la célébration de la messe. En effet, pendant qu'ils prolongent leur action de grâces, les fidèles étroitement unis au Christ, doivent prendre part aux actes par lesquels lui-même adore l'auguste Trinité dans un hommage qui lui est agréable et réalise les autres fins du sacrifice (*Mediator Dei*, p. 567-568; cf art. Communion, DS, t. 2, col. 1227-1237 : action de grâces). D'après ce texte, il apparaît clairement que, même en dehors de la messe, il faut vénérer la présence réelle selon les quatre fins du sacrifice. Dans la mesure même où notre hommage s'adresse directement à l'hostie du sacrifice, il nous faut promouvoir et encourager l'union au Christ dans l'offrande de ces hosties spirituelles que sont nos hommages et nos adorations. Ce même principe vaut également pour appuyer la convenance de l'adoration eucharistique devant le Saint-Sacrement exposé, selon la méthode des quatre fins du sacrifice, qui est la méthode du bienheureux Pierre-Julien Eymard (voir art. Adoration, DS, t. 1, col. 210-222).

Un autre principe doctrinal, qui peut être expliqué à la lumière du précédent, c'est que l'eucharistie est un sacrifice permanent, qui, « non seulement engendre la grâce, mais contient encore d'une manière permanente l'Auteur même de la grâce » (*Mediator Dei*, p. 569; DC, col. 231). Si donc on accepte de conserver ce pain céleste pour la communion en dehors de la messe, le devoir de l'adoration s'impose. Que cette pratique s'établisse ne dépend pas tant de l'explication du dogme que des exigences variables de la discipline ecclésiastique.

Pie XII indique encore d'autres causes qui sont de nature à promouvoir différentes formes de piété liturgique ou eucharistique, comme « le progrès de la discipline ecclésiastique dans l'administration des sacrements », « les initiatives de piété et les œuvres qui ne sont point en liaison intime avec la liturgie sacrée » (*Mediator Dei*, p. 542-543; DC, col. 211). De fait, c'est en demeurant dans l'ordre disciplinaire que le concile de Nicée statuait de conserver les saintes espèces pour ceux qui seraient en danger de mort (can. 13, Denzinger, n. 57; *Mediator Dei*, p. 569), et que le concile de Trente décidait la distribution de la sainte communion sous une seule espèce dans l'Église latine (sess. 13, ch. 3, Denzinger, n. 876; *Mediator Dei*, p. 542).

C'est surtout dans le domaine des actes extra-liturgiques que s'accomplit cette évolution historique tributaire d'innombrables circonstances. Pie XII la synthétise lorsqu'il énumère les formes de piété, qui sont apparues graduellement et ont été l'aboutissement de cette évolution : « les visites quotidiennes de dévotion au Saint-Sacrement, la bénédiction du Saint-Sacrement, les processions solennelles dans les villes et les villages, spécialement durant les congrès eucharistiques, et les adorations publiques du Saint-Sacrement », qui « parfois... se prolongent jusque durant quarante heures » ou « continuent toute l'année, dans diverses églises à tour de rôle; ou bien même... sont assurées jour et nuit par des congrégations religieuses » (*Mediator Dei*, p. 569-570; DC, col. 231-232). Cette énumération, de toute évidence, ne fait qu'indiquer la marche progressive de la piété eucharistique à travers les siècles.

Il importe d'analyser les circonstances qui ont servi de point de départ ou de fondement à cette évolution suscitée dans l'Église par l'Esprit de Dieu.

3. **Pratique de l'Église.** — Dès le 2e siècle, la sainte eucharistie était portée aux fidèles qui n'avaient pu assister à la célébration liturgique ou qui se trouvaient en danger de mort. Il est possible que cet usage du sacrement en cas de nécessité comportât la conservation des saintes espèces dans la maison des fidèles eux-mêmes ou des prêtres. Le concile de Nicée (325) affirme que, conformément à une loi ancienne, les prêtres doivent apporter ce sacrement aux mourants (L. Koester, *De custodia sanctissimae Eucharistiae*, Rome, 1940, p. 8-19; voir *supra*, col. 1622).

Au 4e siècle, on trouve chez le pape Sirice (384-398) le premier témoignage de la conservation des saintes espèces dans les églises durant toute la semaine (*ibidem*, p. 28); mais il est difficile de prouver qu'alors la sainte réserve ait été objet de culte, car il semble que jusqu'au 10e siècle on conservait l'eucharistie hors de l'autel, dans une armoire spéciale ou dans une sorte de chapelle annexe (p. 32). En conséquence, durant ces premiers siècles, on ne peut parler de culte rendu à la sainte eucharistie en dehors de la messe. Si on visitait les églises, c'était pour prier Dieu ou y vénérer les martyrs. La coutume de visiter les différents autels de l'église, en usage dès le 6e siècle, dans les monastères surtout, ne semble pas impliquer la vénération d'un autel comportant la sainte réserve (P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Munich, 1933, p. 11-16); la « visite au Saint-Sacrement », telle que nous la pratiquons aujourd'hui, n'est signalée qu'à partir du 13e siècle, là encore dans les monastères d'abord (É. Dumoutet, *Corpus Domini*, Paris, 1942, p. 93-100).

Pendant la lutte contre Bérenger, au milieu du 11e siècle, apparaît, dans les monastères bénédictins du Bec et de Cluny, la coutume de faire la génuflexion devant le Saint-Sacrement et de l'encenser. Puis, vers la fin du 12e siècle et le début du 13e, nous trouvons des témoignages plus clairs de piété eucharistique, de prière devant le Saint-Sacrement conservé en dehors de la messe (P. Browe, *Die Verehrung..*, p. 17-18).

Jusque-là, il n'est pas encore question de l'exposition du Saint-Sacrement et du culte qu'on lui aurait rendu devant l'autel de l'exposition; il faut attendre l'extension de la Fête-Dieu à l'Église universelle par Urbain IV en 1264, pour que se répande progressivement cette manifestation de la piété eucharistique.

Au 15e siècle, on inaugura l'exposition durant la récitation des heures canoniales, et même en dehors, dans certains monastères, surtout pendant l'octave de la Fête-Dieu. En même temps, on favorisait les pratiques extra-liturgiques de la piété eucharistique, la coutume, par exemple, de couronner les cérémonies et les fêtes solennelles par la bénédiction du Saint-Sacrement (P. Browe, *loco cit.*, p. 154-161), ou celle, à la fin du siècle, des adorations prolongées en mémoire des quarante heures que le Christ passa au tombeau. Faites d'abord devant le tabernacle, on se mit, à Milan, au début du 16e siècle, à faire ces « quarante heures » devant le Saint-Sacrement exposé publiquement. Grâce au zèle eucharistique de saint Antoine-Marie Zaccaria † 1539 (DS, t. 1, col. 720-723), la coutume se répandit à Rome, avec les encouragements des papes; Clément VIII en fixe les normes stables, toujours en vigueur (bulle *Graves et diuturnae*, 1592; *infra*, col. 1645). L'adoration perpétuelle se trouvait désormais établie dans les églises romaines, chacune à son tour assurant quarante heures. Enfin, l'instruction clémentine fut étendue à l'Église universelle par Clément XI, en 1705 (P. Tacchi Venturi, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, 2e éd., Rome, 1930; A. Chiappini, art. *Quarantore*, dans *Enciclopedia Cattolica*, t. 10, 1953, p. 376-378).

L'activité des confréries du Saint-Sacrement avait beaucoup contribué au développement de ces manifestations eucharistiques (*supra*, col. 1632).

Cependant le concile de Trente s'employait non seulement à défendre les dogmes de la présence réelle et du sacrifice de la messe, mais aussi à imprimer un nouvel élan aux manifestations de la piété eucharistique (voir par exemple sess. 13, can. 6 et ch. 8, Denzinger, n. 888 et 882). Et durant les 17e et 18e siècles, les papes s'efforceront d'intensifier cette piété.

Rappelons notamment : S. Congrégation des Rites, décrets des 18 décembre 1589, 26 octobre 1594, 7 septembre 1598, 4 mars 1603; S. Congrégation du Concile, décret du 12 février 1679; Benoît XIV, *Ad militantis Ecclesiae*, § 6, 30 mars 1742; *Certiores effecti*, § 2-4, 13 novembre 1742; *Accepimus in civitate*, 16 avril 1746; *Quamvis juxto*, § 24, 30 avril 1749; *Cum ut recte nosti*, 27 juillet 1755; Clément XIII, *Inter multiplices*, 11 décembre 1758.

Rappelons enfin que les papes approuvèrent en ces deux siècles plusieurs congrégations religieuses adoratrices (*supra*, col. 1632). Si bien qu'au 19e siècle, surtout en France, de nombreuses congrégations et associations religieuses se proposèrent comme fin spéciale l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement exposé publiquement (Fr. Veuillot, *Les œuvres eucharistiques*, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 361-378, et bibliographie, *supra*, col. 1636); Pie XII semble la considérer

comme la plus parfaite manifestation extra-liturgique de la piété eucharistique (*Mediator Dei*, p. 569-570).

4. **Principes de l'évolution.** — Pour approfondir davantage l'esprit qui anime la piété eucharistique, il importe de rechercher les principes doctrinaux qui lui ont servi de fondement, et de découvrir comment les principaux développements du dogme ont été exprimés de façon expressive dans les formes de la piété.

Le premier fondement de l'adoration eucharistique est la présence réelle : l'eucharistie contient « véritablement, réellement et substantiellement, le corps, le sang, l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Cette formule dogmatique, pacifiquement tenue par l'Église au temps du concile de Trente, n'avait été élaborée, au 13e siècle, qu'après de longues controverses théologiques. On voit par là que le progrès dans les formes de la dévotion eucharistique est en étroite dépendance de la formulation du dogme.

A lui seul, ce principe fournit à la piété un double fondement. Il s'agit, en effet, de la présence réelle intégralement considérée, c'est-à-dire, selon qu'elle comporte des éléments strictement sacramentels et d'autres qui s'y trouvent en vertu de la loi de concomitance. Les éléments strictement sacramentels, qui sont le corps et le sang du Christ, fondent le culte d'adoration, en tant qu'il est une participation à l'offrande de la messe et qu'il s'exerce selon les quatre fins du sacrifice. Parmi les éléments qui s'y trouvent par concomitance, la divinité du Christ sert de fondement à ce même culte d'adoration, en tant qu'il s'adresse à sa propre personne.

Il est évident que, dès les temps apostoliques, les éléments strictement sacramentels ont davantage inspiré la piété; aussi les plus anciens témoignages de la tradition se rapportent à ce premier aspect de l'adoration eucharistique (voir les textes cités au ch. I, *supra*, col. 1565). Ce fut même le thème principal de la célébration eucharistique, telle que nous l'a transmise la *Didachè* : « Grâces et louanges soient rendues à Dieu par ces dons divins qui reposent sur l'autel » (9, 1 à 10, 6). Certes, dans ces documents primitifs, la personne de celui qui offre n'est pas mise en évidence comme elle l'est de nos jours (concile de Trente, sess. 22, can. 1-2, Denzinger, n. 938-940; *Mediator Dei*, p. 547-548), mais il reste que la doctrine du Christ-Prêtre est ancienne, puisque les Pères, en particulier ceux de l'Église d'Antioche, comme saint Jean Chrysostome, se sont plu à appliquer au sacrifice eucharistique l'enseignement de l'épître aux Hébreux (J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. 1, vol. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1955).

De l'autre aspect du culte d'adoration, qui s'adresse à la divinité, on trouve des expressions concrètes chez les Pères (S. Ambroise, *De Spiritu Sancto* III, 11, PL 16, 794-795; S. Augustin, *Enarrationes in ps.* 98, 9, PL 37, 1264-1265), mais il ne semble pas que la formulation abstraite en ait été faite avant le 12e siècle (J.-R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, Munich, 1933, p. 73-85). Il s'est rencontré des théologiens pour estimer qu'on devait revenir à la piété eucharistique de l'âge des Pères. Cet archéologisme immodéré a été réprouvé par Pie XII (*Mediator Dei*, p. 545); d'ailleurs, en plus des documents patristiques que nous avons cités, il en existe de très anciens, qui décrivent, au moins implicitement, cet aspect d'une piété authentique. Qu'il suffise de rappeler que le Christ glorieux était considéré comme commensal du banquet eucharistique, et qu'à ce titre on lui rendait hommage. C'était une façon concrète de reconnaître la divinité du Christ dans l'hostie. En effet, la résurrection glorieuse est regardée, soit dans le nouveau Testament, soit dans les écrits des Pères apostoliques, comme une preuve de la divinité de Notre-Seigneur (J. Betz, *op. cit.*, p. 70-74). On trouve une expression encore plus forte et plus précieuse de cette vérité dans le fait qu'on reconnaissait, dans la célébration eucharistique, la présence de Jésus, en tant que distributeur de cette nourriture spirituelle ou, en d'autres termes, en tant que cause présente et agissante dans le sacrement même (*ibidem*, p. 74-87). D'autre part, nous savons que le Christ, en tant qu'Homme, est cause instrumentale du sacrement et que la causalité principale ne peut lui être attribuée qu'en tant qu'il est Dieu. Que les premiers chrétiens aient, au moins implicitement, reconnu cette vérité, nous en avons la preuve dans les textes qui nous font voir le Christ vénéré simultanément et comme distributeur du pain eucharistique et comme siégeant à la droite du Père.

Les Pères latins nous la proposent plutôt dans des exhortations occasionnelles; mention explicite en est faite surtout dans les écrits des Pères de l'école d'Antioche et dans les liturgies qui en dérivent. Ici, nous est transmise, à maintes reprises, l'expression directe de la foi et de l'hommage à la divinité et à la royauté du Christ en l'eucharistie (J. Quasten, *Mysterium tremendum*, cité *infra*, p. 66-73).

Cette vérité, nous la rencontrons enfin, subtilement élaborée, dans les formulations scolastiques du 12e siècle. La controverse relative à Bérenger, qui provoqua tant de minutieuses analyses, donna aux théologiens l'occasion d'approfondir la doctrine des Pères. Ainsi, la tradition ininterrompue jusqu'au concile de Trente relie les initiatives récentes de la piété eucharistique à la liturgie primitive.

5. **Effets du culte de la présence réelle.** — Il ne suffit pas de reconnaître les fondements du culte de la présence réelle et ses développements authentiques, il en faut encore mesurer l'utilité. Nous la trouvons affirmée en plus d'un passage de l'encyclique *Mediator Dei*, et nous pouvons ramasser en deux points, indiqués par Pie XII, les effets du culte de la présence réelle : il contribue « d'une manière étonnante à la foi et à la vie surnaturelle de l'Église militante » et aussi « sans aucun doute d'une manière très importante à vivre la vie liturgique » (*Mediator Dei*, p. 570; DC, col. 232).

1° *Présence réelle et vie liturgique.* — Par rapport à la vie liturgique, le culte de la présence réelle aide à approfondir les dispositions fondamentales de foi et de religion, caractéristiques essentielles de la vie liturgique.

L'adoration eucharistique se réalise d'abord au cœur même de la liturgie sacrificielle; tous les autres actes d'adoration eucharistique dérivent de ce premier acte du prêtre et des fidèles qui, dans les rites latins, suit immédiatement la transsubstantiation. Elle présente ensuite comme un prolongement et une amplification de l'adoration rendue à Jésus durant le saint sacrifice.

L'adoration eucharistique est, de notre part, un exercice pratique de la spiritualité que développe le sacrifice eucharistique : elle nous oriente vers le Christ, elle nous unit à lui, présent dans l'hostie, où il conserve son caractère de victime et où il est « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (*Hébr.* 7, 25). Comme

c'est la messe qui nous donne l'hostie de notre adoration, c'est elle encore qui nous inspire l'esprit des quatre fins du sacrifice, selon lesquelles nous continuons l'offrande de notre hommage spirituel (cf *Mediator Dei*, p. 568).

Enfin, l'adoration eucharistique prépare au sacrifice de la messe en nous faisant mieux sentir la nécessité et apprécier la valeur de l'adoration infinie que Jésus-Christ offre en son sacrifice.

Nous tous étroitement unis au Christ, efforçons-nous donc de nous plonger en quelque sorte dans son très saint amour et attachons-nous à lui afin de prendre part aux actes par lesquels lui-même adore l'auguste Trinité dans un hommage qui lui est extrêmement agréable; par lesquels il rend au Père éternel des actions de grâces et des louanges souveraines..; par lesquels enfin, unis ensemble, nous implorons Dieu au moment le plus opportun qui soit donné pour demander et obtenir de l'aide au nom du Christ, et par lesquels surtout nous nous offrons et immolons en hostie, en disant : « Faites que nous devenions pour Vous un don éternel » (*Mediator Dei*, p. 568; DC, col. 230-231).

A.-M. Roguet relie ainsi l'office divin et le sacrifice dans la vie eucharistique du prêtre :

« Il sera tout indiqué de venir réciter l'office divin devant l'eucharistie..; il est souhaitable que nous allions à l'église... au moins pour dire les grandes heures... et plus particulièrement les laudes, office essentiellement cosmique, missionnaire, conquérant, qui se termine par le *Benedictus*.., rappel de notre mission apostolique... Nous aimerons surtout à venir devant le Saint-Sacrement réciter les vêpres, sacrifice du soir, rappel de l'heure où fut instituée l'eucharistie, office dans lequel se retrouvent plusieurs des psaumes du Hallel que Jésus chanta avec ses apôtres en sortant du cénacle et qui se termine par la grande action de grâces du *Magnificat*. En récitant les psaumes près de l'hostie, il nous sera plus facile de relier l'office à la messe, de faire des psaumes la voix de l'Église qui s'adresse au Christ, et la voix du Christ qui s'adresse à son Père » (*L'adoration eucharistique dans la piété sacerdotale*, VS, t. 91, 1954, p. 11-12).

L'Église a tenu à enrichir d'indulgences la récitation privée de l'office divin devant le Saint-Sacrement (décrets de la S. Pénitencerie, AAS, t. 22, 1930, p. 493; t. 24, 1932, p. 411; t. 25, 1933, p. 322).

Dans l'allocution à l'archiconfrérie de l'adoration nocturne (31 mai 1953), Pie XII affirmait à tous les fidèles :

L'âme qui a compris l'amour de son divin Maître... a besoin de demeurer longuement devant l'hostie consacrée et de prendre à la vue de l'humilité de Dieu une attitude de plus humble et de plus profond respect...

Quiconque demeure souvent et longuement devant l'Hostie comprend la leçon du pain eucharistique et éprouve le besoin impérieux de la mettre en pratique, de s'oublier complètement soi-même, de se donner aux autres sans limite... La sainte Eucharistie est pour ses adorateurs une source inépuisable de lumière et de force (AAS, t. 45, 1953, p. 417; trad. dans *Documents pontificaux de S. S. Pie* XII, Saint-Maurice, Suisse, 1953, p. 257-258).

2° *Présence réelle et vie spirituelle.* — L'adoration eucharistique ne peut manquer de développer une conscience plus vive de la présence trinitaire en l'âme. A mesure que celle-ci avance dans la connaissance de Jésus-Christ, elle saisit mieux les rapports du Fils avec le Père et l'Esprit Saint. De plus, en s'unissant à lui dans l'eucharistie, elle participe davantage à la grâce sanctifiante qui intensifie la présence mystique des trois Personnes divines.

L'oraison et la méditation trouvent leur objet dans l'eucharistie, puisqu'elle est la synthèse de tous les mystères du Christ et contient la personne même du Christ. Il n'est donc pas surprenant dès lors de trouver sous la plume des mystiques, du bienheureux Pierre-Julien Eymard † 1868 par exemple, des textes comme celui-ci :

Le fruit de la contemplation, c'est d'abord de fixer, de recueillir l'âme en Jésus-Christ en lui découvrant sa perfection, la grandeur de son amour pour l'homme et l'excellence du don ineffable de l'Eucharistie. Cette vue réfléchie sur Jésus-Christ préparant, instituant la sainte Eucharistie dans un excès d'amour, produit d'abord l'admiration, puis la louange, puis l'expansion de l'amour (P.-J. Eymard, *Mois de Notre-Dame du Très-Saint-Sacrement*, 22e jour).

Cette perfection de l'oraison eucharistique vient encore et surtout de ce que Jésus sacramentel est cause et instrument de la grâce, moyen et fin de toute la vie spirituelle. C'est pourquoi les âmes d'oraison et même certains ordres contemplatifs reconnaissent la présence eucharistique comme une exigence naturelle pour l'oraison.

« C'est véritablement en présence de l'Eucharistie que l'âme de Jean de la Croix se nourrissait de la contemplation obscure de la divinité » (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'unione con Dio secondo S. Giovanni della Croce*, 2e éd., Rome, 1956, p. 191).

« Ce n'est donc pas un effet du hasard si le culte du sacrement de l'autel a été propagé par les mystiques : tout à leur désir de contemplation de Dieu, ils goûtaient une joie spéciale à contempler le Seigneur dans l'Hostie » (A. Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1947, p. 54).

Ce sujet a été particulièrement mis en lumière au chapitre II : *Mystique eucharistique.*

6. **Enseignement du magistère.** — Il serait de grande importance de pouvoir suivre et confronter les documents émanés des papes, des congrégations romaines et des évêques depuis les premiers développements médiévaux du culte eucharistique. Cette confrontation, qui n'est point faite, mettrait en lumière comment l'Église a favorisé et orienté la dévotion eucharistique, en précisant de plus en plus nettement son objet, ses intentions, ses pratiques.

1° Nous nous permettons, à titre de préambule, de rappeler quelques-uns de ces principaux documents.

Déjà les premiers textes concernant la Fête-Dieu ont été présentés (*supra*, col. 1625) : mandement de l'évêque de Liège en 1246, décret du légat d'Allemagne en 1252, bulle d'Urbain IV en 1264. Cette bulle *Transiturus*, qui est en quelque sorte un hymne à la présence corporelle du Christ en l'hostie et à l'amour infini du Rédempteur se faisant notre nourriture, institue la solennité : 1) dans un but de réparation, « ad confundendum specialiter hereticorum perfidiam et insaniam », 2) de louange, « ut tunc cleri et populi pariter congaudentes in cantica laudis surgant », 3) de service, « ad Christi servitutem », 4) d'adoration et de contemplation, « O excellentissimum sacramentum, adorandum, venerandum, colendum, glorificandum, amandum et amplectendum », 5) prémices de la béatitude, « post hujusmodi vitae decursum eis se in praemium largiatur » (P. Browe, *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, coll. Opuscula et textus, series liturgica 4, Munich, 1934, p. 27-33).

Par la suite, les documents les plus importants intéressent : l'approbation des confréries du Saint-Sacrement, en particulier la bulle *Dominus noster Jesus Christus* (30 novembre 1539) de Paul III qui érige l'archiconfrérie du Saint-Sacrement, dont les membres se

préoccupent spécialement de la décence du culte et des honneurs à rendre à l'eucharistie (*Bullarium romanum*, t. 6, Augsbourg, 1860, p. 275-280); — les pratiques eucharistiques des paroisses, ainsi que l'extension des quarante heures transformées en adoration incessante dans une ville ou un diocèse; c'est ce que fait Clément VIII pour Rome par sa bulle *Graves et diuturnae* du 25 novembre 1592, y précisant d'ailleurs les intentions de prières : l'Église, les pécheurs, les chefs d'État, la France, le pape (t. 9, 1865, p. 644-646); — les congrégations adoratrices enfin. Les bulles qui approuvent ces congrégations seraient à étudier avec soin. La bulle d'approbation des bénédictines du Saint-Sacrement (10 décembre 1676) est sans doute l'une des plus intéressantes, car, vraisemblablement pour la première fois, Innocent XI approuvait un institut religieux dont le but propre était l'adoration perpétuelle, à quoi les moniales, « en victimes d'expiation », s'obligeaient par un quatrième vœu (t. 19, 1870, p. 29-33).

Ces documents se multiplient désormais, particulièrement au 19e siècle : congrégations, confréries et archiconfréries, associations diverses. Voir le détail des innombrables indulgences accordées, dans F. Beringer, *Die Ablässe*; trad. P. Mazoyer, *Les indulgences*, 4e éd., t. 1, Paris, 1925, p. 157-169 et *passim*; t. 2, p. 87-109.

L'enseignement du magistère, sur quoi se fondent tous ces documents, a été magnifiquement explicité par le concile de Trente :

Il n'y a pas lieu de douter que tous les fidèles du Christ, selon l'usage toujours reçu dans l'Église catholique, doivent vénérer le Très-Saint-Sacrement en lui rendant le culte de latrie qui est dû au vrai Dieu. Ce n'est pas parce que ce sacrement a été institué par le Christ Notre-Seigneur pour être reçu en communion qu'il le faut moins adorer. Car nous croyons que là se trouve présent le même Dieu que le Père éternel a introduit dans le monde en disant : « que tous les anges l'adorent », celui que les mages prosternés adorèrent, et que les apôtres enfin adorèrent en Galilée, selon le témoignage de l'Écriture (session, 13, ch. 5; Denzinger, n. 878).

Et le canon correspondant à ce chapitre précise, à l'adresse des protestants :

Si quelqu'un dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, ne doit pas être adoré du culte extérieur de latrie dans le sacrement de l'eucharistie, et, par conséquent, que ce sacrement ne doit pas être honoré par une solennité particulière, qu'on ne doit pas le porter solennellement en procession, selon le rite et la coutume louable et universelle de la sainte Église, ou qu'on ne doit pas l'exposer publiquement à l'adoration du peuple et que ses adorateurs sont des idolâtres, qu'il soit anathème! (canon 6, Denzinger, n. 888).

2° L'insistance sur la piété eucharistique est commune aux derniers papes, notamment depuis Léon XIII.

1) A côté de plusieurs documents donnés à l'occasion des premiers congrès eucharistiques ou concernant des œuvres en l'honneur du Saint-Sacrement, Léon XIII a principalement promulgué l'encyclique *Mirae caritatis* du 28 mai 1902 (ASS, t. 34, 1901-1902, p. 641-654; trad. dans *Lettres*, t. 6, Paris, Bonne Presse, p. 294-319).

Après avoir montré comment l'eucharistie, sous tous ses aspects, occupe vraiment le « centre » du culte catholique (doctrine reprise plus tard par Pie XII dans *Mediator Dei*), le pape ajoute :

Il faut perfectionner avec une ardeur de jour en jour plus vigoureuse les œuvres entreprises, faire revivre, là où elles auraient disparu, les anciennes institutions, entre autres les confréries eucharistiques, les supplications au Saint-Sacrement exposé aux adorations des fidèles, les processions solennelles et triomphales faites en son honneur, les pieuses génuflexions devant les divins tabernacles..; il nous faut en outre entreprendre tout ce qu'en cette matière peuvent nous suggérer la prudence et la piété (trad. citée, p. 317-319).

2) Saint Pie X, « le pape de l'eucharistie », apporte le poids de son autorité en faveur de la « piété eucharistique ». Citons la lettre apostolique au légat du congrès eucharistique de Madrid (5 juin 1911) :

L'objet de votre diligence et de votre piété sera de propager largement toutes les œuvres qui ont été salutairement instituées pour entretenir le culte de tous envers l'Eucharistie. Nous approuvons grandement la coutume qui s'est établie dans beaucoup d'endroits de ne laisser passer aucun dimanche ni jour de fête sans donner, dans toutes les églises et les chapelles publiques de l'un et l'autre clergé, la bénédiction du Saint-Sacrement... Vous nous ferez aussi un très grand plaisir si vous vous souciez de promouvoir de toutes vos forces les visites fréquentes, les adorations perpétuelles et les supplications solennelles au Dieu caché (*Actes*, t. 7, Paris, Bonne Presse, p. 90).

Benoît XV insiste dans le même sens dans deux lettres (24 septembre 1914 et 5 septembre 1915) données à l'occasion des congrès eucharistiques de Lourdes et de Montréal (*Actes*, t. 1, Paris, Bonne Presse, p. 18-20 et 94-95).

3) Avec Pie XI, les documents augmentent en importance. Contentons-nous d'indiquer le principal passage bien connu de l'encyclique sur la Royauté du Christ (*Quas primas*, 11 décembre 1925, AAS, t. 17, 1925, p. 593 svv) :

Les congrès eucharistiques... ont servi merveilleusement la cause de la proclamation solennelle du pouvoir royal qui appartient au Christ sur la société humaine; réunis dans le but d'offrir à la vénération et aux hommages des populations... le Christ-Roi se cachant sous les voiles eucharistiques, ces congrès célèbrent le Christ comme le Roi que les hommes ont reçu de Dieu, par des expositions publiques et des adorations en commun du Saint-Sacrement, par des processions grandioses. Ce Jésus que les impies ont refusé de recevoir quand Il vint en son royaume.., le peuple chrétien, mû par une inspiration divine, va l'arracher au silence et, pour ainsi dire, à l'obscurité des temples, pour le conduire, tel un triomphateur, par les rues des grandes villes et le rétablir en tous les droits de la royauté (texte et trad. dans *Actes*, t. 3, Paris, Bonne Presse, p. 86-87).

4) L'enseignement eucharistique de Pie XII est une véritable somme (voir D. Bertetto, *Il magistero eucaristico di Pio* XII, Turin, 1957), qui constitue un témoignage important de l'enseignement ordinaire de l'Église. Il faut mettre en relief particulier deux textes majeurs.

Dans l'encyclique *Mediator Dei*, le pape consacre un chapitre spécial à l'adoration de l'eucharistie. Il en rappelle d'abord les fondements scripturaires, traditionnels et théologiques. Il affirme ensuite la légitimité d'un développement normal du culte eucharistique en ses diverses manifestations. Puis il ajoute : « C'est pourquoi non seulement l'Église a approuvé ces exercices de piété propagés par toute la terre dans le cours des siècles, mais elle les a fait siens en quelque sorte et les a confirmés de son autorité » (AAS, t. 39, 1947, p. 570; DC, col. 232).

Dans son discours aux participants du congrès international de pastorale liturgique d'Assise (22 septembre 1956; AAS, t. 48, 1956, p. 711-725), Pie XII insiste sur le fait de la présence réelle du Christ dans la sainte eucharistie. Répétant les textes les plus clairs et les plus forts du concile de Trente, il réfute et condamne les explications qui s'éloignent de la doctrine classique de l'Église : la vérité tout comme la réalité de la présence

vivante de cette « infinita et divina majestas Christi » sont vigoureusement affirmées.

Plus importante que la conscience de cette diversité (entre l'autel et le tabernacle) est celle de l'unité : c'est un seul et même Seigneur, qui est immolé à l'autel et honoré au tabernacle et qui de là répand ses bénédictions. Si on en était bien convaincu, on éviterait maintes difficultés, on se garderait d'exagérer la signification de l'un au détriment de l'autre et de s'opposer aux décisions du Saint-Siège (p. 721).

Citant ensuite les définitions du concile de Trente sur l'adoration du Saint-Sacrement, puis les prescriptions du Code de Droit canonique sur le tabernacle et la garde de la sainte eucharistie, normalement à l'autel majeur, Pie XII explique :

Il ne s'agit pas tant de la présence matérielle du tabernacle sur l'autel, que d'une tendance sur laquelle Nous voulons attirer votre attention, celle d'une moindre estime pour la présence et l'action du Christ au tabernacle. On se contente du sacrifice de l'autel, et l'on diminue l'importance de Celui qui l'accomplit. Or, la Personne du Seigneur doit occuper le centre du culte, car c'est elle qui unifie les relations de l'autel et du tabernacle et leur donne leur sens.

C'est d'abord par le sacrifice de l'autel que le Seigneur se rend présent dans l'Eucharistie et Il n'est au tabernacle que comme « memoria sacrificii et passionis suae ». Séparer le tabernacle de l'autel, c'est séparer deux choses, qui doivent rester unies par leur origine et leur nature... L'essentiel est d'avoir compris que c'est le même Seigneur, qui est présent sur l'autel et au tabernacle.

On pourrait aussi souligner l'attitude de l'Église à l'égard de certaines pratiques de piété : les visites au Saint-Sacrement, qu'elle recommande vivement, la prière des quarante heures ou « adoration perpétuelle », l'heure sainte, le transport solennel de la communion aux malades, les processions du Saint-Sacrement. Le liturgiste le plus enthousiaste et le plus convaincu doit pouvoir comprendre et deviner ce que représente le Seigneur au tabernacle pour les fidèles profondément pieux, que ce soit des gens simples ou instruits. Il est leur conseiller, leur consolateur, leur force, leur recours, leur espérance dans la vie comme dans la mort. Non content de laisser venir les fidèles vers le Seigneur au tabernacle, le mouvement liturgique s'efforcera de les y attirer toujours davantage (p. 722-723).

5) Jean XXIII reprend à son tour les enseignements de ses prédécesseurs sur un mode surtout pastoral.

Le 5 juillet 1959, dans son radio-message au congrès eucharistique national de Lyon, il rappelle l'exemple du Curé d'Ars :

Qu'il suffise de penser aux longues heures que saint Jean-Marie Vianney passait, au début de sa vie pastorale, seul dans son église, devant le Saint-Sacrement; aux épanchements de foi et d'amour de cette grande âme aux pieds de son Maître; aux merveilleux fruits de sainteté qui découlèrent, pour lui et pour tant d'autres, de ces ardentes prières eucharistiques. Il n'est pas douteux qu'un flot de grâces descendrait sur vos familles et sur votre pays, si... des âmes toujours plus nombreuses se mettaient sur ce point à l'école du saint Curé d'Ars. C'est dans l'adoration du Saint-Sacrement que s'enflamment et se nourrissent les élans du zèle (AAS, t. 51, 1959, p. 537-538).

Quelques jours plus tard, dans l'encyclique *Sacerdotii nostri primordia* (31 juillet 1959) à l'occasion du centenaire du saint Curé (AAS, t. 51, 1959, p. 545 svv; DC, t. 56, 1959, col. 1025-1045), le Saint-Père insistera avec force sur la prière et le culte eucharistiques.

A partir des vérités dogmatiques révélées, ainsi que le démontre l'Écriture, la tradition et la théologie traditionnelle, un développement normal du culte envers la présence réelle est né et s'est intensifié : au moyen âge, surtout avec l'institution ecclésiale et liturgique de la fête du Corps du Christ, puis, en nos temps, avec l'enseignement doctrinal et pratique des papes. A partir des paroles du Seigneur, en passant par les commentaires des Pères et des docteurs, sans négliger les intuitions des saints, par delà le signe, on trouve le signifié, la présence d'une Personne, la majesté du Verbe incarné. « Ceci est mon Corps... Ceci est mon Sang », répète le prêtre, après le Seigneur. Prosternons-nous et chantons avec l'Église : *Adoro Te, latens Deitas.*

A la bibliographie précédente, col. 1635-1637, ajouter : Pie XII, Encyclique *Mediator Dei*, 20 novembre 1947; AAS, t. 39, p. 521-595; trad. dans *Documentation catholique*, t. 45, 1948, col. 195-251, = cité DC et *Mediator Dei*. — D. Bertetto, *Il magistero eucaristico di Pio* XII, Turin, 1957. — H. Leclercq, art. *Réserve eucharistique*, DACL, t. 14, 1948, col. 2385-2389. — Maurice de la Taille, *La présence réelle et son rôle sacramentel*, dans *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924, p. 253-278. — J. Quasten, *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts*, dans *Vom christlichen Mysterium* (Hommage à O. Casel), Dusseldorf, 1951, p. 66-73. — J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. 1, vol. 1 *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Fribourg-en-Brisgau, 1955.

Giuseppe VASSALI, Eugenio G. NUÑEZ, Robert FORTIN.

EUCHARISTIQUE (Cœur). — 1. *Nature de la dévotion.* — 2. *Histoire.*

1. **Nature de la dévotion.** — La Congrégation des Rites, le 9 novembre 1921, approuvait une messe et un office propres du Cœur eucharistique de Jésus, fixés au jeudi après l'octave de la fête du Saint-Sacrement (ASS, t. 13, 1921, p. 545). Le sens de la dévotion est donné dans l'oraison de la messe et dans le décret d'approbation.

Nous lisons dans l'oraison : « Seigneur Jésus-Christ, qui, en épanchant les richesses de votre amour envers les hommes, avez établi l'eucharistie, faites, nous vous en prions, que nous puissions aimer votre Cœur très aimant et user toujours dignement d'un si grand sacrement ».

Le décret d'approbation explique : « Cette nouvelle fête... a pour but de commémorer tout spécialement l'amour que nous témoigne Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le mystère de la sainte eucharistie... Un autre but... est d'animer les fidèles à s'approcher avec une confiance toujours plus grande de la sainte eucharistie et d'embraser leurs âmes du divin amour dont Notre-Seigneur Jésus-Christ a la source dans son Cœur brûlant d'une charité infinie, qui institua la sainte eucharistie, qui aime ses disciples et les garde dans son Cœur sacré, puisqu'il vit et demeure en eux, comme eux demeurent en lui, lui qui, par l'eucharistie, s'offre et se donne à chacun de nous en qualité de victime, de compagnon d'exil, de nourriture, de viatique, enfin de gage du ciel » (AAS, t. 13, 1921, p. 545).

La dévotion au Saint-Sacrement a pour objet l'adoration de Jésus-Christ actuellement présent et le culte à lui rendre dans sa vie sacramentelle. La dévotion au Sacré-Cœur honore le Cœur du Seigneur, qui a inspiré toutes les œuvres du Rédempteur, de son incarnation à sa passion et à sa résurrection. La dévotion au Cœur eucharistique ne considère que l'œuvre d'amour par excellence du Christ, qu'est l'eucharistie, son immolation sacrificielle, sa donation ineffable en la communion, sa présence réelle et permanente en tout tabernacle. L'invitatoire des matines de l'office nous fait répéter : « Venez, adorons le Cœur de Jésus nous donnant la très sainte eucharistie ». C'est ce que Albert Lepidi, maître du Sacré Palais, a fort bien mis en lumière :

La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, en adorant le Cœur, honore d'une manière générale l'amour de Jésus-Christ donnant

à l'homme tous les bienfaits du salut. La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus honore dans le Cœur eucharistique, d'une manière spéciale et bien déterminée, l'amour de Jésus-Christ désirant instituer l'eucharistie, pour rester avec nous, nous donner son corps en nourriture et son sang en breuvage, s'immoler sur l'autel d'une manière non sanglante et fonder ainsi l'unité de l'Église. Enfin, la dévotion à l'eucharistie honore dans l'eucharistie l'amour de Jésus-Christ se donnant à l'homme dans la réalité de son corps et de son sang (*De cultu Cordis Jesu eucharistici*, Rome, 1905, p. 10; 2e éd., Paris, 1926, p. 34).

La dévotion au Cœur eucharistique n'a pas d'autre base que l'amour du Sauveur se concrétisant dans l'institution de l'eucharistie; elle est donc essentiellement fondée sur l'Écriture; les Pères de l'Église comme les théologiens et les auteurs spirituels en parlaient sans la désigner explicitement, lorsqu'ils traitaient de l'eucharistie. Les textes seraient innombrables; nous ne pouvons songer à les citer, d'autant que les articles consacrés à la dévotion au Cœur de Jésus et à l'eucharistie y ont déjà insisté. Il importe cependant d'apporter un témoignage susceptible de dirimer une controverse qui émut naguère les chrétiens auxquels la dévotion au Cœur de Jésus était particulièrement chère. Jean Croiset, l'un de ceux à qui sainte Marguerite-Marie avait confié la mission de l'exposer, montre fort bien, en effet, que la dévotion au Cœur de Jésus est essentiellement eucharistique, même si elle déborde cet unique aspect. Son ouvrage sur *La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Lyon, 1691) commence ainsi : « L'objet particulier de cette dévotion est l'amour immense du Fils de Dieu qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort et à se donner tout à nous dans le très saint Sacrement de l'autel ». Et à maintes reprises l'auteur reprend et développe cette définition liminaire fondamentale.

Déjà, en plusieurs occasions, des documents émanés du Saint-Siège avaient précisé l'objet de cette dévotion. Une note du recueil des indulgences de 1898 (*Raccolta*; traduction française en 1901), rédigée par le cardinal Gotti et apposée à une prière au Cœur eucharistique, d'ailleurs enrichie ensuite d'indulgences par Léon XIII le 17 juin 1902 (cf *Analecta ecclesiastica*, t. 10, 1902, p. 321-322), affirmait que « le culte envers le Cœur eucharistique de Jésus... prend comme objet spécial de vénération, d'amour, de reconnaissance et de réciprocité.., l'acte de suprême dilection par lequel le Cœur très aimant de Jésus institua... l'eucharistie et demeure avec nous jusqu'à la fin des temps » (*Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai Sommi Pontefici le sante indulgenze*, n. 121, note, p. 194; cf aussi Beringer-Steinen, *Les indulgences*, trad. Ph. Mazoyer, 4e éd. française, t. 1, Paris, 1925, n. 372, p. 180, et note).

Les statuts de l'archiconfrérie du Cœur eucharistique de Jésus érigée par Léon XIII par un bref du 16 février 1903 déclarent à leur tour : « Cette archiconfrérie porte ce nom parce qu'il désigne le double objet de la dévotion, la cause et l'effet, c'est-à-dire le Cœur aimant de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la sainte eucharistie, qui en est l'œuvre par excellence » (ASS, t. 35, 1902-1903, p. 582).

Pie XII, enfin, dans l'encyclique *Haurietis aquas in gaudio*, du 15 mai 1956, consacrée à la dévotion au Cœur du Christ, rendait témoignage au culte du Cœur eucharistique, en reprenant et amplifiant les paroles de Léon XIII :

Il est difficile de voir la puissance de l'amour dont le Christ a fait preuve en se donnant à nous en aliment spirituel, sans avoir un culte particulier pour le Cœur eucharistique de Jésus qui doit rappeler, pour employer les paroles... de Léon XIII, « l'acte de suprême amour par lequel notre Rédempteur, déversant toutes les richesses de son Cœur, a institué l'adorable sacrement de l'eucharistie afin de demeurer avec nous jusqu'à la fin des siècles » (AAS, t. 48, 1956, p. 351; trad. dans *Documentation catholique*, t. 53, 1956, col. 738).

2. **Histoire de la dévotion.** — Il n'est nullement question de rechercher ici tout ce qui pourrait être considéré comme des pierres d'attente de la dévotion au Cœur eucharistique; ce serait, nous l'avons insinué déjà, parcourir à nouveau l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, aux plaies de Jésus et à la plaie de son côté notamment, et l'histoire de la dévotion au Saint-Sacrement.

1° Sans doute ne serait-il pas malaisé de signaler quelques jalons avant que la dévotion n'apparaisse au grand jour à partir de la deuxième moitié du 19e siècle. Il conviendrait, par exemple, d'étudier l'iconographie médiévale du Cœur de Jésus, comme l'a tenté sur un point ou l'autre Louis Gougaud (voir bibliographie), ou encore de rechercher les sources de l'ouvrage d'Antoine Ginther. C'est, semble-t-il pour la première fois, chez celui-ci, que nous constatons l'emploi de *Cor Jesu eucharistici* et de *Cor eucharisticum*. Dans son *Speculum amoris et doloris in sacratissimo ac divinissimo Corde Jesu incarnati, eucharistici et crucifixi orbi christiano propositum* (Augsbourg, 1706; 4e éd., 1743), Antoine Ginther (1655-vers 1740), zélé et saint curé de la paroisse de Sainte-Croix à Biberbach, expose « l'amour du Cœur de Jésus dans l'eucharistie » (considération 23), que n'arrêtent ni les indignités ni les sacrilèges des hommes (26 et 27), et qui est le gage de tous les biens (29). Au même moment, un mauriste français, Jean-Paul du Sault (1650-1724), insérait une « élévation au divin Cœur de Jésus dans le Très-Saint-Sacrement de l'autel » dans ses *Entretiens avec Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement de l'autel* (5 vol., Toulouse, 1701-1703), mais sans employer l'expression de Cœur eucharistique (cf DS, t. 3, col. 1842). A quelque temps de là, saint Jean Eudes † 1680 affirmait déjà que « le divin Cœur de Jésus est une fournaise d'amour au regard de nous dans le très-saint Sacrement » (*Le Cœur admirable de la très-sacrée Mère de Dieu*, Caen, 1681, liv. 12, ch. 9, titre, p. 708).

Quoi qu'il en soit de la vulgarisation de ces beaux textes, la dévotion au Cœur eucharistique ne commence vraiment, sous son nom, qu'à partir de la deuxième moitié du dernier siècle.

Le 22 janvier 1854, Mademoiselle Sophie Prouvier, originaire du diocèse de Saint-Claude, en adoration devant le Saint-Sacrement exposé à l'hôpital Saint-Jacques de Besançon, « entend en son sens intime, mais sans bruit de paroles, ce seul mot : Cœur eucharistique de Jésus ». Ses notes spirituelles relatent ensuite le développement de cette intuition révélatrice, qui aboutit à la fondation définitive de l'institut des vierges de Jésus et de Marie, religieuses vivant dans le monde. La prière au Cœur eucharistique que compose S. Prouvier pour synthétiser sa pensée est indulgenciée le 7 septembre 1854 par Mgr Mabile, évêque de Saint-Claude, et le texte se diffuse rapidement.

Que ces révélations privées en aient été ou non l'occasion, la dévotion au Cœur eucharistique est désormais connue : un article lui est consacré dans *Les annales du Saint-Sacrement* (Lyon) en 1860, tandis que, la même année, à Tours, Pierre-Julien Eymard prononçait

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK N. Y.

sans doute le premier sermon sur cette dévotion. Pendant que le jésuite François Blot prépare et publie ses deux volumes sur *Le Cœur eucharistique ou le Cœur de Jésus dans le Saint-Sacrement* (Paris, 1872), les manifestations en faveur du Cœur eucharistique ne cessent plus : Pie IX en 1868 indulgencie une invocation au Cœur eucharistique, une chapelle, puis des églises sont bénites sous ce vocable, des confréries sans nombre sont instituées (une à Paris en 1879 à laquelle Léon XIII accorde aussitôt des indulgences, une à Rome en 1888, etc), des rapports l'exposent dans les congrès eucharistiques nationaux et internationaux (à Lille, en 1881). Enfin, la dévotion rencontre d'illustres défenseurs qui la propagent et au besoin la soutiennent avec intrépidité : le carme Hermann Cohen † 1871, le bienheureux Pierre-Julien Eymard † 1868, « le saint homme de Tours », Léon Dupont † 1876 (DS, t. 3, col. 1831-1833), Mgr Gaston de Ségur † 1881, Henri-Toussaint Icard † 1893, supérieur général de Saint-Sulpice, Albert Tesnière † 1909, de la congrégation du Très-Saint-Sacrement, et, plus qu'eux tous encore, Thérèse Durnerin (1848-1905; voir DS, t. 3, col. 1840-1842). En 1903, paraît à Rome la *Revue de l'archiconfrérie du Cœur eucharistique* et en 1914, à Paris, *Le prêtre du Cœur eucharistique de Jésus*. Depuis lors, des congrégations religieuses se sont particulièrement vouées au développement de la dévotion, par exemple la congrégation de Jésus-Marie, sous l'impulsion des écrits de mère Marie Sainte-Cécile de Rome † 1929 (Léonce Crenier, *Une vie dans le Christ*, Québec, 1934, avec l'*Autobiographie* de la religieuse).

2° La dévotion au Cœur eucharistique a cependant rencontré des oppositions et plusieurs fois le Saint-Siège prit à son égard des mesures restrictives, — dont toutes, sauf une, sont aujourd'hui périmées.

Le 27 mai 1891, le Saint-Office publie un décret à la suite de l'impression d'images dites du Cœur eucharistique. L'une représentait au milieu d'une hostie un cœur surmonté de flammes, l'autre des hosties tombant du Cœur de Jésus sur une patène (cf *Ami du clergé*, t. 36, 1914, p. 675-676). Le Saint-Office déclare ne pouvoir approuver ces nouveaux emblèmes du « Cœur de Jésus dans l'eucharistie ». On doit se contenter des images habituelles et approuvées du Sacré-Cœur. « Le culte du Sacré-Cœur dans l'eucharistie n'est pas plus parfait que celui envers l'eucharistie ni différent de celui envers le Sacré-Cœur ». Le Saint-Office rappelait son décret du 13 janvier 1875 prohibant la propagande écrite en faveur de nouveaux titres de culte (3 juin 1891, ASS, t. 24, p. 573-574).

Pour répondre à des questions posées, Léon XIII fit envoyer au cardinal Richard, archevêque de Paris, par le commissaire général du Saint-Office, une note (*Semaine religieuse de Paris*, 30 décembre 1893), déclarant que restaient « approuvés la dévotion et le culte au Sacré-Cœur eucharistique de Jésus dans les termes indiqués dans la lettre du 31 mai 1891 ».

Alors que nombre d'évêques, depuis 1908, ne cessaient d'envoyer au pape des suppliques en faveur d'une messe et d'un office propres du Cœur eucharistique, et alors que Pie X, en 1911, s'inscrivait à l'association des Prêtres du Cœur eucharistique qu'il approuvait, la Congrégation des Rites, le 28 mars 1914, décidait qu'on ne pouvait dédier une église au Cœur eucharistique ni placer sur le maître-autel son image ou sa statue. L'ordinaire du lieu doit, dans l'un et l'autre cas, substituer au titre Cœur eucharistique un autre titre liturgique approuvé, par exemple celui de Saint-Rédempteur, Sacré-Cœur de Jésus, Très Saint Corps du Christ, etc (AAS, t. 6, 1914, p. 146).

Le 15 juillet suivant, pour dissiper tout malentendu, la Congrégation confirme son décret précédent. Elle ajoute : 1) le titre de Cœur eucharistique de Jésus ne peut être permis que dans les confréries approuvées sous ce vocable, pourvu qu'il signifie le Cœur de Jésus tel qu'il est dans l'eucharistie; 2) ce titre n'est ni canonique ni liturgique et se présente bien plutôt avec le caractère de la nouveauté; aussi il ne peut être reconnu dans la liturgie; 3) les confréries qui le portent ne peuvent célébrer d'autre fête qui leur soit propre que celle du Sacré-Cœur ou celle du Saint-Sacrement (AAS, t. 6, 1914), p. 382-383).

Ce décret semblait contredire le texte de la *Raccolta* et le bref de Léon XIII du 16 février 1903, rappelé plus haut. En fait, ces deux décisions cherchaient à préciser dans quelle mesure ou en quel sens le *titre* de Cœur eucharistique pouvait être donné, porté, représenté par la statuaire, reconnu et employé par la liturgie (voir *L'Ami du clergé* et *Periodica*, cités *infra*). Néanmoins, le cardinal Amette, archevêque de Paris, demandait des éclaircissements. Le 3 avril 1915, le Saint-Office répondait en substance : le titre de Cœur eucharistique de Jésus garde le sens qu'il a dans la *Raccolta* de 1898 et le bref du 16 février 1903. La dévotion doit être tenue pour approuvée par le Saint-Siège, dans le sens de la *Raccolta*. Mais il faut maintenir et ne pas changer les décrets sur les emblèmes et la liturgie de la dévotion, pour éviter que, « à la suite de déviations toujours possibles de la dévotion en un sens erroné ou peu opportun, en certaines âmes simples éprises de nouveauté, une chose aussi sainte soit exposée aux sarcasmes de ceux qui y trouveraient à redire » (AAS, t. 7, 1915, p. 205-206).

Le titre de Cœur eucharistique faisait craindre, en effet, certaines déviations.

« Voulait-on peut-être désigner... le mode eucharistique dont le Sacré-Cœur est présent sous les espèces sacramentelles? Ce mode n'a rien de spécial, et il n'y pas de raison de l'honorer dans le Cœur plutôt que dans toute autre partie de l'humanité sainte du Christ; comprise dans ce sens, la nouvelle dévotion pouvait être l'occasion d'erreurs doctrinales » (L. Kerkhofs, *Théologie et Sacré-Cœur*, dans *Revue ecclésiastique de Liège*, t. 12, 1920-1921, p. 301; cf Fr. Jansen, *Le Cœur eucharistique*, NRT, t. 54, 1927, p. 113-115). Les images du Cœur eucharistique réprouvées en 1891 par le Saint-Office risquaient peut-être de faire tomber dans ces erreurs, du moins celles qui représentaient le Cœur au milieu d'une hostie. Rien ne permet de penser que le Saint-Siège ait changé d'attitude sur ce point, on peut donc estimer que ces emblèmes restent réprouvés.

La dévotion au Cœur eucharistique est conforme aux meilleures traditions de la piété catholique. Elle exprime un des aspects essentiels de la dévotion au Sacré-Cœur et porte les fidèles à se nourrir de l'eucharistie et à l'adorer.

1. *Exposés et controverses.* — L. Roelandts, *Le culte du Cœur eucharistique de Jésus*, NRT, t. 35, 1903, p. 269-280. — A. Lepidi, *De cultu Cordis Jesu eucharistici explicatio dogmatica*, Rome, 1905, avec traduction : *Explication dogmatique sur le culte du Cœur eucharistique de Jésus*; rééd. avec un historique de la dévotion par É. Hugon, Paris, 1926. — P.-M. Garénaux, *La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus*, Rome, 1907; 3e éd., Paris, 1927. — *L'Ami du clergé*, t. 36, 1914, p. 673-679, 875-877. — P. Lejeune, *La dévotion au Cœur eucharistique*, Paris 1919. — F. Bouchage, *Rayons du Cœur eucharistique*, Saint-Étienne, 1922. — F. Jansen, *Le Cœur eucharistique*, NRT, t. 54, 1927, p. 112-122. — D. Castelain, *De cultu eucharistici Cordis Jesu. Historia, doctrina, documenta*, Paris, 1928. — R. Garrigou-Lagrange, *Le Cœur eucharistique et le don parfait de lui-même*, VS, t. 29, 1931, p. 225-237; l'auteur avait publié précédemment dans *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, Saint-Maximin, 1923, des *Élévations*

anonymes *sur le Cœur eucharistique de Jésus*, commentant 3 invocations de la Prière, p. 653-661. — A. Triponez, *Le Cœur eucharistique de Jésus. Ce qu'il est*, Paris, 1959, commentaire des invocations de la Prière au Cœur eucharistique.

2. *Rapports avec les dévotions au Cœur de Jésus et au Saint-Sacrement.* — J.-V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine, histoire*, 6e éd., Paris, 1921. — Louis Gougaud, *Avant le Cœur eucharistique. La plaie du côté et l'eucharistie*, dans *La vie et les arts liturgiques*, t. 10, 1924, p. 160-169. — M.-L. Charbonneau-Lassay, *Les images du Cœur eucharistique en Angleterre au 15e et au 16e siècles*, dans *Regnabit*, 1925. — L. Garriguet, *Eucharistie et Sacré-Cœur. Étude comparative de théologie et d'histoire sur les deux dévotions*, Paris, 1925; *Les deux grandes dévotions de l'heure présente. Dévotion à l'eucharistie et dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1926. — A. Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, 7e éd., t. 2, Tournai-Paris, 1930, p. 136-140; voir aussi le commentaire de l'auteur sur le rescrit du 28 mars 1914, dans *Periodica*, t. 8, 1919, p. 14-16. — Auguste Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, surtout t. 5, Paris, 1940, p. 247-254; cf art. Cœur Sacré, DS, t. 2, col. 1023-1046. — F. Baix et C. Lambot, *La dévotion à l'eucharistie et le* VIIe *centenaire de la Fête-Dieu*, Gembloux-Namur, 1946, p. 116-119. — L. Penzo, *Culto del Cuore eucaristico di Gesù*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 4, Rome, 1950, col. 1063-1064. — É. Bertaud, art. Eucharistie. *Dévotion*, DS, t. 4, col. 1621-1637.

André Rayez et Alfred de Bonhome.

EUCHER (saint), évêque de Lyon, † 449 ou 450. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — Eucher naquit autour de l'an 380, probablement à Lyon. Il appartenait à une famille riche et illustre. Priscus Valerianus, qui fut préfet du prétoire des Gaules et cousin de l'empereur Avitus, était son parent. Dans sa *Vie de saint Honorat* d'Arles, † 429/430 (PL 50, 1261), saint Hilaire d'Arles † 449 dira de lui : « pulcherrime splendidus mundo, splendidior Christo ». Son style dénote une éducation soignée. Il était du petit nombre des gaulois qui, à cette date, étaient capables de lire le grec et de discuter du sens précis d'un mot grec. Nous ignorons comment il est venu au christianisme. Il épousa Galla, dont nous savons seulement qu'elle l'imitera dans sa résolution de renoncement total et s'adonnera, comme lui, à la vie contemplative dans la solitude. Ils eurent deux enfants, Salonius et Veranus, qui devinrent évêques, le premier de Genève, le second de Vence. C'est à eux qu'Eucher dédia deux ouvrages sur les saintes Écritures.

Eucher et sa femme, attirés par la renommée de saint Honorat, fondateur de Lérins, résolurent de se consacrer au Christ. Ils confièrent leurs fils, dont l'aîné n'avait pas dix ans, aux moines de Lérins. Eucher se retira dans l'île de Léro (actuellement Sainte-Marguerite), non loin du monastère de saint Honorat. C'est dans cette retraite qu'il composa l'*Éloge de la solitude* et *Du mépris du monde*. On y trouve de nombreux traits autobiographiques et les éléments de sa spiritualité.

En contact étroit avec le milieu de Lérins, Eucher connut Honorat et Hilaire, successivement évêques d'Arles, mais aussi Jean Cassien, † vers 435. Celui-ci dédia à Eucher, conjointement à saint Honorat, le second recueil de ses *Conférences* (11-17). Nous gardons une lettre de saint Paulin de Nole adressée à Eucher et à sa femme (PL 61, 417-418), alors qu'ils avaient déjà gagné Léro. Claudien Mamert † 473/474, qui le connut personnellement, en parle avec admiration (*De statu animae* II, 9, 3, PL 53, 752c-753a).

La renommée d'Eucher était assez grande pour que le clergé et le peuple de Lyon le demandent comme évêque, à la mort de saint Senator, vers 435. Nous savons peu de choses de l'épiscopat d'Eucher; il participa au premier concile d'Orange (441) avec Hilaire d'Arles et son fils Salonius, déjà évêque de Genève. Sa mort se place, selon Gennade, vers 449 ou 450. Au jugement de le Nain de Tillemont, « l'Église de Lyon n'a point eu, depuis saint Irénée, d'évêque plus célèbre en science et en piété » (*Mémoires..*, t. 15, p. 120).

2. **Œuvres.** — Le premier ouvrage d'Eucher fut le *De laude eremi* (PL 50, 701-712; CSEL 31, p. 177-194), sorte de lettre à saint Hilaire d'Arles, à l'occasion du retour de celui-ci dans la solitude; on peut la dater des alentours de 427. Le second ouvrage a aussi la forme d'une lettre : *De contemptu mundi et saecularis philosophiae* (711-726); écrite en 432, elle est adressée par l'auteur à son cousin Valerianus. Il ne nous reste d'Eucher que deux homélies, l'une sur sainte Blandine, l'autre sur les saints Alexandre et Épipode (PL 50, 859-865). Il parle de ces martyrs en termes qui impliquent clairement qu'il est leur compatriote.

Eucher est l'auteur d'une *Passio Agaunensium martyrum* (PL 50, 827-832; CSEL 31, p. 165-173). Tillemont estime que c'est « l'ouvrage le mieux écrit que nous ayons de saint Eucher » (*loco cit.*, p. 131). Ces quelques pages, composées expressément pour soustraire à l'oubli les martyrs de la légion « thébaine », saint Maurice et ses soldats, sont la source principale qui nous rapporte ce massacre ordonné par Maximien à la fin du 3e siècle. Écrivant vers 450, Eucher cite la filière par laquelle la connaissance des faits est venue jusqu'à lui (voir D. van Berchem, *Le martyre de la légion thébaine*, Bâle, 1956).

Eucher rédigea encore deux commentaires d'Écriture sainte, les *Formulae spiritualis intelligentiae* (PL 50, 727-772; CSEL 31, p. 3-62) et *Instructionum libri 2* (PL 50, 773-822; CSEL 31, p. 65-161). Le premier donne des règles d'interprétation du vocabulaire biblique usuel; le second explique d'une manière rapide, concise et claire, un certain nombre de passages difficiles des deux Testaments. L'exégèse d'Eucher est rarement originale; il suit Ambroise et Augustin. L'influence et la diffusion de ces deux ouvrages furent grandes au moyen âge; ils servirent longtemps de manuels dans les monastères. Le grand nombre de copies qui en restent les montrent interpolés, modifiés, complétés selon la science biblique des siècles qui suivirent. K. Wotke a établi le texte authentique (CSEL 31, 1894).

Le style d'Eucher, auquel font allusion Gennade (*De scriptoribus ecclesiasticis* 63, PL 58, 1096-1097) et Isidore de Séville (*De viris illustribus* 28, PL 83, 1098), a été fort loué par Érasme : « Si quid meo suffragio tribuis, nihil video profectum a nostrae religionis hominibus, qui eloquentiae quoque gloria floruerint, quod cum hujus phrasi sit conferendum... » (lettre de 1517 à Alard d'Amsterdam imprimée comme préface au *De contemptu mundi* sous le titre *De philosophia christiana*; cf Allen, t. 3, Oxford, 1913, p. 98-100). Eucher semble bien représenter le type de la culture chrétienne au 5e siècle.

3. **Spiritualité.** — Eucher n'a pas écrit de traité systématique de spiritualité, mais, en lisant ses principaux ouvrages, il est aisé de se faire une idée de sa vie intérieure et de ses conceptions spirituelles. Cette spiritualité est étroitement apparentée à celle des

Pères du désert, telle que Jean Cassien venait de la condenser dans ses *Conférences*.

Trois idées principales la résument : 1) fuite du monde et renoncement au monde, c'est-à-dire lutte contre les vices et acquisition des vertus ou vie ascétique; — 2) contemplation ininterrompue de Dieu au désert; — 3) méditation constante des Écritures, interprétées surtout selon le sens spirituel, qui se découvre dans la prière, le jeûne, l'oraison continuelle, beaucoup plus que par l'étude savante.

1° *La fuite du monde.* — Eucher en avait donné l'exemple, en se séparant de sa femme et en se retirant dans la solitude. Il en exposa les raisons. Eucher prend la suite de Paulin de Nole † 431 (qui s'était aussi séparé de sa femme Thérasia), de Jérôme et de ses plus illustres dirigées, Paule, Eustochium, Mélanie. Le thème du mépris du monde était courant. Honorat, Hilaire d'Arles et bien d'autres avaient renoncé aux ambitions terrestres pour se donner tout à Dieu. Les « Pères du désert » avaient largement ouvert la voie.

Les arguments d'Eucher, dans son *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*, n'ont point pour base ordinairement les calamités politiques consécutives aux invasions barbares (PL 50, 722), mais bien plutôt le caractère général et permanent de la vie présente, le naufrage inéluctable de toutes choses, en un mot leur caducité et leur « finitude » (715d-717). Le chrétien n'a pas besoin d'éprouver revers, misère ou malheurs pour embrasser une vie sainte et mépriser la fragilité humaine; il suffit qu'il aspire à la gloire et aux honneurs du ciel, sa vraie fin. Il faut alors délaisser la sagesse du monde pour suivre la sagesse cachée de Dieu (711-712). L'idée d'éternité domine tout le traité.

Assurément, c'est l'attachement à la vie qui nous a enchaînés par la délectation de la réalité présente. Eh bien! ces amants de la vie, nous les exhortons à la vie! La vraie manière de persuader, c'est bien de demander que vous embrassiez précisément ce que vous désirez! Or, c'est pour la vie que vous aimez que « *nous faisons fonction de négociateurs auprès de vous* » (2 *Cor.* 5, 20, et *Éph.* 6, 20), et cette vie que vous aimez exiguë, nous vous suggérons de l'aimer éternelle! Car je ne sais ce que c'est qu'aimer si nous ne désirons pas que cette vie que nous aimons soit aussi belle que possible! C'est pourquoi, cela qui nous plaît, même limité étroitement, qu'il plaise davantage s'il peut être perpétuel, et que ce qui a du prix pour nous, avec une fin, soit pour nous plus précieux encore, s'il peut être sans fin!.. Il est absurde, en effet, et contradictoire que l'amour de la vie porte dommage à la vie. Ainsi, soit que vous méprisiez cette vie, soit que vous l'embrassiez, dans les deux cas, ma cause est gagnée sans peine (PL 50, 715bc; trad. L. Cristiani, *Du mépris du monde*, p. 37-38).

Partant de là, Eucher dénonce la vanité des richesses et des honneurs en face de la mort (715d-718a); après avoir donné en exemple Clément de Rome, les deux Grégoire, Paulin de Nole, Hilaire d'Arles, etc (718b-719b), Eucher montre comment, si nous nous efforçons de redresser nos affections vers Dieu, celui-ci comble tous nos appétits de bonheur (720b-721c). Il faut donc délaisser la sagesse païenne pour s'attacher à la vérité du Christ par la méditation constante des Écritures (724-726).

2° *La contemplation ininterrompue de Dieu dans la solitude* est développée dans le *De laude eremi* (trad. L. Cristiani, *loco cit.*, p. 67-89). Cet éloge de la solitude est un appel à la vie contemplative, comme le précédent était une exhortation à entrer dans la vie ascétique.

On ne recherche la solitude du désert que pour aimer Dieu (1; PL 50, 701d; CSEL 31, p. 177-178), car le désert est le vestibule du ciel; Dieu y demeure habituellement, non qu'il soit davantage au désert qu'ailleurs, mais il s'y montre plus sûrement à ceux qui le cherchent et ceux-ci y ont plus de facilité à vivre en sa présence. « J'appellerais volontiers le désert le temple sans limite de notre Dieu, car celui que nous savons avec certitude habiter dans le silence, nous devons croire qu'il se réjouit dans la solitude. C'est là qu'il s'est montré le plus souvent à ses saints et, le lieu s'y prêtant, il n'a pas dédaigné d'y rencontrer l'homme » (3; 702d-703a; CSEL, p. 178; trad., p. 69).

Eucher montre ensuite, à partir de l'ancien Testament, le rôle prédestiné du désert. Il a été créé par la prescience divine pour accueillir les saints après la chute d'Adam. Moïse y rencontrera le Seigneur; l'ordre divin de quitter ses chaussures signifie qu'il faut se dépouiller de toute attache pour approcher le Seigneur; alors, comme avec Moïse, Dieu converse familièrement avec le solitaire (6-7; 703cd; CSEL, p. 179-180). Les faveurs accordées au peuple de Dieu dans le désert (8-14; 704a-705b; p. 180-182) ne sont pas seulement l'image de celles de la vie future, mais aussi la figure de ce que trouvent ceux qui aujourd'hui recherchent Dieu dans la solitude (15-16; 705c; p. 183). David y chercha la sécurité et l'assouvissement de sa soif de Dieu; Élie et Élisée y reçurent les faveurs divines. Jean-Baptiste surtout y annonça pour la première fois le royaume des cieux et il lui fut donné d'y toucher le Christ, d'y voir la théophanie de la Trinité (17-21; 705d-706b; p. 183-184). Le Christ enfin nous entraîne par son exemple : c'est dans la solitude qu'il triomphe du démon vainqueur du premier Adam, qu'il prie son Père à l'écart, qu'il multiplie les pains, qu'il est transfiguré (22-26; 706c-707b; p. 184-186). Eucher invite ceux qui sont brûlés du feu de Dieu à tout laisser pour gagner le désert; ils y trouveront la vraie « philosophia », la « sapientia », la « libertas » et la « continentia quae velut alia quaedam est cordis eremus »; le désert est le lieu privilégié de la contemplation (cf DS, t. 2, col. 1930); c'est là qu'ils donneront le meilleur exemple, car la gloire d'une vie cachée ne peut pas ne pas resplendir (29-36; 707d-709c; p. 187-190). Eucher en vient aux joies spirituelles :

O combien douces, pour ceux qui ont soif de Dieu, ces solitudes écartées! Qu'elles sont agréables à ceux qui cherchent le Christ, ces vastes étendues où tout se tait! Alors l'âme joyeuse est excitée par les stimulants du silence à monter vers Dieu, alors elle se nourrit d'ineffables extases. Nul bruit n'intervient, nulle voix ne se fait entendre, si ce n'est celle qui parle avec son Dieu! Et lorsque le son exquis de cette voix brise le silence de la solitude et tombe sur cette âme, un frémissement plus doux que le repos même et le saint tumulte de la plus délicate conversation vient rompre cet état de quiétude paisible! Alors les chœurs fervents vont frapper le ciel de leurs hymnes suaves et l'on parvient jusqu'aux cieux à la fois par les voix et par les prières! (37; 709d; p. 190; trad., p. 84).

Il ne semble pas douteux que ces lignes fassent allusion aux charismes de la vie contemplative. La manière dont Eucher parle de ces « extases » *(excessus)* souligne bien la sortie de soi et l'ineffabilité de ce qui a été ressenti, même quand le contemplatif est revenu à lui. A rapprocher de la *Conlatio* 19 de Cassien, ch. 5 (PL 49, 1132).

L'ouvrage s'achève par une interprétation allégorique de la parabole du semeur (*Mt.* 13), appliquée à la solitude, et par le témoignage d'Eucher sur les soli-

taires de Lérins et leur manière de vivre (39-43; 710b-712a; p. 191-194).

3° La source, la règle et l'aliment de la vie contemplative du solitaire sont les Écritures. Les deux ouvrages consacrés par Eucher à la Bible visent à assurer une interprétation spirituelle et traditionnelle. Dans la préface de ses *Formulae spiritalis intelligentiae*, il rappelle avant tout le principe posé par saint Paul : « La lettre tue et l'esprit vivifie » (2 *Cor.* 3, 6). Puis il démontre que l'on ne doit pas s'en tenir au sens littéral et qu'il faut rechercher et utiliser le *sens spirituel*, sous ses diverses formes. D'après Eucher, d'accord avec Cassien sur ce point, il faut distinguer dans l'Écriture, le corps, l'âme et l'esprit.

Donc, le corps de l'Écriture sainte, tel qu'il s'offre à nous, c'est le *sens littéral*, et l'âme se trouve dans le *sens moral* qu'on appelle *tropologique*. Quant à l'esprit, il réside dans un sens encore plus profond, qui se nomme *anagogique*. Ce triple sens des Écritures répond admirablement à la proclamation de la Trinité (PL 50, 728a; CSEL, p. 4; trad., p. 96).

Aux trois disciplines de la *philosophia hujus mundi* correspondent les trois sens de la *coelestis Scripturarum philosophia* (727b). Tropologie humaine et tropologie sacrée sont d'ailleurs ici mêlées, comme le montre bien H. de Lubac (*Exégèse médiévale*, coll. Théologie 41, t. 1, Paris, 1959, p. 193-198).

Ceux qui ont approfondi la doctrine céleste des Écritures (*coelestem Scripturarum philosophiam*) estiment qu'il y faut distinguer l'*histoire*, la *tropologie* et l'*anagogie*. L'histoire nous rapporte la réalité des faits et en fournit les preuves. La tropologie oriente les sens mystiques vers la correction morale de la vie. Enfin, l'anagogie conduit aux mystères les plus sacrés des figures célestes... Pour que cela se trouve mieux éclairci par des exemples appropriés, je dirai : le ciel, au sens historique, c'est ce que nos yeux voient; au sens tropologique, c'est la vie céleste; de même, les eaux, au sens anagogique, ce sont les anges (*Ps.* 148, 4)... Toute la discipline de notre religion découle de cette double source de science : celle qu'on a nommée *pratique* (*practicen* = πρακτική) et celle qui est appelée *théorique* (*theoricen* = θεωρητική), c'est-à-dire l'*active et la contemplative*; l'une qui fait consister la vie active dans la correction morale, la seconde qui est toute consacrée à la contemplation des choses célestes et à la méditation des Écritures (PL 50, 728bc; CSEL, p. 5; trad., p. 96-97).

On retrouverait ces idées dans Jean Cassien, lequel faisait remonter à Origène la distinction entre vie active et vie contemplative et prétendait que cette distinction avait été surtout propagée par Évagre le pontique.

Il y a une parenté très étroite entre la spiritualité d'Eucher et celle de Lérins, mais aussi avec celle des Pères du désert exposée par Jean Cassien : Eucher n'est peut-être pas très profond, mais il est personnel. Sa spiritualité est à la fois fort simple et très une; fortement ascétique, elle se nourrit par prédilection du sens spirituel.

L'influence biblique et spirituelle de saint Eucher fut très grande à travers le moyen âge et à l'époque moderne; le grand nombre d'éditions et de traductions de ses œuvres en témoigne.

1. **Pseudo-Eucher.** — Parmi les œuvres longtemps attribuées à Eucher : les dix homélies à des moines (PL 50, 833-859) sont à restituer à « Eusèbe le gaulois »; voir « Eusèbe le Gaulois », DS, t. 4, col. 1696. L'*Exhortatio ad monachos* (PL 50, col. 865-868), l'*Epitome operum Cassiani*, le *De octo malitiae cogitationibus* (col. 867-894), le *Sententia ad monachos* (col. 1207-1210), sont inauthentiques. L'*Admonitio ad virgines* (col. 1209-1212) est à rendre à saint Césaire d'Arles; = sermon 237, éd. G. Morin, *S. Caesarii Arelatensis opera omnia*, t. 1, 2, Maredsous, 1937, p. 898-902; cf CC 104, p. 944-949. Enfin, deux commentaires scripturaires sur la Genèse (col. 893-1048) et les Rois (col. 1047-1208) appartiennent à Claude de Turin, † vers 827; cf P. Bellet, *Claudio de Turin, autor de los comentarios « In Genesim et Regum » del Pseudo-Euquerio*, dans *Estudios biblicos*, t. 9, 1950, p. 209-223.

Ces œuvres ont été publiées avec les grandes éditions des *Opera* d'Eucher depuis celle de Bâle de 1531.

Eucher a bien composé un abrégé des *Institutions* de Cassien (cf Gennade, *De viris illustribus* 63, PL 58, 1097a), mais qui ne nous est pas parvenu. L'*Epitome operum Cassiani* de PL 50 est une retraduction moderne d'un texte du pseudo-Athanase, PG 28, 849-906. Sur la tradition manuscrite, les éditions et les attributions de ces deux textes latin et grec, voir F. Diekamp, *Sancti Eucherii Lugdunensis episcopi Epitome operum Cassiani, eine moderne Titelfälschung*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 14, 1900, p. 341-355; et cf DS, t. 2, col. 218, avec les corrections nécessaires.

K. Wotke a édité, Vienne, 1897, un *Genesiskommentar* d'après le ms Augiensis 191. — Sur les pseudo-Eucher scripturaires, consulter H. Morétus, *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du 4e au 8e siècle*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1910, p. 83-100; M. L. W. Laistner, *Some early medieval commentaries on the old Testament*, dans *The Harvard theological Review*, t. 46, 1953, p. 27-46, surtout p. 45-46.

2. **Éditions.** — 1° *Éditions plus complètes ou plus importantes.* — *Eucherii... lucubrationes aliquot..*, éd. J. A. Brassicanus, Bâle, 1531; Rome, 1564; — V. Barrali, *Chronologia sanctorum et aliorum virorum illustrium ac abbatum sacrae insulae Lerinensis*, t. 2, Lyon, 1613, p. 1-79; — A. Schott, dans la *Bibliotheca magna Patrum*, t. 1, Cologne, 1618; Marguarin de la Bigne, dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 6, Lyon, 1677, p. 822-1014; — PL 50; — C. Wotke, CSEL 31, 1894. — Voir E. Dekkers, *Clavis Patrum latinorum*, Steenbrugge, 1951, n. 488-498.

2° Principales éditions du *De laude eremi* et du *De contemptu mundi* ensemble. — H. Rosweyde, Anvers, 1621, aussi en éd. séparées; rééd. à Gênes, 1644, sans les notes; — A. de Sailly, *S. Dorothaei abbatis opera omnia et Eucherii ascetica*, Lyon, 1627, 1640; — J.-B. Malou, Louvain, 1846.

3° *De contemptu mundi* seul. — *Epistola ad Valerianum de philosophia christiana*, s d, édition incunable, cf Hain, 6692; — éd. même titre et scholies d'Érasme, avec les *Disticha moralia* de Denys Caton, Louvain, 1518; Venise, 1522; Paris, 1533; avec les *Opuscula quaedam moralia* d'Érasme, Bâle, 1520; avec d'autres œuvres d'Eucher, Bâle, 1530, 1531; Utrecht, 1540; *Ep. ad Valerianum de contemptu mundi*, Lyon, 1541; — Paris, chez Josse Bade, 1525; — Alexandre Fichet, dans son *Favus Patrum*, Lyon, 1617; — dans les *Opera Eucherii*, où l'*Epistola ad Valerianum* est donnée avec les notes d'Érasme, chez C. Chevallon, s d, à Paris; — Bruxelles, 1671; — R. Arnauld d'Andilly, Paris, 1672, avec la traduction.

A signaler des éditions à l'usage des élèves des collèges : *Epistolarum ad christianos adolescentes trias aurea ex. SS. Patrum Eucherii..*, Paris, 1647; cf art. Étrennes, DS, t. 4, col. 1538.

4° *De laude eremi* seul. — G. Génébrard, Paris, 1578; — P.-F. Chifflet, dans son *Manuale solitariorum*, Dijon, 1657 (cf DS, t. 2, col. 843).

5° *Passio Agaunensium martyrum.* — PL 50, 827-832; CSEL 31, p. 165-173; B. Krusch, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, 1896, p. 32-41; cf D. van Berchem, *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende*, coll. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 8, Bâle, 1956; voir compte rendu de B. de Gaiffier, dans *Analecta bollandiana*, t. 74, 1956, p. 260-263, qui estime trop radicales les positions de D. van Berchem. Sur l'abondante littérature de cette *Passio*, consulter *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 2, Bruxelles, 1901, n. 5737-5740. L'étude de Marius Besson, *La question du martyre de S. Maurice et de ses compagnons (Légion thébaine)*, parue dans l'éphémère *Revue Charlemagne*, t. 2, Paris, 1912, p. 129-189, est sereine, documentée et reste à connaître (reproduit l'édition Krusch). C. Curti, *La Passio Acaunensium martyrum di Eucherio di Lione*, dans *Convi-*

vium dominicum, Catane, 1959, p. 297-327 (avec éd. Krusch et traduction italienne), rejoint les conclusions de M. Besson, mais ignore le travail de D. van Berchem.

3. **Traductions.** — 1° *De contemptu mundi* et *De laude eremi* ensemble. — Jean Canaye s j, dans *Recueil de lettres des plus saints et meilleurs esprits de l'antiquité touchant la vanité du monde*, Paris, 1628, p. 257-354 et 359-423; Rouen, 1658. — Guillaume le Roy, dans *La solitude chrétienne*, t. 1, Paris, 1658, 1659, 1662; 1699, p. 125-302. — J.-F. Grégoire et F.-Z. Collombet, dans *Œuvres de saint Vincent de Lérins et de saint Eucher de Lyon*, Lyon-Paris, 1834. — L. Cristiani, *Saint Eucher de Lyon. Du mépris du monde*, Paris, 1950, avec trad. de l'*Éloge de la solitude* et de l'introduction à l'*Interprétation spirituelle des Écritures*.

2° *De contemptu mundi* seul. — Trad. en vers de Barthélemy Aneau, *Exhortation rationale d'Euchier à Valérian le retirant de la mondanité et de la philosophie profane à Dieu et à l'estude des sainctes lettres*, Lyon, 1552. — Léger Bontemps o s b, *L'adresse des vertus en laquelle sont contenus plusieurs beaux exhortemens à bien et vertueusement vivre et contemner les vanités du monde, traduit du latin de S. Euchaire*, Lyon, 1558. — R. Arnauld d'Andilly, *Du mépris du monde*, Paris, 1672; dans ses *Œuvres diverses*, t. 1, Paris, 1675; 11e éd., 1687; reprise par Dinouart, dans *Journal ecclésiastique. Supplément*, t. 3, Paris, juin 1764, p. 99-132. — P. de Mareuil s j ajoute à sa traduction des *Obstacles à la pénitence* de Robert Persons la traduction de la lettre d'Eucher, Paris, 1736, p. 268-323. — O'Mahony, dans les *Opuscules des Pères*, Paris, 1823, p. 392-459. — M.-N. Guillon, dans sa *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église*, t. 32, Paris, 1829, p. 43-80.

3° Parmi les traductions espagnoles, signalons celle que Louis de Grenade adjoignit à sa *Guia de pecadores*; due au dominicain Juan de la Cruz, † vers 1560, qui l'avait publiée à Salamanque en 1555; on la trouve par exemple dans l'édition des *Obras* de Louis de Grenade, t. 2, Madrid, 1781, p. 387-423, et dans l'éd. de la Biblioteca de autores españoles, t. 6; des traducteurs ont maintenu la lettre dans les œuvres de Louis de Grenade, par exemple, Simon Martin, Paris, 1650, et Bareille, t. 10, Paris, 1862, p. 567-596.

Deux traductions anglaises parurent coup sur coup : Henry Vaughan † 1695, publia *The world condemned* dans ses *Flores solitudinis*, Londres, 1654, d'après l'édition latine de H. Rosweyde; rééd. par L. C. Martin, *The works of Henry Vaughan*, t. 1, Oxford, 1914, p. 311-336. — Robert Reade ajouta à sa traduction anglaise du *Combat spirituel* de Laurent Scupoli, Paris, 1656, la *Letter of S. Eucherius to his cousin Valerian exhorting him to the contempt of the world*.

La traduction italienne faite par le barnabite Carlo Giacinto Gariboldi, Milan, 1715, *Del disprezzo del mondo*, n'est pas oubliée.

4. **Culte au moyen âge.** — V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les missels manuscrits dans les bibliothèques publiques de France*, index, t. 3, Paris, 1924, p. 362; *Les bréviaires manuscrits..*, index, t. 5, Paris, 1933, p. 101-102; *Les Pontificaux manuscrits..*, index, t. 3, Paris, 1937, p. 71; *Les Psautiers manuscrits latins..*, index, t. 2, Paris, 1940-1941, p. 393.

5. **Études générales.** — L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 15, Paris, 1711, p. 120-136. — *Saint Eucher*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 2, Paris, (1735) 1865, p. 275-294. — L. Alliez, *Histoire du monastère de Lérins*, 2 vol., Paris, 1862. — A. Mellier, *De vita et scriptis S. Eucherii*, Lyon, 1878. — A. Gouilloud, *Saint Eucher, Lérins et l'église de Lyon au 5e siècle*, Lyon, 1881. — G. de Montauzan, *Saint Eucher, évêque de Lyon et l'école de Lérins*, dans *Bulletin historique du diocèse de Lyon*, Lyon, 1923, p. 81-96. — G. Bardy, *La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Écriture sainte*, dans *Revue biblique*, t. 42, 1933, p. 14-20. — P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, p. 216-218. — L. Cristiani, *Lérins et ses fondateurs*, Saint-Wandrille, 1946. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 303-305. — Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux*, t. 11 (novembre), Paris, 1954, p. 506-511. — N. K. Chadwick, *Poetry and letters in early christian Gaul*, Londres, 1955, *passim*, surtout p. 149-160. — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2, Paris, 1957, p. 228-230. — M. Olphe-Galliard, art. Cassien, DS, t. 2, col. 214-276.

Léon Cristiani.

EUCHITES. Voir Messalianisme.

EUDEMARE (François d'), † 1635. — François d'Eudemare, futur chanoine de la cathédrale de Rouen, naquit dans cette ville, dans la seconde moitié du 16e siècle. Nous ne savons rien de bien précis sur lui, sinon la date de sa mort, le 2 juillet 1635.

Il a publié une petite apologie de l'Église, *Le Panthéon spirituel, Traicté méditatif à la louange de ce temple antique* (Paris, 1609), des *Tapisseries sacrées à l'honneur de l'Église de Dieu sur chacun jour des principales festes de Nostre Seigneur, de la Tres-saincte Vierge et austres saincts...* (Paris, 1617), *Le Promenoir sacerdotal sur les commencements et origines de la gloire et accroissement du règne universel de l'Église de Dieu* (Rouen, 1618), une *Histoire des nopces sacrées de saint Joseph avec la glorieuse et très heureuse Vierge Marie* (Rouen, 1625) et *L'Évangile en son trosne : sermons sur la Parole de Dieu contre le calvinisme, suivi d'un opuscule sur la prière du canon de la Messe contre P. du Moulin, calviniste* (Rouen, 1631).

Ces ouvrages ressortissent surtout à l'apologétique anticalviniste; ils utilisent pêle-mêle les leçons de la mythologie, de l'histoire sacrée et profane, dans le style oratoire du temps. Eudemare semble bien connaître les Pères de l'Église, si on en juge par les citations qu'il en fait. Ses thèmes les plus fréquents sont l'eucharistie et la messe, le culte de la Vierge et des saints, la défense de la tradition catholique.

Outre une histoire de Guillaume le Conquérant (Rouen, 1626 et 1629), Eudemare laisse encore deux traductions de textes patristiques : *Les Épistres de S. Ignace, évesque d'Antioche et contemporain des Apostres* (Rouen, 1615; il s'agit de la version longue comprenant douze lettres) et la *Tradition de la divine liturgie*, fragment du pseudo-Proclus de Constantinople (PG 65, 849-852), publiée à la suite de l'*Évangile en son trosne*.

Des *Observations davidiques et déclarations sur la vérité des Psaumes* sont restées manuscrites (Bibl. Nat. de Paris, mss 470-471).

Il n'existe aucune étude sur l'œuvre d'Eudemare. — Ajouter à la bibliographie donnée par le *Dictionnaire des Lettres françaises, XVIIe siècle* (Paris, 1954, p. 406), Th. Lebreton, *Biographie normande*, t. 2, Rouen, 1858, p. 21-22.

André Derville.

EUDÉMONISME. — 1. *Histoire du mot et du concept.* — 2. *Apport de l'eudémonisme rationnel à la théologie de la béatitude.*

1. HISTOIRE DU MOT ET DU CONCEPT

L'histoire du mot et du concept d'eudémonisme est à faire; on en trouvera la preuve dans les erreurs surprenantes que commettent les auteurs les plus récents, tel par exemple S. Pignagnoli, qui attribue à James Seth l'honneur d'avoir introduit pour la première fois le mot d'eudémonisme dans la terminologie philosophique (*Enciclopedia filosofica*, t. 1, Venise-Rome, 1957, col. 204). Nous ne sommes pas en mesure d'écrire cette histoire et nous devons nous contenter d'en poser ici quelques jalons.

1° **Eudaimonismos.** — Le mot d'eudémonisme n'est que la transcription d'un mot grec qu'on trouve déjà chez Aristote : εὐδαιμονισμός. Mais il ne faut signaler ce fait que pour s'empresser d'ajouter que, quoi qu'en ait pensé par exemple un J. F. Herbart (*Sämtliche Werke*, éd. K. Kehrbach, t. 10, Langensalza, 1902, p. 239), le sens du mot *eudaimonismos* chez Aristote n'a rien de commun avec le sens qu'a revêtu le mot d'eudémonisme dans nos langues modernes. Ce mot n'appartient pas en effet, chez Aristote, à la langue de l'éthique, mais bien à celle de la rhétorique : il désigne la forme la plus haute de la louange. La louange comporte trois degrés : l'éloge, qui s'adresse à l'état habituel qu'est la vertu, le panégyrique, qui s'adresse aux actes de vertu, et enfin l'*eudaimonismos*, qui s'adresse à la fin de la vertu et à la somme des actes de vertu, c'est-à-dire au bonheur, *eudaimonia*, et peut donc se traduire par « félicitation » (*Rhétorique* I, 9, 1367b 26-36; cf *Éthique à Eudème* II, 1, 1219b 14-16; *Éthique à Nicomaque* I, 12, 1101b 10 à 1102a 1; IV, 13, 1127b 18). C'est ce sens de « félicitation » que le mot d'*eudaimonismos*, d'ailleurs rare, conservera toujours en grec (cf Plutarque, *Pélopidas* 24, 4; *Sylla* 6, 5; Lucien, *De domo* 5).

Mais, à défaut d'*eudaimonismos*, les grecs n'ont-ils pas employé, pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui l'eudémonisme, la périphrase de philosophie eudémonique, *eudaimonikè*, et pour désigner ses partisans, celle de philosophes eudémoniques, *eudaimonikoi*? Les meilleurs de nos dictionnaires modernes affirment, en effet, qu'il s'agirait là de la philosophie et des philosophes qui font consister le souverain bien dans le bonheur (cf A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, et Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*). Il est exact qu'il se trouve, pour appuyer ce sens, un texte : au ch. 4 de son *Histoire philosophique*, le pseudo-Galien assure que la philosophie eudémonique tire son nom de la fin qu'elle propose à ses adeptes, le bonheur (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6e éd., t. 2, Berlin, 1956, p. 239, 9-11). Mais ce n'est là que le contresens d'un compilateur tardif (sans doute écrivait-il vers 500 après J. C.; cf H. Diels, *Doxographi graeci*, 2e éd., Berlin, 1929, p. 258) : le sens originel de la tradition dont il est l'un des derniers témoins était tout autre.

Diogène Laërce (I, 17) nous atteste que les philosophes « eudémoniques » furent ainsi appelés à cause de leur tempérament; en fait, l'épithète « eudémonique » semble bien avoir été l'apanage d'un seul philosophe, Anaxarque, et le même Diogène Laërce (IX, 60) nous déclare qu'il mérita ce surnom par son impassibilité et son aisance à prendre la vie par le bon côté (Diels-Kranz, *loco cit.*, t. 2, p. 235, 26). Les fondateurs de cette tradition biographique, l'élève d'Aristote Cléarque de Soles (4e-3e siècle avant J. C.) et l'historien Satyros (3e siècle avant J. C.), justifient le surnom d'Anaxarque par des anecdotes piquantes qui ne laissent aucun doute sur son sens : Anaxarque l'eudémonique, le cynique devenu le flatteur d'Alexandre, ne fut rien de plus qu'Anaxarque « le béat », sinon Anaxarque « le bon vivant » (*ibidem*, p. 238, 19-25; p. 237, 6-9; cf p. 238, 15-18; p. 239, 21). Le surnom porte, parce que les philosophes grecs ne furent pas tous des « béats » (qu'on se rappelle Héraclite le pleureur!), tandis qu'il aurait été sans portée si, comme le crut le pseudo-Galien, il avait signifié qu'Anaxarque plaçait le souverain bien dans le bonheur : à peu près tous les philosophes grecs en firent autant.

2° **La condamnation de l'eudémonisme chez Kant, Hegel et Schopenhauer.** — Pour que le mot d'eudémonisme en vint à désigner une philosophie qui plaçât le souverain bien dans le bonheur, il fallait, semble-t-il, qu'une telle philosophie apparût comme un type particulier de philosophie et que le besoin se fît sentir de la nommer par opposition à une autre philosophie qui, elle, se refusait à fonder la morale sur le principe du bonheur. Ces conditions ne semblent pas avoir été réalisées avant l'apparition de la philosophie d'Emmanuel *Kant*; de fait, il semble que ce soit à l'époque de Kant que le mot d'eudémonisme ait fait son entrée dans la terminologie philosophique et l'on peut se demander si Kant ne l'a pas lui-même créé. Il est remarquable en effet que, dans les œuvres maîtresses où il définit, par opposition à la philosophie du bonheur, sa propre philosophie morale, Kant n'emploie jamais le mot d'eudémonisme : on le cherchera en vain aux endroits où l'on serait en droit de l'attendre, tant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, parus en 1785 (*Kant's gesammelte Schriften*, éd. de l'Académie de Berlin, t. 4), que dans la *Critique de la raison pratique*, parue en 1788 (t. 5). Kant n'emploie encore, pour désigner la philosophie qu'il combat, que le terme allemand de *Glückseligkeitslehre* (par exemple, t. 5, p. 41, 92). Ce n'est qu'en 1797, dans les *Premiers principes de la doctrine de la vertu* (t. 6), qu'apparaît sous la plume de Kant, pour désigner le partisan de la doctrine du bonheur, le terme d'*Eudämonist*; Kant s'étonne qu'après les explications de ses grandes œuvres il y ait encore des gens qui s'obstinent à fonder la morale sur la doctrine du bonheur; cela vient sans doute de ce que la vertu apporte avec elle la paix de la conscience, qu'on peut à bon droit appeler un plaisir et un bonheur : « Là-dessus, l'eudémoniste déclare que ce plaisir, que ce bonheur est précisément le mobile qui le pousse à la vertu » (p. 377); mais, ajoute Kant, faire de l'eudémonie le fondement de la vertu, c'est l'euthanasie de la morale (p. 378). Le même mot d'*Eudämonist* se retrouve en 1798 dans un texte significatif de l'*Anthropologie* (t. 7).

Kant distingue là trois sortes d'égoïstes, l'égoïste logique, l'égoïste esthétique et l'égoïste moral : « L'égoïste moral est celui qui ramène à soi toutes les fins, qui ne voit d'utilité qu'en ce qui lui est utile à lui, qui, en eudémoniste qu'il est, place le principe suprême de détermination de sa volonté dans sa seule utilité et son seul bonheur individuel, et non pas dans la représentation du devoir. En effet, autres les hommes et autres les idées qu'ils se font de ce qu'ils tiennent pour bonheur; ce sera donc l'essence même de l'égoïsme que d'aboutir à n'avoir aucune pierre de touche de l'authentique notion du devoir, dans la mesure où justement celle-ci doit être un principe d'une valeur absolument universelle. Tous les eudémonistes sont donc des égoïstes pratiques » (t. 7, p. 130).

Le mot d'*Eudämonismus* fera enfin son apparition dans la dernière de ses œuvres que Kant ait publiée lui-même, en 1798, *Le conflit des facultés* (t. 7); encore une surprise nous est-elle réservée : le mot ne désigne pas pour Kant la morale du bonheur qu'il avait combattue sous le nom de *Glückseligkeitslehre*, mais le millénarisme *(Chiliasmus)*, pour qui l'humanité est « en constante progression vers le mieux par rapport à sa destination morale » (p. 81-82; trad. J. Gibelin, *Le conflit des facultés*.., 2e éd., Paris, 1955, p. 95-97); après l'eudémonisme individuel, c'est l'eudémonisme social que Kant rejette ainsi.

Rappelons les traits caractéristiques qui, aux yeux de Kant, font de la *Glückseligkeitslehre* la première erreur à éliminer pour fonder la moralité (t. 4, p. 442; t. 5, p. 92) : cet « eudémonisme » veut fonder la moralité sur le principe du bonheur *individuel* (t. 5, 22); or, la

notion de bonheur individuel, de soi indéterminée, ne peut être déterminée que d'une façon *empirique* (t. 4, p. 418; t. 5, p. 25, 92), elle ne peut donc fonder aucune loi universelle, comme doit l'être la loi morale, mais seulement un *égoïsme* (t. 5, p. 22, 73). La condamnation de l'eudémonisme par Kant n'est donc, suivant la juste formule de V. Delbos (*La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 331), que « la conséquence ou l'expression directe de son rationalisme propre ». Si Kant se refuse à faire du bonheur le principe de la moralité, c'est parce que d'une part il conçoit la morale comme une « métaphysique », c'est-à-dire comme une science rationnelle à priori, et d'autre part parce qu'il conçoit le bonheur comme nécessairement empirique : il ne saurait être en effet pour lui qu'un état du sentiment et tout sentiment est sensible (t. 5, p. 22-23, 75). C'est donc à priori et sans aucun égard à notre appétit de bonheur que la raison édictera la loi morale, et ce n'est qu'après coup que sera rétabli le lien, affirmé par le sens commun et maintenu par Kant, entre vertu et bonheur : si le bonheur n'est en aucune façon le principe de la vertu, il est bien, en un sens, sa conséquence et s'unit à elle pour former le souverain bien; mais le souverain bien n'est pas de cette terre, sa réalisation postule l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu qui récompensera la vertu par le bonheur (cf E. Neuendorff, *Das Verhältnis der kantischen Ethik zum Eudämonismus*, thèse de Greifswald, Berlin, 1897; St. zu Dohna, *Kants Verhältnis zum Eudämonismus*, thèse, Berlin, 1902).

Alors qu'en 1797-1798 il n'apparaît encore que timidement chez Kant, le mot d'eudémonisme est en 1802 un des mots-clés de l'étude de *Hegel, Foi et savoir* (G. W. Fr. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, éd. H. Glockner, t. 1, Stuttgart, 1927, p. 284-293, cf p. 388, 419; trad. M. Méry, *G. W. F. Hegel, Premières publications*.., Paris, 1952); il ne conservera pas dans la langue de Hegel cette place centrale, mais il n'en disparaîtra jamais tout à fait. Par lui-même, le mot est équivoque : il désigne une morale qui pose comme fin le contentement ou le bonheur, sans préciser où placer ce bonheur; il peut donc y avoir un eudémonisme tout à fait grossier et un eudémonisme plus raffiné (*Philosophische Propädeutik*, t. 3, p. 77-78). En fait, ce que Kant a appelé « eudémonisme » entend par bonheur un bonheur empirique, une jouissance du sentiment (t. 1, p. 285), en un mot quelque chose de sensible (p. 284), qui exclut donc toute stabilité et ouvre toutes grandes les portes à l'arbitraire et au caprice (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1e p., § 54, add., t. 8, p. 154). C'est sur un tel eudémonisme que, à l'exception de la morale hindoue, a été bâtie avant Kant toute la morale (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 17, p. 201-202), en particulier la morale de la « philosophie des lumières » du 18e siècle (t. 1, p. 284-286; cf *Encyclopädie*, t. 8, p. 153). C'est que « reniant la poésie de la douleur qui dédaigne toute réconciliation avec l'existence empirique » (t. 1, p. 286), cette philosophie a prétendu réconcilier le sujet empirique avec l'objet empirique, l'homme avec la nature : « Cette réconciliation devant la conscience se fit grâce à une doctrine du bonheur, de sorte que le point fixe de départ, c'est-à-dire le sujet empirique et ce avec quoi le sujet se réconcilie, c'est précisément la réalité vulgaire ». D'où « la profonde grossièreté et la parfaite vulgarité qui fondent intérieurement cette doctrine du bonheur » (p. 284). Les philosophes de la subjectivité, et notamment Kant, se sont, au plan de l'intention consciente, diamétralement opposés à l'eudémonisme, mais en fait ils n'ont pas su s'en dégager (p. 286, 288) : ils sont restés dans la sphère de l'empirique (p. 289) et donc dans la sphère de l'eudémonisme vulgaire. Le seul moyen d'échapper à l'empirisme et à l'eudémonisme vulgaire, c'est en effet la philosophie authentique, dans laquelle la raison absorbant la foi revendique la connaissance de l'Absolu et conçoit le bonheur comme idée; alors devient possible l'eudémonisme pur,

« car, si le bonheur est conçu comme idée, il cesse d'être quelque chose d'empirique et de contingent aussi bien que de sensible. Au plus haut degré de l'existence, l'activité raisonnable et la jouissance suprême ne font qu'un et, si la béatitude suprême est l'idée suprême, il est tout à fait indifférent de vouloir considérer l'existence suprême soit au point de vue de son idéalité, qui prise à part ne peut s'appeler qu'action raisonnable, soit au point de vue de sa réalité, qui prise à part ne peut s'appeler que jouissance et sentiment; car action raisonnable et suprême jouissance, ou idéalité et réalité, y sont toutes deux identiques et de la même manière. Toute philosophie n'expose rien, si elle ne construit comme idée la suprême béatitude; lorsque la suprême jouissance est reconnue par la raison, la possibilité de distinguer les deux disparaît immédiatement... Les attaques contre le bonheur peuvent s'appeler un bavardage vide, si on reconnaît ce bonheur comme la bienheureuse jouissance de l'intuition éternelle » (p. 284-285).

Arthur *Schopenhauer*, comme on pouvait l'attendre de son pessimisme, est absolu dans sa condamnation de l'eudémonisme, mais par ailleurs son usage du mot rappelle par plus d'un trait l'usage de son rival détesté, Hegel. La morale des anciens était dans son ensemble eudémoniste (*Ueber die Grundlage der Moral*, dans *Sämtliche Werke*, éd. A. Hübscher, t. 4, Leipzig, 1938, p. 117), qu'il s'agisse de la morale des péripatéticiens, des épicuriens ou des stoïciens (*Die Welt als Wille und Vorstellung, Kritik der kantischen Philosophie*, t. 2, p. 621); Schopenhauer s'applique notamment à montrer que la morale stoïcienne, malgré les apparences, n'est qu'une variété de l'eudémonisme (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, liv. 1, § 16, avec le supplément, ch. 16; t. 2, p. 108, et t. 3, p. 174). Cependant, dès l'antiquité, les hindous, Platon et le christianisme ont échappé à l'eudémonisme (t. 2, p. 103, 109 et 621), mais c'est à Kant que revient le grand mérite d'en avoir entièrement purifié la morale (t. 4, p. 117; t. 2, p. 620-621). Pourtant, à y regarder de plus près, Kant lui-même s'est contenté de faire semblant de bannir l'eudémonisme de l'éthique plutôt qu'il ne l'a réellement banni : il l'a fait sortir par la grande porte et l'a fait rentrer par la petite (t. 4, p. 118 et 124), il a refusé de faire du bonheur le salaire de la vertu, mais il le lui a accordé comme pourboire (t. 2, p. 621). Qu'est-ce donc que Schopenhauer reproche en définitive à l'eudémonisme? C'est de ne pas avoir de tendance métaphysique, de fin transcendante, mais seulement une fin entièrement immanente et qu'on peut atteindre en cette vie (t. 3, p. 174), alors que le principe de la morale doit être absolument indépendant de l'expérience, c'est-à-dire transcendental ou métaphysique (t. 4, p. 118); c'est surtout, en donnant à chacun comme fin son bonheur individuel, d'exalter l'égoïsme, au lieu de le supprimer, en basant la morale sur la pitié du malheur d'autrui, pitié qui elle-même se fonde métaphysiquement sur l'identité des individus (t. 4, p. 205-212).

L'influence de Kant, de Hegel et de Schopenhauer

explique la fréquence du terme d'eudémonisme dans la langue philosophique allemande du 19e siècle et le sens qu'il y revêt. Comme Hegel et Schopenhauer, Jean-Frédéric Herbart fait gloire à Kant d'en avoir fini avec l'eudémonisme dont il se fait lui-même l'adversaire résolu (cf W. Regler, *Herbarts Stellung zum Eudämonismus*, thèse, Leipzig, 1900). Louis Feuerbach, dans un fragment écrit entre 1867 et 1869, publié pour la première fois en 1874 et intitulé *Der Eudämonismus* par ses derniers éditeurs (*L. Feuerbachs Sämmtliche Werke*, éd. W. Bolin et F. Jodl, t. 10, Stuttgart, 1911, p. 230-293; cf p. VI), raille cette prétention : les allemands se vantent d'avoir rendu un éminent service à la morale en la purgeant de tout eudémonisme : ils n'ont fait que la vider de tout contenu (p. 257). Ah, si le Bon Dieu avait créé l'homme sans son instinct de bonheur! Alors oui, la vie n'existerait pas, mais bien la pure morale, nette de toute souillure d'eudémonisme (p. 237-238). En fait, le fondement de la morale est l'instinct de bonheur, non pas l'instinct de bonheur d'un individu isolé, mais l'instinct de bonheur plural d'un Je et d'un Tu : l'instinct de bonheur du Je fonde son droit, l'instinct de bonheur du Tu son devoir; la morale est l'harmonie des égoïsmes (*Ueber Spiritualismus und Materialismus*, 3-4, p. 106-120). Le mouvement socialiste développera cet eudémonisme social et matérialiste (critiqué, d'un point de vue kantien, par G. Burk, *Social-Eudämonismus und sittliche Verpflichtung*, thèse, Langensalza, 1904).

Édouard von Hartmann tente une classification des diverses formes de l'eudémonisme; dans sa *Phénoménologie de la conscience morale* (1879), il rejette un triple eudémonisme positif, correspondant au triple stade de l'illusion du bonheur qu'il avait dénoncée dans sa *Philosophie de l'inconscient* (1869) : l'eudémonisme individuel temporel, correspondant au premier stade de l'illusion qui croit que le bonheur peut être atteint par l'individu sur cette terre; l'eudémonisme individuel transcendant, correspondant au deuxième stade de l'illusion qui croit que le bonheur peut être atteint par l'individu dans un autre monde; enfin l'eudémonisme social, correspondant au troisième stade de l'illusion qui croit que le bonheur peut être atteint par l'humanité au terme du progrès; l'eudémonisme individuel sous ses deux formes n'est qu'une pseudo-morale, car il est essentiellement égoïste; l'eudémonisme social n'est pas égoïste, mais il n'est qu'une étape vers le seul eudémonisme légitime, l'eudémonisme négatif, car la fin de l'humanité est le retour à l'inconscient de l'Absolu. Guillaume Wundt, dans son *Ethik* (1e éd., 1886), identifie l'eudémonisme individuel à l'égoïsme pur et simple ou à l'immoralisme, tandis qu'il estime pouvoir appeler eudémonisme social les morales utilitaristes (cf O. Conrad, *Die Ethik Wilhelm Wundts in ihrem Verhältnis zum Eudämonismus*, thèse, Halle, 1906). Frédéric Paulsen, dans son *System der Ethik* (1e éd., 1889), défend, par opposition au formalisme kantien et à l'hédonisme, finalisme subjectiviste qui prend pour fin le sentiment de plaisir, un finalisme objectiviste qui prend pour fin l'activité *(energeia)* par où l'homme s'accomplit; mais il appelle son système *Energismus* plutôt qu'*Eudämonismus* (cf C. Stange, *Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik : Paulsen, Wundt, Hartmann*, thèse, Goettingue, 1892). Son disciple Êric Adickes n'aura pas ce scrupule et se fera le défenseur d'un eudémonisme fondé sur le déterminisme psychologique (*Ethische Prinzipienfragen.* II. *Eudämonismus (Utilitarismus)*, dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 116, 1900, p. 24-56, avec la critique de A. Messer, *Zur Beurteilung des Eudämonismus*, *ibidem*, t. 119, 1902, p. 59-76 et 140-149).

Dans son *Einleitung in die Philosophie* (1e éd., 1895), Oswald Külpe tente de distinguer l'eudémonisme de l'hédonisme autrement que ne le suggérait Paulsen : pour lui, l'hédonisme prend pour fin le plaisir sensible, l'eudémonisme le contentement intellectuel (6e éd., Leipzig, 1913, p. 334); J. M. Baldwin, *A Dictionary of Philosophy and Psychology* (t. 1, New-York, 1901; nouv. éd., 1911, *Eudaemonism*), déclare cette distinction sans fondement; Max Scheler, dans son livre *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1e éd., 1916), n'affirme pas moins nettement que tout eudémonisme pratique aboutit nécessairement à l'hédonisme (2e éd., Halle, 1921, p. 358), et Nicolaï Hartmann, dans son *Ethik* (1e éd., 1925), s'en tient encore à ce point de vue (2e éd., Berlin et Leipzig, 1935, p. 73-88).

Revenons en arrière pour dire un mot de Frédéric Nietzsche : un moment influencé par l'eudémonisme, notamment dans *Humain, trop humain* (1878), il se révèle dans sa dernière période, à partir de 1883, un adversaire de l'eudémonisme social d'un Feuerbach : on n'agit jamais pour le bonheur, — ce n'est là qu'une illusion du sujet agissant —, mais pour l'action même, pour la puissance; toutefois l'eudémonisme social a son utilité : il forme les esclaves de l'avenir (Cf H. Scharrenbroich, *Nietzsches Stellung zum Eudämonismus*, Bonn, 1913).

Au terme de l'extension qu'il a pris peu à peu, il n'est guère de types de morale que le mot d'eudémonisme, objectif ou subjectif, individuel ou social, temporel ou transcendant, positif ou négatif, ne puisse désigner : on en trouvera la preuve dans le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de R. Eisler, pour qui sont eudémonistes Aristote comme Épicure, Descartes, Spinoza, Leibniz et Wolff, comme Locke, Helvétius, Shaftesbury, Bentham, Stuart Mill et Auguste Comte (4e éd., t. 1, Berlin, 1927, p. 416-417)!

3° **L'eudémonisme rationnel.** — Les partisans de l'eudémonisme ont généralement adopté en Allemagne la position du problème qu'avait définie Kant : l'eudémonisme qu'ils ont défendu contre lui était l'eudémonisme qu'il condamnait, l'eudémonisme empirique. Il ne semble pas qu'il faille faire exception pour Edmond Pfleiderer et son eudémonisme évolutionniste, aspiration à la restauration du bien, désintéressée parce que fondée sur la recherche du bonheur d'autrui (*Zur Ehrenrettung des Eudämonismus*, en appendice à Einladung zur Ak. Feier des Geburtsfestes d. K. Karl von Württenberg am 6. März 1879, Tubingue, 1879; *Eudämonismus und Egoismus. Eine Ehrenrettung des Wohlprinzips*, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie*, t. 6, 1880). Plus originale est la position du problème chez James *Seth*, dont l'apologie de l'eudémonisme, *A Study of Ethical Principles* (1e éd., 1894), a connu en Angleterre une grande vogue. Ce n'est pas qu'avant Seth l'eudémonisme n'ait déjà trouvé dans les pays de langue anglaise des champions : dans le n. de décembre 1891 de l'*Andover Review* (p. 583-591), W. F. Cooley avait dit un mot en faveur de l'eudémonisme, *A Word in Behalf of Eudaemonism*. Mais dans le n. de mars 1892, B. Brewster, *Eudaemonistic Ethics. A Reply* (p. 293-297), disait sa stupéfaction : cet auteur bien informé n'avait jamais vu distinguer l'eudémonisme de l'hédonisme!

James Seth n'a pas cru pouvoir se dispenser de donner quelques explications sur son usage du mot d'eudémonisme : « J'ai distingué, écrit-il, « Eudémonisme « et « Hédonisme », et j'ai adopté le premier terme pour désigner ma propre position. Bien que les deux termes soient souvent identifiés, quelques auteurs ont pris soin de les distinguer; il me semble très important, pour les raisons qu'on verra, de bien souligner la distinction et d'employer « Eudémonisme » dans son sens original ou aristotélicien » (2e éd., Édimbourg et Londres, 1895, p. VIII). Seth voit en effet dans l'hédonisme et dans le rigorisme kantien des morales partielles, l'une morale de la sensibilité et l'autre morale de la raison, tandis que seul l'eudémonisme est une morale totale, aboutissant au développement plénier de la personnalité humaine.

La tendance éclectique qui se manifeste chez Seth avait déjà inspiré en France Paul *Janet*. Dans son livre *La morale* (Paris, 1874), Janet entend en effet définir un eudémonisme qui réconcilie la morale de Kant et la morale d'Aristote et il crée, pour désigner cet eudémonisme, l'expression d'« eudémonisme rationnel » (p. XII-XIII et 110). Expression évidemment contradictoire, aux yeux de Kant et de tout le courant issu de lui, pour qui c'est la définition même de l'eudémonisme que d'être un empirisme. Mais l'originalité de la position de Janet consiste précisément à refuser cette position kantienne du problème et à admettre que le bonheur peut être reconnu par la raison, et même ne peut être reconnu que par elle. La faiblesse de la position de Janet, c'est de se présenter comme un éclectisme : il a l'air de juxtaposer artificiellement la morale du bonheur et la morale du devoir, comme si la morale du devoir, définie par Kant, avait été étrangère à la morale du bonheur, définie par Aristote, et devait venir la compléter du dehors. C'est encore le défaut de la thèse de Léon Ollé-Laprune, *De aristoteleae ethices fundamento sive de eudaemonismo aristoteleo* (Paris, 1880), et de son livre *Essai sur la morale d'Aristote* (Paris, 1881). Ollé-Laprune emprunte à Paul Janet, pour désigner la morale d'Aristote, l'expression d'eudémonisme rationnel (*Essai*, p. XV) et il s'efforce de montrer que l'eudémonisme aristotélicien bien compris ne contredit pas les exigences fondamentales de la morale du devoir telle que l'a développée Kant; mais sa tentative ne peut que paraître arbitraire, puisqu'il a commencé par affirmer que l'idée de devoir est étrangère à la morale d'Aristote. V. Brochard a très bien saisi le point faible de l'eudémonisme rationnel ainsi présenté; dans ses articles *La morale ancienne et la morale moderne* (dans *Revue philosophique*, t. 26, 1901, p. 1-12) et *La morale éclectique* (t. 27, 1902, p. 113-141), il reproche à Janet sa timidité : « Il faudrait aller plus loin et dire sans ambages que l'eudémonisme est seul rationnel » (p. 121), et seul rationnel parce que, loin de l'appeler comme complément, il exclut la morale du devoir, qui, elle, n'est pas rationnelle, mais théologique.

L'eudémonisme rationnel devait, pour se maintenir, s'approfondir et dépasser l'éclectisme : ce fut la tâche de A.-D. Sertillanges, dans ses remarquables articles *Les bases de la morale et les récentes discussions* (dans *Revue de philosophie*, t. 3, 1903, p. 1-23, 138-171 et 305-333), et celle de M. Gillet, dans sa thèse *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote* (Fribourg-en-Suisse, 1905), de montrer que l'eudémonisme rationnel d'Aristote et de la grande tradition philosophique n'a besoin d'aucun éclectisme pour s'adjoindre une morale du devoir : cette morale, il l'inclut et c'est du principe même de l'eudémonisme rationnel qu'elle découle comme sa conséquence nécessaire. Ainsi achevait de prendre conscience d'elle-même une doctrine cohérente capable de surmonter victorieusement la critique kantienne (cf Ed. Janssens, *La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur*, Louvain, 1921).

2. APPORT DE L'EUDÉMONISME RATIONNEL A LA THÉOLOGIE DE LA BÉATITUDE

Si schématique et insuffisante qu'elle soit, notre histoire du mot et du concept d'eudémonisme a pu paraître longue. Elle était pourtant nécessaire pour comprendre la manière dont se pose à la conscience chrétienne moderne le problème de l'eudémonisme. Il y a en effet deux manières de poser ce problème et la manière dont on le pose commande la solution qu'on lui donne. Si on le fait dans les termes consacrés par la tradition issue de Kant, on condamnera l'eudémonisme.

C'est ce que font nombre de théologiens catholiques, par exemple A. Lehmen, *Lehrbuch der Moralphilosophie*, 4e éd., revue par V. Cathrein, Immensee (Suisse), 1930, p. 32-35; J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, 8e éd., Munster-en-Westphalie, 1954, p. 91-92 (1e éd., 1914); Jacques Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain, 1947, p. 90, et *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain, 1955, p. 222-226; J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Paderborn, 1953, p. 64 et 67.

La plupart des adversaires de l'eudémonisme ont englobé le christianisme dans leur condamnation de la morale du bonheur : la morale de l'Évangile et des Pères de l'Église est, à leurs yeux, eudémoniste. La tâche du théologien qui, avec eux, condamne l'eudémonisme sera donc de montrer que, même si quelques-uns de ses représentants, entraînés par l'influence du paganisme grec, ont succombé à la tentation eudémoniste, la morale chrétienne, ramenée à sa pureté originelle, n'est pas un eudémonisme.

Cette manière de poser le problème et la solution qu'elle appelle ne sont évidemment pas commandées par l'Évangile et la tradition chrétienne, qui ignorent le mot d'eudémonisme, mais bien par Kant et la tradition kantienne. Rien n'empêche donc de les refuser et de poser le problème en d'autres termes, empruntés à P. Janet et à ses émules. On admettra alors que la seule morale légitime est l'eudémonisme rationnel et on appellera de ce nom les grandes morales grecques, celle d'Aristote, celle des stoïciens. Le problème de l'eudémonisme se ramènera alors au type classique du problème théologique : l'eudémonisme rationnel, vrai aux yeux de la raison, est-il en outre apte à nous rendre intelligible une donnée révélée?

Il y a toujours dans l'énoncé d'un problème quelque chose d'arbitraire. Pourtant, ce second énoncé paraît plus proche de la réalité historique : les Pères de l'Église ont cru que l'eudémonisme rationnel était vrai et ils ont vu en lui l'instrument providentiellement préparé pour nous rendre intelligible dans toute sa portée la révélation du bonheur éternel.

1° **L'eudémonisme biblique.** — La notion de bonheur occupe dans la Bible une place de choix : les mots qui l'expriment reviennent près de cent fois dans l'ancien Testament et plus de cinquante fois dans le nouveau. Il est vrai que la Septante a évité, pour traduire les mots de la famille *âshar* qui la rendent en hébreu, les termes grecs de la famille d'*eudaimonia*, apparemment parce que, dérivés de *daimôn*, ils devaient avoir à son gré quelque relent d'idolâtrie. Elle emploie exclusivement *makarios* et les mots de la même famille

et a été suivie dans cette voie par tous les auteurs bibliques et nombre d'auteurs chrétiens. Mais Aristote déclare expressément que *makarismos* et *eudaimonismos* sont identiques (*Rhétorique* I, 9, 1367b 33-34) et de fait, quoi qu'on en ait dit, il emploie toujours indifféremment l'un pour l'autre *makarios* et *eudaimôn* (cf R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, t. 2 *Commentaire*, Louvain, 1959, p. 83 et 87). Il est donc tout à fait légitime d'appeler eudémonisme la révélation biblique du bonheur, d'autant plus que cette révélation présente d'incontestables points communs avec la doctrine grecque du bonheur, qu'on s'accorde, depuis Kant, pour désigner de ce nom.

Dans son livre *Les scribes inspirés* (t. 2, Paris, 1939, p. 3-51), H. Duesberg a dressé un saisissant parallèle des deux doctrines du bonheur, celle de l'ancien Testament et celle de la sagesse grecque. Il serait facile de souligner que même les insuffisances de l'eudémonisme grec, et notamment l'étroitesse de ses perspectives souvent exclusivement terrestres, se retrouvent dans les livres les plus anciens de la Bible : faudra-t-il s'étonner de voir saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin faire preuve envers Aristote d'une indulgence qu'il leur fallait bien avoir pour le Salomon de l'*Ecclésiaste*? Le progrès est une loi de l'esprit humain, la philosophie la subit et la révélation la respecte. Jésus, qui lui aussi, « se présente comme un maître de bonheur » (A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, Paris, 1946, p. 241), comble ces insuffisances et donne à la révélation du bonheur sa forme achevée. Le premier mot de son enseignement, dans le *Sermon sur la montagne*, c'est : « Heureux... » (*Mt.* 5, 3; *Luc* 6, 20). Mais il faut bien avouer que « la doctrine eudémoniste de l'Évangile » (A. Gardeil, art. *Béatitude*, DTC, t. 2, 1905, col. 503) ne revêt pas une forme systématique; bien plutôt s'exprime-t-elle sous des images et des symboles, ceux du banquet, du royaume, et il eut été sans doute possible à des esprits non préparés de ne pas dégager du message évangélique, dans toute sa pureté et dans toute sa force de principe directeur de la vie, la notion de béatitude qu'il contient : n'a-t-on pas vu des exégètes, anciens et modernes, écrire de longs commentaires des béatitudes évangéliques dans lesquels un mot, un seul, est négligé, celui même de *Beati*? Ce fut le rôle historique de l'eudémonisme rationnel de préparer les chrétiens à donner à ce mot tout son sens.

2° L'eudémonisme stoïcien, instrument de la théologie de la béatitude chez les Pères. — Plus d'un demi-siècle déjà a passé depuis que A. Gardeil exprimait le vœu de voir écrire des monographies sur l'eudémonisme des Pères (DTC, t. 2, col. 504). Ce vœu est resté vain; la thèse de C. Clemen, *Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie* (Leipzig, 1890), reste seule en son genre; encore ses conclusions dépassent-elles trop les données des textes pour qu'on puisse faire à Justin une place à part dans l'histoire de l'eudémonisme. A. Uleyn, dans son article *La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe* (dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 27, 1957, p. 119*-120*), ne craint pas « de parler d'eudémonisme chez Chrysostome », mais les indications qu'il donne restent sommaires.

Il n'est pas impossible que saint *Ambroise* ait été le premier à exploiter l'eudémonisme stoïcien pour construire un exposé systématique de la morale chrétienne. Dans son *De officiis ministrorum*, il reconnaît expressément que c'est aux philosophes qu'il emprunte, pour désigner ce que l'Écriture appelle la vie éternelle, l'expression de vie heureuse, « vita beata » (II, 1, 1 et 3, PL 16, 103a et c). Sans doute s'empresse-t-il d'ajouter que les prophètes, avant les philosophes, ont parlé de bonheur (II, 2, 6, 105ab), mais il est clair qu'il n'aurait pas songé à mettre au principe de sa morale les macarismes des *Psaumes* s'il n'y avait été invité par la doctrine stoïcienne de la vie heureuse et qu'il ne se serait pas émerveillé de voir Jésus et David commencer leur enseignement par le même mot : « Heureux » (*In Ps.* 1, PL 14, 927ab; cf *De Jacob et beata vita* II, 1, 2, PL 14, 615c), si ce mot n'avait pas été rendu lourd de sens par la doctrine stoïcienne du bonheur, bien suprême et fin ultime à laquelle sont ordonnés tous les préceptes (*De Jacob et beata vita* II, 1, 1, PL 14, 615a; les *praecepta virtutum* sont les *officii praecepta* des stoïciens, cf Cicéron, *De officiis* I, 2, 5 et 6, etc; J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, Leipzig, 1905, n. 519-523). Saint Ambroise dépasse cependant l'eudémonisme stoïcien lorsque, à la suite de saint Basile (*In Ps.* 1, PG 29, 216) et de saint Grégoire de Nysse (*De beatitudinibus*, PG 44, 1196-1197), il montre que la fin bienheureuse (*to makarion télos*, PG 29, 216a) que nous poursuivons ainsi est Dieu même, car il est la Béatitude en soi dont notre béatitude à nous n'est qu'une participation (*In Ps.* 1, PL 14, 927b).

Comme saint Ambroise, saint *Augustin* a expressément reconnu ce que sa doctrine de la béatitude doit à l'eudémonisme stoïcien. C'est de lui, notamment par l'intermédiaire de l'*Hortensius* de Cicéron, que saint Augustin avoue tenir l'affirmation de l'appétit de bonheur inscrit au cœur de tous les hommes (*De Trinitate* XIII, 4, 7, PL 42, 1019; comparer aussi le début de ce chapitre, 1018, avec le début du *De vita beata* de Sénèque) et le principe rationnel qui lui servira à critiquer la notion populaire du bonheur : obtenir, non pas tout ce qu'on veut, mais tout ce qu'on a le devoir de vouloir (*lettre* 130, 5, 10, PL 33, 497-498). C'est de lui encore, par l'intermédiaire du *De philosophia* de Varron, écho lui-même de l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon (plus stoïcien que platonicien en morale), que saint Augustin déclare tenir les concepts de fin et de bien suprême *(finis boni, ultimum, summum bonum)*, avec les définitions techniques qu'il en donne (*De civitate Dei* VIII, 8; XIX, 1; cf M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. 1, Goettingue, 1948, p. 453-454; t. 2, p. 222). C'est de lui enfin qu'il tient les concepts d'usage et de jouissance *(uti-frui)* avec l'affirmation qu'il n'y a de jouissance que du bien suprême : forgée par Épicure, qui l'appliquait au plaisir, l'expression τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ ἀπόλαυσις avait été reprise, mais appliquée à Dieu, par Antiochus d'Ascalon (cf Cicéron, *De finibus* II, 27, 88; *Tusculanes* III, 18, 40), qui couronnait ainsi l'antique division des biens en biens utiles et biens fins (cf *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 93-95; J. Haussleiter, *Zur Herkunft der Fruitio Dei*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 70, 1959, p. 292). Sans l'armature conceptuelle ainsi empruntée à l'eudémonisme stoïcien, saint Augustin aurait-il réussi à traduire aussi fortement son expérience spirituelle de la recherche de Dieu, qui s'élève d'un seul mouvement de l'aspiration profonde mais indéterminée du cœur humain jusqu'à cette vision « en

qui seule est la béatitude sûre et éternelle » (*De sermone Domini in monte* II, 12, 43, PL 34, 1288)?

Du bénéfice que pouvait tirer la spiritualité chrétienne de son contact avec l'eudémonisme stoïcien, Jean *Cassien* offre lui aussi un saisissant exemple. « Eudémonisme et désintéressement, cette antinomie que présente la doctrine évangélique, Cassien la résout dès sa Conférence I, en distinguant » la fin dernière du moine, qui est le royaume des cieux, et son but immédiat, qui est la pureté du cœur (M. Olphe-Galliard, art. Cassien, DS, t. 2, col. 225-226). Or, c'est au stoïcien Antipater de Tarse (2e moitié du 2e siècle avant J. C.) que Cassien est en définitive redevable de cette pièce centrale de sa spiritualité. C'est en effet Antipater de Tarse qui perfectionna la distinction de la fin *(télos)* et du but *(scopos)*, à peine ébauchée chez Chrysippe (cf M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. 1, p. 188-189; t. 2, p. 64 et 96). Pour reprendre un exemple cher à la fois à Antipater (cf J. von Arnim, *loco cit.*, t. 3, n. 18-19) et à Cassien (*Conlatio* I, 5, PL 49, 486), soit un archer qui tire une flèche : il a une cible ou un but *(scopos)* qu'il vise, et une fin *(télos)* à laquelle il aspire : bien viser. La distinction permet au stoïcien Antipater de sauver l'indépendance du bonheur : le sage vise à atteindre les objets de ses tendances naturelles, c'est son but; les circonstances peuvent le faire échouer dans la poursuite de ce but comme une cause fortuite peut détourner de la cible la flèche de l'archer; mais rien ne peut empêcher que le sage n'ait fait tout ce qu'il fallait pour atteindre son but comme rien ne peut faire que le bon archer n'ait bien visé la cible; rien ne peut donc l'empêcher d'atteindre sa fin, et c'est cette fin qui est le bonheur (cf J. von Arnim, *loco cit.*, t. 3, n. 3). Et la même distinction permet à l'abbé Moïse de rectifier l'intention du moine : le but que visent ses jeûnes, ses lectures, toutes ses bonnes œuvres, c'est la pureté du cœur, et c'est en visant à cette pureté du cœur qu'il atteindra sa fin, la vie éternelle; dans le royaume des cieux l'action de viser au but disparaîtra, mais la récompense qu'on aura méritée en visant bien demeurera à jamais (*Conlatio* I, 5 et 8-10, PL 49, 486-487 et 490-496).

Nous pouvons arrêter ces quelques remarques sur l'utilisation dans la théologie de la béatitude de l'eudémonisme stoïcien : c'est désormais par l'intermédiaire de saint Augustin qu'il continuera à exercer son influence. Le cas le plus typique de cette influence indirecte est le *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* (PL 178, 1611-1684), que Pierre Abélard écrivit à la fin de sa vie en 1142 : s'il est résolument eudémoniste et si son eudémonisme est tout stoïcien, c'est dans le *De civitate Dei* de saint Augustin qu'il a puisé le plus clair de son information (cf Ph. Delhaye, *Un cas de transmission indirecte d'un thème philosophique grec*, dans *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome, 1951, p. 143-167).

3° **L'eudémonisme aristotélicien, instrument de la théologie de la béatitude chez saint Thomas.** — La conclusion la plus nette qui se dégage de l'enquête historique de R. Guindon (*Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1956, p. 17-145) est celle-là même qu'il aurait voulu éviter : quoi qu'il en dise, l'eudémonisme stoïcien, même relayé par saint Augustin, avait au 12e siècle et dans la première moitié du 13e perdu tout mordant, l'idée de béatitude s'était effacée au profit de l'idée de loi qui fournissait notamment aux maîtres franciscains le principe organisateur de leur morale. L'entrée en scène de la traduction de l'*Éthique à Nicomaque* par Robert Grosseteste (1246-1247) et l'intervention de saint Albert et de saint Thomas ont bouleversé des positions devenues classiques, en restaurant la morale chrétienne sur la base d'un nouvel eudémonisme : l'eudémonisme rationnel d'Aristote.

Car, — et ici nous sommes heureux de dire notre accord de fond avec le beau livre de R. Guindon —, c'est bien d'une restauration de la morale chrétienne qu'il s'agit. Parler d'influence païenne n'explique rien : si les morales chrétiennes du bonheur n'ont pu se construire qu'en utilisant pour systématiser le donné biblique l'eudémonisme stoïcien ou aristotélicien, il n'en va pas autrement des morales chrétiennes de la loi, qui elles aussi n'ont pu se construire qu'en utilisant les notions stoïciennes de loi éternelle, de loi naturelle et de préceptes du devoir, la part du christianisme et la part du « paganisme », disons de la raison, ici et là est la même. Ce qui, dans la première moitié du 13e siècle, a assuré le triomphe momentané des morales de la loi, ce n'est donc ni l'influence de la Bible ni la crainte de l'eudémonisme païen (cf R. Guindon, *loco cit.*, p. 97), c'est une impuissance métaphysique : l'impuissance à remonter jusqu'à la cause vraiment première, le bonheur, fondement de la loi elle-même. C'est cette impuissance qui a abouti à fractionner l'eudémonisme stoïcien et augustinien pour en isoler la morale de la loi qu'il intégrait. C'est leur esprit métaphysique qui a permis à saint Albert et à saint Thomas de restaurer, sous le signe de l'eudémonisme aristotélicien, l'unité de la morale chrétienne en liant à nouveau la loi de grâce au principe auquel elle est ordonnée et qui l'explique, la vision béatifique.

On a souvent méconnu la qualité de l'instrument que fut, au service de la théologie de la béatitude, l'eudémonisme aristotélicien, parce que l'exégèse du 19e siècle avait gravement altéré la nature de cet eudémonisme; c'est ainsi que les remarques de A. Mansion, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste* (dans *Xenia thomistica*, t. 1, Rome, 1925, p. 429-449), trop dépendantes de cette exégèse, sont aujourd'hui dépassées (cf *Revue néo-scolastique*, t. 29, 1927, p. 247; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1933, p. 56, n. 133). Au reste, saint Albert et saint Thomas ne recevaient pas l'eudémonisme aristotélicien à l'état brut, mais enrobé dans la tradition exégétique antique, qui en avait éclairé les incertitudes et complété les lacunes.

Aristote, avant Kant, a vu que la tendance empirique au bonheur est trop indéterminée pour fonder la morale; d'elle, il n'accepte qu'une chose, et qui ne l'engage à rien, le *nom* qu'elle donne au bien suprême : il veut bien avec elle l'appeler *eudaimonia*, bonheur (*Éthique à Nicomaque* I, 2, 1095a 16-28, et 5, 1097a 16-21; sur l'origine et l'histoire du mot d'*eudaimonia*, qui apparaît au 7e siècle avant J. C. chez Sapho, cf M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie*, coll. Abhandlungen d. k. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse, 1883, p. 643-758; la première partie, qui s'arrête à Socrate, est seule parue). Ce n'est donc pas sur cette aspiration qu'Aristote fonde sa morale, mais bien sur la raison. C'est la raison en effet qui, sans aucun recours à l'aspiration empirique au bonheur, détermine l'*essence* du bien suprême, l'acti-

vité vertueuse de la contemplation de Dieu (*Éthique à Nicomaque* I, 6); l'aspiration au bonheur n'intervient qu'après coup, pour justifier le nom de bonheur qu'on a donné au bien suprême : l'activité vertueuse réunit en elle tout ce que nous attendons du bonheur (I, 8-9). C'est la raison qui nous commande de poursuivre ce bonheur-là et nous fait un devoir d'être heureux de cette manière-là : la loi morale, l'obligation et le devoir sont ainsi inséparables du bonheur et suspendus à lui comme au premier principe de tout l'ordre moral; ce qui manque, c'est seulement le rattachement de la conscience individuelle à la loi naturelle et à la loi éternelle, mais la tradition stoïcienne et augustinienne venait ici pour saint Thomas compléter Aristote. Rationnelle, la détermination du bien suprême est du même coup chez Aristote objective et universelle : l'activité vertueuse de la contemplation de Dieu est le bien purement et simplement et elle l'est pour tout homme; ce n'est que parce que le vertueux s'élève au plan de l'objectif et de l'universel qu'il y a chez lui coïncidence du bien purement et simplement et de son bien à lui : le bien est pour lui utile et plaisant (III, 6; VIII, 2, 1155b 21-27; 4, 1156b 12-17; 7, 1157b 26-27) : on voit comment la recherche du bonheur, c'est-à-dire du bien, en moi, de *l'homme*, est ainsi vidée de tout égoïsme et de tout hédonisme, encore qu'elle inclue utilité et jouissance.

Aristote, il est vrai, se contente en général, pour exclure l'hédonisme, d'avoir ainsi montré que le plaisir vraiment humain est le plaisir de faire son métier d'homme, c'est-à-dire de contempler Dieu, et il ne répugne pas à faire de ce plaisir-là le bien suprême. Mais, si l'on veut des précisions, il en a posé le principe en montrant dans le plaisir une fin *de surcroît* (X, 4, 1174b 31-33) et ni saint Albert ni saint Thomas n'ont eu à développer ce germe : la tradition des commentateurs l'avait fait bien avant eux et déjà Sénèque avait donné la formule technique que n'aura qu'à répéter saint Thomas : les plaisirs sont des effets qui découlent du souverain bien, non des fins qui l'achèvent, « *consequentia summum bonum, non consummantia* » (*De vita beata* 15, 2; cf R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *loco cit.*, p. 780 et 843). Il ne restait donc guère, dans l'eudémonisme aristotélicien tel qu'il se présentait à saint Albert et à saint Thomas, qu'un point critique : le bonheur qu'il prônait était un bonheur de cette terre. L'eudémonisme augustinien a dû venir ici corriger l'eudémonisme aristotélicien. Encore faut-il reconnaître que l'eudémonisme aristotélicien, en plaçant le bonheur dans la contemplation de Dieu sur terre (cf R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *loco cit.*, p. 851-860), se prêtait à être couronné par un eudémonisme qui plaçait la béatitude dans la vision de Dieu au ciel : on pouvait éviter de contredire Aristote et se donner l'air de simplement le prolonger (cf R.-A. Gauthier, *Trois commentaires « averroïstes » sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 16, 1947-1948, p. 230-269).

Mieux encore que ne l'avait fait, grâce à l'eudémonisme stoïcien, un saint Augustin, saint Thomas, grâce à l'eudémonisme aristotélicien, a rendu intelligible et mis à la place qui est la sienne, la première, le *Beati* du *Sermon sur la montagne*. C'est en effet à Aristote que saint Thomas doit le sens original que revêt chez lui l'affirmation du primat de la béatitude : elle est affirmation du primat de l'intelligence et par là même elle prend tout son relief; la primauté de la vision béatifique, en morale thomiste, est absolue et se subordonne la primauté même de la charité, qui ne peut être que relative (cf Th. Deman, *Eudémonisme et charité en théologie morale*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 29, 1953, p. 41-57). Vision, c'est-à-dire acte de l'intelligence, la béatitude doit l'être pour être pleinement humaine : au désir augustinien de bonheur, saint Thomas substitue le désir aristotélicien de savoir, la recherche de Dieu n'est plus tant chez lui inquiétude du cœur que soif de l'intelligence et dans cette soif de l'intelligence il découvre la puissance obédientielle qui permet à l'homme d'entendre l'appel au surnaturel (cf R.-A. Gauthier, *S. Thomas d'Aquin, Contra gentiles*, t. 1, Paris, 1960, intr., p. 103-117). Vision, c'est-à-dire acte de l'intelligence, la béatitude doit l'être surtout pour être pleinement divine : ce n'est que par l'intelligence que Dieu peut nous être rendu présent (1^a 2^{ae} q. 3 a. 4).

Mais cette présence de Dieu à l'âme, ce n'est pas ici-bas que l'intelligence peut nous l'assurer : ici-bas, toute connaissance, et même la connaissance de foi, suppose l'information de l'intelligence par une similitude de la chose qui est l'idée et aucune idée créée ne peut nous donner Dieu tel qu'il est, elle le réduit nécessairement aux proportions de l'intelligence où elle est reçue. Au contraire, nous pouvons dès ici-bas aimer Dieu tel qu'il est, car c'est le propre de l'amour de se porter vers la chose elle-même, fût-elle absente; de là vient qu'ici-bas la primauté appartient à la charité (1^a q. 82 a. 3; 1^a 2^{ae} q. 22 a. 2; q. 27 a. 2 ad 2; q. 28 a. 1 ad 2; q. 66 a. 6; 2^a 2^{ae} q. 23 a. 6; q. 27 a. 4). Au ciel, l'intelligence retrouve sa supériorité naturelle : une seule chose ici-bas rend, lorsqu'il s'agit de Dieu, la connaissance inférieure à l'amour : l'idée (c'est ce que Th. Deman, *loco cit.*, p. 55, n'a pas vu, et qui lui a fait rejeter, à tort, l'interprétation classique de saint Thomas); or, au ciel, il n'y aura pas, dans notre connaissance de Dieu, d'idée : c'est l'essence divine qui par elle-même informera l'intelligence (1^a q. 12 a. 2); Dieu nous sera présent, parce que « Nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3, 2) et notre vision sera la norme de notre amour. Grâce à Aristote, la vision de Dieu est ainsi devenue chez saint Thomas ce qu'elle n'avait jamais été avant lui, le premier principe de tout l'ordre moral. L'eudémonisme rationnel et l'eudémonisme chrétien s'achèvent en affirmation de la primauté de Dieu.

La bibliographie a été donnée au cours de l'exposé. On pourra ajouter : F. Dittes, *Ueber sittliche Freiheit mit bes. Berücksichtigung d. Systeme von Spinoza, Leibnitz, Kant. N. eine Abhandlung über d. Eudämonismus*, 1860; W. Schuppe, *Zum Eudämonismus*, s d (je n'ai pu atteindre ces deux ouvrages). — G. de Broglie, *Malice intrinsèque du péché. Esquisse d'une théorie des valeurs morales*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 26, 1936, p. 46-79 et 297-333 : l'auteur défend un « eudémonisme symbolique », dans lequel le bonheur personnel n'est visé qu'à titre de « symbole » du bonheur de Dieu; J. Tonneau, compte rendu du précédent, dans *Bulletin thomiste*, t. 5, 1937-1939, p. 603-611. — Ét. Borne, *Du bonheur et de la béatitude*, dans *Revue de philosophie*, t. 5 (42), 1935, p. 436-450 (à propos de la critique de l'eudémonisme par N. Berdiaeff). — Le problème du désintéressement, qui n'est pas propre à l'eudémonisme, mais se pose à propos d'autres points de l'enseignement chrétien, a été étudié à part, DS, t. 3, col. 550-591.

René-Antoine Gauthier.

1. EUDES DE CHATEAUROUX (Odo de Castro Radulfi), cardinal, † 1273. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *L'homme et la doctrine.*

1. **Vie.** — Originaire de Châteauroux, au diocèse de Bourges, étudiant à Paris vers 1210, où il connut Robert de Sorbon, Eudes devint maître et professeur de théologie vers 1220, puis chanoine. De 1238 à 1244, il fut chancelier de l'université. Il participa étroitement aux conflits et aux crises qui déterminèrent l'évolution, l'organisation et le profond renouvellement intellectuel de l'université à partir de 1229. En 1246, Innocent IV le nomma cardinal, le faisant en même temps évêque de Tusculum (Frascati), successeur sur ce siège de Jacques de Vitry. Légat du pape, il fut à partir de juillet 1246 le prédicateur officiel de la croisade. Le 21 décembre 1247, il condamna Jean de Brescain et ses théories sur la lumière. Le 25 avril 1248, il est encore à Paris, procédant à la consécration de la Sainte-Chapelle avec Pierre Berruyer, archevêque de Bourges. En août 1248, il s'embarqua avec saint Louis pour la Terre sainte, où il devait séjourner jusqu'en 1254. A son retour, en juillet 1255, il dirigea la commission nommée à Anagni pour examiner l'*Introduction à l'Évangile éternel* de Joachim de Flore. A partir de cette époque, il résida principalement en Italie. Entre 1257 et 1260, il assista à l'érection de la nouvelle église de Sainte-Claire à Assise (cf M. Bihl, *Documenta inedita archivi protomonasterii S. Clarae Assisii*, dans *Archivum franscisca-num historicum*, t. 5, 1912, p. 669).

De 1261 à 1268, il fit partie de l'entourage immédiat des deux papes français qui se sont succédé à cette époque sur le trône de saint Pierre. De 1262 à 1264, il se trouve à Orvieto auprès d'Urbain IV. Entre 1265 et 1267, il réside à Pérouse et à Viterbe auprès de Clément IV, ancien juriste et conseiller laïc de saint Louis. En 1267, troisième année du pontificat de Clément IV, il est encore à Viterbe, occupé durant ses loisirs à mettre au point la rédaction définitive de ses sermons. Après l'élection de Grégoire X, il se retire à Orvieto près du couvent des frères prêcheurs, auxquels il avait offert, entre autres dons, un calice et une croix d'or, un ornement liturgique et une relique de la couronne d'épines, qu'il avait lui-même reçue de saint Louis. Il mourut à Orvieto le 26 janvier 1273 et fut enseveli dans l'église de ce couvent.

2. **Écrits.** — La confusion que l'on a faite parfois entre Eudes de Châteauroux et Eudes de Soissons, comme lui cardinal et évêque de Tusculum, † 1172, s'est aussi quelque peu étendue à leurs travaux respectifs.

1° Eudes de Châteauroux est probablement l'auteur du *Commentarius in S. Pauli epistulas*, attribué à un certain Odo Gallus par Quétif-Échard, t. 1, 1719, p. 474, et contenu dans les mss Paris, Bibl. nat. lat. 15605, 15603 (f. 170-188, *in Romanos*), 15948 (*accessus sive introitus*) et Toulouse 23-24; cf P. Glorieux, *Odo Gallus*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 6, 1934, p. 423-424.

2° *Distinctiones super psalterium.* Elles sont inédites et contenues dans les mss : Arras, Bibl. mun. 324, 734, 762; Auxerre, Bibl. mun. 4; Paris, Bibl. nat. lat. 548, 3715, 12417 (f. 83), 14425, 15568, 15569; Paris, Bibl. Sainte-Geneviève 1195, 1199; Oxford, Balliol College 37; Troyes, Bibl. mun. 1089, 1369.

3° *Quaestiones de fide, spe et caritate.* Principaux mss : Padoue, Univ. 1171; Salzbourg, Abbaye B. X. 19; Pavie, Univ. 416; cf V. Doucet, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 26, 1933, p. 213, et F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Wurtzbourg, 1947, p. 290-291.

4° *Quaestiones theologicae et morales.* Elles sont inédites et contenues dans le ms Douai 434, t. 1 et 2.

5° Hauréau donne la liste d'un certain nombre d'écrits officiels d'Eudes de Châteauroux relatifs aux affaires particulières dont le cardinal avait été chargé : réforme de divers chapitres à Paris et à Sens, la croisade, la condamnation de Jean de Brescain :

Mandatum Odonis... de erroribus Joannis de Brescain et magistri Remundi, du 21 décembre 1247, édité dans Ch. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum..*, t. 1, Paris, 1724, p. 158, et dans Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, p. 206-207, n. 176; *Litterae Odonis ad Innocentium papam* IV *super condemnationem Talmud*, postérieures au 12 août 1247 (*Collectio..*, p. 153; *Chartularium..*, p. 202-205, n. 173); *Sententia Odonis... consilio episcopi parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, du 15 mai (*Collectio..*, p. 155; *Chartularium..*, p. 209-211, n 178).

Enfin, on peut lui attribuer la *Confutatio talmudicae et judaicae perfidiae*, contenue dans le ms Carpentras Bibl. mun. 153 (14e siècle).

6° Les *sermons* d'Eudes de Châteauroux constituent une collection d'environ 600 textes, parmi lesquels 240 furent prononcés à Paris de 1220 à 1248 et de 1254 à 1261, et environ 360 en Italie, Orvieto, Pérouse, Viterbe, Rome sans doute aussi, de 1261 à 1273. Les sermons se trouvent dans les mss : Paris, Bibl. nat. lat. 12423, 15651, 15948, 15951, 15955, 15959, 16507, nouv. acq. lat. 338; Paris, Bibl. Mazarine 1010 (356). Une collection qui se trouve sans doute être la meilleure est contenue dans les mss Rome, Archives générales des dominicains, XIV, 31-35. Elle a été constituée, semble-t-il, à l'aide de deux exemplaires, un exemplaire parisien et un exemplaire en quatre parties composé, rédigé et mis au point par Eudes lui-même dans les diverses résidences papales auxquelles il fut astreint. Le ms XIV, 34 contient une note, préface ou conclusion, dans laquelle Eudes décrit et date ce grand travail de rédaction, ainsi que les particularités de l'édition en quatre parties. L'achèvement de cet ouvrage est daté de 1267 et il s'estime *(ad) vesperam senectutis, sed desiderans offerre Deo sacrificium vespertinum, quod de agno pinguiori fiebat.*

Des extraits de ces sermons ont été édités par J.-B. Pitra, dans *Analecta novissima spicilegii solesmensis*, t. 2, Frascati-Paris, 1888, p. 189-343; cf B. Hauréau, dans *Journal des savants*, 1888, p. 466-477.

Les *sermons universitaires* d'Eudes ont été étudiés et édités par M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931, et A. Callebaut, *Le sermon historique d'Eudes de Châteauroux à Paris le 18 mars 1229. Autour de l'origine de la grève universitaire et de l'enseignement des mendiants*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 28, 1935, p. 81-114, qui replace dans son ambiance historique ce sermon que Pitra datait à tort entre 1238 et 1244.

Pour les *sermons franciscains*, voir F. Gratien, *Sermons franciscains du cardinal Eudes de Châteauroux († 1273)*, dans *Études franciscaines*, t. 29, 1913, p. 171-195, 647-655; t. 30, p. 291-317, 415-437.

Les six sermons concernant saint Dominique ont été édités par A. M. Walz, *Odonis de Castro Radulphi S. E. R. cardinalis episcopi Tusculani sermones sex de sancto Dominico*, dans *Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum*, t. 33, 1925, p. 30-79 (174-233).

Le sermon *de Christo Rege* a été édité partiellement par J. Leclercq, *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge*,

dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 14, 1943-1945, p. 160-161.

3. **L'homme et la doctrine.** — Les sermons d'Eudes de Châteauroux contiennent des détails historiques précieux pour l'histoire doctrinale du 12e siècle. Il cite volontiers les vieux maîtres et leurs opinions. Formé aux procédés théologiques du 12e siècle, Eudes semble avoir été conquis par la méthode et la pensée de saint Thomas d'Aquin, qu'il a connu à Paris, puis à Orvieto et à Viterbe, où ils résidèrent ensemble de 1261 à 1268 environ, et bien que Thomas d'Aquin ait eu quelque trente ans de moins que lui, Eudes s'est fait l'écho fidèle de son enseignement, par exemple dans son exposé sur la doctrine de la justification du pécheur.

Pour autant qu'on peut en juger par la lecture de ses œuvres, il semble qu'Eudes de Châteauroux ait été un homme à l'esprit et au cœur extrêmement ouverts. Son attitude lors de la fameuse grève universitaire de 1229-1231 et les paroles qu'il prononça à cette époque sont sans équivoque. Il sait s'adapter à des auditoires très divers, parce qu'il a un sens et un respect profonds de la vocation personnelle et providentielle de chacun, et du devoir de chacun de tendre à la perfection là précisément où il se trouve : le moine, dans la fidélité à la vie commune sous tous ses aspects, que ce soit au réfectoire ou au chœur, l'invitant à être comme saint Benoît « scienter inscius et sapienter indoctus, ut theodoctus esset et de numero illorum de quibus dicitur : Erunt omnes docibiles Dei » (*Sermo* 77) ; l'étudiant, dans sa responsabilité intellectuelle devant la société; et il ne craint pas de dire que la création des ordres mendiants était nécessaire pour remettre de l'ordre dans le monde chrétien, «... beatus Dominicus ruinam Ecclesiae reparavit » (*Sermo* 113).

Au début du 13e siècle, le trésor de la théologie spirituelle était considérable : le grand essor monastique et érémitique du 12e siècle avait multiplié les expériences et les écrits spirituels, puisant de nouveau largement aux sources scripturaires et patristiques et préparant ainsi les voies aux grands saints réformateurs : saint François, saint Dominique, saint Antoine, sainte Claire, saint Pierre martyr, qui furent tous canonisés entre 1230 et 1255, après avoir été à peu de chose près les contemporains d'Eudes de Châteauroux, lequel, de plus, vécut dans l'intimité et l'amitié de saint Louis et de saint Thomas. Un tel climat ne marque-t-il pas un homme?

Eudes ne parle pas en pasteur d'âmes; il semble qu'il n'ait jamais eu de part ou de responsabilité dans l'organisation ou la conduite du diocèse de Paris : la collection XIV, 31-35, par exemple, ne contient aucun sermon *in synodo*. Il ne parle pas non plus en supérieur d'une forme de vie religieuse déterminée, puisqu'il est séculier. Il est avant tout un maître, sa fonction dans l'Église, c'est l'enseignement. Il rappelle inlassablement à ses auditeurs les principes de la vie évangélique, de la vie consacrée à Dieu, puisqu'il s'agit presque exclusivement de clercs, et les devoirs particuliers de chacun selon la règle religieuse à laquelle il est soumis.

S'il rappelle aux moines de saint Benoît que celui-ci leur a préparé une croix faite de quatre bois assemblés : service divin, correction des mœurs et discipline, nourriture et vêtement, il fait souvenir aux fils de saint Dominique que celui-ci les a liés avec la pauvreté, l'humilité et surtout la charité, et il les supplie de garder inviolablement le testament de leur père.

Il prêche la pénitence, la patience, la prudence, la mesure en toutes choses, mais on peut dire que l'élément central de sa doctrine, c'est ce qu'il appelle l'*amor caritatis*, qui se traduit tout d'abord sur le plan social par la concorde. Il évoque la mésentente des templiers et des hospitaliers, qui eut, en Terre sainte, des conséquences si fâcheuses pour le progrès de l'Église.

L'*amor caritatis* est la condition préliminaire de toute prédication (vg XIV, 32, n. 114). C'est aussi l'*amor caritatis* qui viendra tempérer la pénitence afin de mieux accueillir le prochain : « Solvitur jejunium ex amore caritatis, sicut in receptione hospitum » (XIV, 32, n. 8). Il exhorte à l'humilité qui invite à faire plus de cas de l'opinion des autres que de la sienne propre, et à la patience, nous dirions aujourd'hui la confiance en Dieu : « Debemus enim sustinere et expectare quid velit facere Dominus de nobis, maxime si sumus in gravi statu.., tam cito enim potest Dominus amovere adversitatem ». Il faut souligner sa doctrine de l'Église, fondée sur l'eucharistie, qu'il expose dans un sermon pour le jeudi saint :

> Et licet Dominus Ecclesiam incepit replantare praedicando, vocando, baptizando. Hodie tamen facta est Ecclesia catholica, id est communis, eo quod sacramentum eucharistiae institutum est hodie. Hoc est enim sacramentum communionis qua sibi ad invicem membra Ecclesiae copulantur. Hoc est bitumen quo archa linita fluctibus diluvii in cursu ventorum, lapidum allisione dissolvi non potuit. Per hoc enim sacramentum firmiter stat Ecclesia (XIV, 32, n. 156).

S'il fallait reconnaître chez Eudes de Châteauroux une orientation spirituelle, ce serait sans doute celle de l'ordre de saint Dominique qui lui conviendrait. L'exemple de saint Dominique, qu'il nomme son père, la pensée théologique de saint Thomas d'Aquin et les frères prêcheurs dans leur ensemble furent l'objet de sa prédilection.

A la bibliographie déjà indiquée, on peut ajouter : B. Hauréau, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 24, vol. 2, Paris, 1876, p. 204-235. — H. Denifle, *Protocoll der Commission zu Anagni*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1885, p. 102-142 (résumé des erreurs de Joachim de Flore). — A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886. — P. Guérin, *Notice bibliographique sur Eudes de Châteauroux*, dans *Revue du Berry et du Centre*, 1923, p. 4-12. — E. Amann, art. *Odon de Châteauroux*, DTC, t. 11, 1930, col. 935-936. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13e siècle*, t. 1, Paris, 1933, p. 304-311, n. 137.

Marie-Madeleine Lebreton.

2. **EUDES DE CLUNY (saint)**, bénédictin, † 942, communément appelé Odon. Voir Odon de Cluny.

3. **EUDES DE SULLY**, évêque de Paris, † 1208. — Fils d'Archambaud, seigneur de Sully-sur-Loire, et frère d'Henri, archevêque de Bourges, Eudes, anciennement souvent appelé Odon, était apparenté à la haute noblesse, voire aux familles royales de France et d'Angleterre. Il naquit au plus tard vers 1160, étudia à Paris, reçut diverses fonctions ecclésiastiques, dont celle d'archidiacre de Sologne. Au décès de Maurice de Sully (11 septembre 1196), qui n'était pas son parent, et après le refus de Pierre le chantre, Eudes fut élu évêque de Paris, et sacré en juin 1197.

Pasteur zélé et organisateur, il poursuivit la construction de la cathédrale de Notre-Dame, établit des paroisses, mit au point des institutions, contribua à la

rédaction de la règle des trinitaires, s'intéressa aux monastères, fonda les abbayes féminines de Saint-Antoine et de Port-Royal, qu'il rattacha à Cîteaux, supprima la fête des fous, réglementa celle de la circoncision, rehaussa celle de saint Étienne, établit celle de saint Bernard.

Ses statuts diocésains, qui rencontrèrent un réel succès, ne constituèrent pas seulement un événement canonique, ils traduisaient une spiritualité pastorale profonde, organisée et adaptée. Ils font du prêtre l'éducateur de la foi, et surtout du sens religieux, spécialement du sens sacramentel des fidèles. Ils lui enjoignent d'expliquer le symbole, d'avertir fréquemment les fidèles d'avoir à se confesser, à procurer la confirmation aux enfants, à recevoir l'extrême-onction, si besoin est; d'exiger le ferme propos et la restitution éventuelle, pour accorder l'absolution, écartant ainsi une religiosité sans morale; d'inciter celui que l'on n'absout pas, à la pratique du bien, *ut Deus cor illius illustret ad poenitentiam* (VI, 8); de prescrire l'observation des jeûnes; d'engager sans cesse les gens à la récitation du *Pater*, du *Credo*, et de la salutation angélique (cf DS, t. 1, col. 1163); d'écarter les prédicateurs douteux.

Ils visent à obtenir une réception des sacrements, valide, mais aussi fructueuse, pieuse, voire attirante. Ceci ressort de prohibitions, d'expressions telles que *virtus sacramenti*, *salus puerorum* (III, 1), de ce qui concerne la dignité de comportement des prêtres, l'honneur (*honor maximus*, V, 1) dû aux sacrements, surtout à celui de l'autel (*ad reverentiam et praesentiam Salvatoris nostri et totius curiae coelestis*, V, 2), la propreté des linges et des vases sacrés. Le décret qui fixe l'élévation de la sainte hostie après la consécration (*tunc elevent eam, ut possit ab omnibus videri*, Praec. com. 28), n'a pas créé ce rite, mais en a déterminé le moment, de façon à éviter une adoration prématurée, tout en permettant aux fidèles de bénéficier de grâces précieuses par la contemplation de l'hostie, comme l'enseignait Guillaume d'Auxerre † 1231.

D'autres articles encore organisent ou suscitent la dévotion, s'efforçant d'obtenir des fidèles un pèlerinage annuel à l'église cardinale, prescrivant la prière pour le roi, déterminant celle pour les prêtres défunts, portant des mesures en faveur des confrères de la bienheureuse Vierge Marie. Eudes autorisa en outre « le chant des organa à Notre-Dame pendant l'office ».

Ce sens de l'organisation, ce souci pastoral allaient de pair avec de belles vertus (*aemulator virtutis*), que célébraient les contemporains, en particulier la force de caractère, l'intégrité dans la collation des bénéfices, la charité active, qui le fit participer à la réorganisation de léproseries. Le pape Innocent III l'honora de sa confiance (A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. 1, Berlin, 1874, n. 11 à 3358 *passim*).

Eudes mourut à Paris le 13 juillet 1208 et fut inhumé à Notre-Dame.

Œuvres. — *Synodicae constitutiones*, PL 212, 57-68; *Statuta et donationes piae*, 69-92. Le texte des *Synodicae* reproduit celui de Mansi, t. 22, col. 675-685, qui dépend lui-même des collections conciliaires de Labbe et de Hardouin, et de l'édition des *Statuta..*, faite par Marguarin de la Bigne, Paris, 1578, tandis que le texte du *Synodicon* de Fr. de Harlay comporte des différences, Paris, 1674 et 1777; une trad. française dans *Actes de l'Église de Paris*, Paris, 1854. — On trouve dans PL 207, 375-380 et 455-456, des lettres de Pierre de Blois adressées à Eudes ou le concernant; dans PL 211, 492-493 et 600-603 des lettres d'Étienne de Tournai à Eudes, cf éd. J. Desilve, Valenciennes-Paris, 1893, p. 307-308, 349-350, et DS, t. 4, col. 1526; dans PL 215, 490-491 une lettre d'Innocent III à Eudes.

Travaux. — *Gallia christiana*, t. 7, Paris, 1744, col. 78-86, reproduit dans PL 212, 47-58. — *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 17, Paris, 1878, et tomes suivants. — *Histoire littéraire de la France*, t. 16, Paris, 1892, p. 574-583. — École nationale des chartes, *Positions des thèses*, 1910, p. 163-167, précisions chronologiques apportées par la thèse de M. Rousset. — É. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926, p. 37-53, 100. — Art. *Odon de Sully*, DTC, t. 11, 1931, col. 942; *Pénitence*, DTC, t. 12, 1933, col. 925-930. — V. L. Kennedy, *The moment of consecration and the elevation of the Host*, dans *Mediaeval Studies*, t. 6, 1944, p. 121-150; *The date of parisian decree on the elevation of the Host*, t. 8, 1946, p. 87-96. — L. Guizard, *Les statuts synodaux d'Eudes de Sully et leur place dans l'histoire du droit canon*, communication aux journées d'Histoire du droit, Paris, 1953, résumée dans *Revue historique du droit français et étranger*, 1955, p. 632; *Recherches sur le texte des statuts synodaux d'Eudes de Sully*, dans *Bulletin d'information de l'institut de recherche et d'histoire des textes* 5, 1956, p. 53-59 (s'attache à expliquer la genèse du texte et donne la préférence à l'édition Harlay). — A. Guny, art. *Eudes de Sully*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 665-666.

Paul VIARD.

4. EUDES (saint JEAN) et EUDISTES. Voir JEAN EUDES (saint).

1. EUGÈNE III (bienheureux) † 1153. — Bernard Paganelli était vidame de l'Église de Pise quand saint Bernard, au cours de son second voyage en Italie, l'entraîna à sa suite (1138). Devenu moine de Clairvaux, il ne reçut la formation du saint que peu de temps, car dès l'automne 1139, semble-t-il, Bernard l'envoya fonder en Italie, à la tête d'un groupe de moines, sur la demande de l'abbé bénédictin, Aténulphe de Farfa. D'abord fixée près de cette abbaye, au monastère de Saint-Sauveur, la nouvelle communauté occupa, sur l'ordre d'Innocent II, le monastère des Saints-Vincent-et-Anastase, aux portes de Rome (25 octobre 1140). Ces débuts furent faits de contradictions et d'épreuves, doublement douloureuses au nouvel abbé, hanté par le souvenir de Clairvaux (*Ep.* 344 et 343, citées parmi les lettres de saint Bernard, PL 182, 547-549).

Cinq ans plus tard, à la mort de Lucius II, les cardinaux romains élisaient à l'unanimité l'abbé de Saint-Anastase, qui prit le nom d'Eugène III (15 février 1145). Saint Bernard livre aux cardinaux ses appréhensions devant ce choix (*Ep.* 237, PL 182, 426); il craignait le manque d'expérience de son fils, ce « faible enfant ». Le cardinal Boson, † vers 1178, nous rapporte que les électeurs partageaient ces craintes, mais « le Seigneur daigna lui accorder sur le champ de telles grâces... qu'il l'emporta sur nombre de ses prédécesseurs en grandes actions et en réputation » (*Vita*, dans I.-M. Watterich, *Pontificum romanorum vitae*, t. 2, Leipzig, 1862, p. 282).

Le nouveau pontificat fut troublé par des difficultés politiques chroniques avec le sénat de Rome, qu'agitait Arnaud de Brescia; ces difficultés obligèrent le pape à résider le plus souvent hors de Rome. Inquiet de la situation des Lieux saints, il suscita la deuxième croisade et chargea saint Bernard de la prêcher (1146). Il entreprit à travers la France un voyage (1147-1148) que marquèrent les conciles de Paris, Trèves et Reims, et qui lui permit de revoir le saint, Clairvaux et Cîteaux.

Eugène III mourut le 8 juillet 1153 à Tivoli; la piété populaire le porta sur les autels et son culte fut ratifié par Pie IX, en 1872 pour l'ordre de Cîteaux, en 1873 pour le diocèse de Rome (fête le 8 juillet au Martyrologe romain).

Eugène III n'a laissé que des lettres; trois d'entre elles, antérieures à son élection, sont insérées parmi celles de saint Bernard à qui elles sont adressées (*Ep.* 344, 343, 478, PL 182, 547-549, 686). Les autres sont recensées par P. Jaffé-G. Wattenbach (*Regesta pontificum romanorum*, 2e éd., t. 2, Leipzig, 1888, p. 20-89) et publiées pour la plupart dans PL 180, 1013-1642.

On trouvera les plus intéressantes des lettres adressées à Eugène III, soit à la suite de ses propres lettres (PL 180), soit parmi celles de ses principaux correspondants : saint Bernard (PL 182), Pierre le vénérable (PL 189), Suger (PL 186), Wibald de Stavelot (PL 189), etc.

Eugène III appartient à l'histoire de la spiritualité, d'abord parce que saint Bernard écrivit pour lui (1149-1152) le *De consideratione* (PL 182, 727-808; cf DS, t. 1, col. 1466-1467), mais ce traité, qui trace les devoirs du pontife, ne nous révèle pas directement la physionomie spirituelle de son destinataire. C'est à travers les lettres d'Eugène III que nous reconnaissons en lui le type, si fréquent au moyen âge, du contemplatif jeté en pleine action pastorale et trouvant dans ce sacrifice, toujours senti, le stimulant même de son zèle. A ce titre, il est, à sa mesure, de la lignée d'un Grégoire le Grand et d'un Grégoire VII. Lui-même savait, d'ailleurs, imposer à d'autres le même sacrifice (lettre à Godescalc, abbé prémontré de Saint-Martin-du-Mont, qu'il nommait évêque d'Arras, *Ep.* 412, PL 180, 1438-1439; Jaffé, n. 9501).

Eugène III semble avoir toujours gardé l'austérité monacale et une grande humilité de cœur; Arnaud de Bonneval (DS, t. 1, col. 888-890) en témoigne, quand il raconte le séjour que fit le pape à Clairvaux (24-26 avril 1148; dans Watterich, t. 2, p. 304); Eugène III garda d'ailleurs de très intimes relations avec les cisterciens (vg *Ep.* 415, PL 180, 1441b, annexée à l'*Ep.* 273 de saint Bernard, PL 182, 478-480). Jean de Salisbury † 1180, qui vécut aux côtés du pape, déclare que c'était un saint, une âme pleine de délicatesse et d'autorité, de grandeur et d'humilité (*Polycraticus* V, 15, PL 199, 577c). Son *Historia pontificalis* nous en donne des exemples pittoresques et grandioses (vg ch. 29 et 41). Les lettres à Suger, abbé de Saint-Denis, qu'il connut lors de son séjour à Paris en 1148, nous révèlent un homme sensible et bon qui sait compatir aux peines de son ami (vg *Ep.* 356 et 418, PL 180, 1395c et 1442; Jaffé, n. 9346 et 9436).

Signalons enfin qu'Eugène III eut à juger des visions de sainte Hildegarde † 1179, lors de son séjour à Trèves; saint Bernard qui l'accompagnait lui demanda de ne pas souffrir que « pareille lampe fut voilée sous le silence » et Hildegarde reçut licence de parler et d'écrire (Godefroy et Thierry, *Vita S. Hildegardis* I, 1, 5, PL 197, 94-95). Voir la lettre d'Eugène à Hildegarde (annexée à l'*Ep.* 1 d'Hildegarde, PL 197, 145; Jaffé, n. 9188) et la réponse de la sainte (*Ep.* 1, *ibidem*, 145-150); nous savons que cette réponse et les premiers livres du *Scivias* (PL 197, 383 svv) firent une profonde impression sur le pape (Jean de Salisbury, *Ep.* 199, écrite en 1167, PL 199, 220c).

Cistercien de cœur, Eugène III comme saint Bernard, fut de ceux « qui désirent rester assis aux pieds du Seigneur avec Marie et qui se voient ramenés à nourrir les foules et à servir avec Marthe » (*Ep.* 412, PL 180, 1439; Jaffé, n. 9501).

Les principales sources narratives sont réunies par I.-M. Watterich, *Pontificum romanorum vitae*, t. 2, Leipzig, 1862, p. 281-321. La *Vita* par le cardinal Boson y figure, ainsi que dans L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. 2, Paris, 1892, p. 386-387. — Jean de Salisbury, *Historia pontificalis*, dans MGH *Scriptores*, t. 20, 1868, p. 517-545; éd. M. Chibnal, Londres, 1956.

U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 1308-1309.

E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 2e éd., t. 2, Paris, 1897, ch. 26-28 et 32. — C.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 5, 1, Paris, 1912, p. 795-847. — *Il beato Eugenio* III, Pise, 1954.

Voir les notices d'Eugène III dans : *Vie des saints et des bienheureux* par les bénédictins de Paris, t. 7 (juillet), Paris, 1949, p. 190-192. — DTC, t. 5, 1912, col. 1490-1492. — *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 801. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 675-677. — LTK, t. 3, 1959, col. 1172.

Bernard de Vregille.

2. EUGÈNE D'OISY, capucin, 1856-1927. — Né en 1856 à Oisy-le-verger, Eugène Quix entra chez les capucins en 1875. Il fonda la revue les *Études franciscaines* en 1899, lança la collection *Nouvelle bibliothèque franciscaine* et fut longtemps directeur des *Annales franciscaines*; il mourut le 29 décembre 1927. Eugène d'Oisy s'occupa surtout du tiers-ordre de Saint-François. De ses œuvres retenons :

Catéchisme ou petit manuel à l'usage des novices tertiaires de Saint-François, Couvin, 1912; *Catéchisme spirituel du Tiers-Ordre de Saint-François*, Paris, 1903; *Directoire spirituel des tertiaires de Saint-François*, Couvin, 1904; *Manuel du Tiers-Ordre de Saint-François, d'après le directoire spirituel*, Paris, 1911, et, la même année, il lança la *Revue sacerdotale du Tiers-Ordre*. Ces ouvrages eurent de nombreuses éditions et furent traduits en plusieurs langues; il faudrait leur ajouter des brochures de propagande (vg *L'année sainte des trois ordres de Saint-François*, Couvin, 1904). Nous avons encore une *Retraite. De l'imitation de Jésus-Christ par l'imitation de Saint-François*, Couvin, 1904, et un *Mois séraphique de saint Joseph*, Couvin, 1907. De ses nombreux articles, signalons spécialement : *De l'esprit franciscain, sa nature, ses sources*, dans *Études franciscaines* (t. 23, 1909, et t. 24, 1910); *Saint François et la Bible* (t. 39, 1927, t. 40, 1928).

Selon Eugène d'Oisy, l'esprit c'est l'ensemble des idées et des volontés qui dirigent une vie. Cet esprit, différent selon les aptitudes et les goûts, se retrouve dans la vie spirituelle, et il y a autant d'esprits que de familles religieuses. L'esprit franciscain est constitué, non par une vertu spéciale qui servirait de clé de voûte à une spiritualité, mais par une pratique plus intense de l'Évangile ramené par saint François à sa pureté primitive. Ainsi sommes-nous amenés à l'imitation de Jésus-Christ par l'imitation de la vie de François : silence, pauvreté, humilité, pénitence, travail, obéissance, pureté, charité envers Dieu, charité envers le prochain, zèle, prière, imitation de la passion.

Jacques de Blois, *Noces d'or du P. Eugène d'Oisy (1875-1925)*, Blois, 1926. — *Le T. R. P. Eugène d'Oisy*, dans *Études franciscaines*, t. 40, 1928, p. 5-13. — *A. R. P. Eugenius ab Oisy-le-Verger*, dans *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 44, 1928, p. 55-56.

Julien-Eymard d'Angers.

3. EUGÈNE DE POTRIÈS, capucin espagnol, 1791-1866. — Antonio Aznar y Escrida naquit à Potriès, province de Valence, en 1791. Il suivit les cours de l'uni-

versité de Valence et entra au noviciat des capucins de la ville, où il fit profession le 30 décembre 1808. Pour des raisons de santé et du fait de l'invasion napoléonienne, il quitta l'Espagne pour la France et l'Italie. Sa vie désormais sera très agitée, mais une biographie, qui serait fort pittoresque, nous manque. Il contribuera pour une grande part à la restauration des capucins en France; il ouvre le premier noviciat près de Marseille en 1824. De graves malentendus surgirent, qui provoquèrent une désapprobation de la part des supérieurs majeurs et de la cour romaine. Par ailleurs, il aida à l'organisation des Pauvres Frères de Saint-François d'Assise, dont Marie-Joseph Chiron était le principal fondateur. Eugène de Potriès mourra à Rome, au couvent de Saint-Bonaventure, où il fut relégué de 1855 à 1866.

Des *Œuvres complètes*, parues à Nantes en 1849 en 4 volumes, comprennent, entre autres : *Événements instructifs et observations catholiques sur les protestants et les francs-maçons*, Besançon, 1838; *Le moribond et la mort*, Dijon, 1841; *Morts ressuscités*, Dijon, 1842; *Assomption de Marie au ciel*, Dijon, 1843; *Marie Mère du bel amour*, Dijon, 1843; *Marie au pied de la croix*, Dijon, 1843; *Exercice de trois jours en l'honneur de la très sainte Vierge*, Dijon, 1844; *Devoirs du roi et du peuple. Pensées salutaires*, Dijon, 1844; *Le chrétien dans le purgatoire*, Bordeaux, 1848; *Pensées salutaires du moribond, et différences entre la mort de l'impie et celle du juste*, Nantes, 1849; *Liberté, égalité, fraternité selon la volonté de Dieu*, Nantes, 1849; *Événements instructifs et observations à M. l'abbé Lamennais*, 4e éd., Nantes, 1849. — En 1850, parurent à Perpignan des *Événements instructifs et visite au Très-Saint-Sacrement*, etc.

Les plus considérables de ces opuscules n'ont qu'une centaine de pages; ils constituent souvent une sorte d'autobiographie. A retenir, en dépit d'une terminologie pseudo-révolutionnaire, une dévotion mariale caractérisée à la Divine-Bergère, propre à l'Espagne, et une insistance ascétique très nette.

De restitutione ordinis fratrum minorum capuccinorum in Gallia, dans *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 18, 1902, p. 146-156, 213-223, 327-332; t. 19, 1903, p. 180-183. — Z. Gandon, *Un bienfaiteur des aliénés : le R. P. Marie-Joseph Chiron, prêtre, 1797-1852*, Avignon, 1930, notamment p. 349-362.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fratrum minorum capuccinorum provinciarum occitaniae et aquitaniae*, Rome-Nîmes, 1894, p. 61-64, 168. — Art. *Potriès*, DTC, t. 12, 1933, col. 2663-2664. — Juan B. de Ardales, *La Divina Pastora*, t. 1, Séville, 1949, p. 704 svv. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, 3e partie, Rome, 1951, p. 210, 482, 674.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

4. EUGÈNE DE SAINT-JOSEPH, carme déchaussé espagnol, 1891-1936. — Sabino Fernández Velasco, né à Mieres (Asturies) le 17 juin 1891, entendit tôt l'appel de la vocation religieuse. Le 1er août 1906, il prend l'habit des carmes déchaux au noviciat de Larrea (Biscaye) et fait sa première profession le 8 octobre 1907. Après ses études philosophiques à Burgos, il est envoyé en 1910 au couvent international du Mont Carmel (Palestine) et y fait profession solennelle en 1912. Envoyé à Santiago du Chili pour sa théologie, il est ordonné prêtre (24 décembre 1916).

A part quelques échappées dans les domaines littéraire et historique (*Cervantes y la España de su época*, Santiago du Chili, 1916; *Dissertatio historica de sacro scapulari carmelitico*, dans *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. 4, 1929-1930, p. 169-191, plus tard publiée en un volume séparé), il se consacra spécialement à la spiritualité, surtout à partir de sa nomination comme professeur de théologie mystique, au séminaire diocésain d'Oviedo (1925-1926), puis au collège international de son ordre à Rome.

En 1918 déjà, il avait dédié au cardinal Giustini, protecteur de son ordre, six *Dissertationes pro doctoratu S. Joannis a Cruce* (dans *Analecta*, du t. 1, 1927-1928, au t. 4, 1929-1930). Il donna la première édition, précédée d'une solide introduction, du *De contemplatione acquisita* de Thomas de Jésus (Milan, 1922).

Ses écrits les plus importants sur la spiritualité carmélitaine, encore que peu connus, ont paru dans *El Monte Carmelo Breves comentarios al Castillo interior de Santa Teresa*, onze articles publiés entre 1922, t. 26, et 1925, t. 29, et surtout sa trilogie d'études sanjuanistes : *La contemplación de fe, según la Subida del Monte Carmelo*, quinze articles publiés en 1928, t. 32, et 1929, t. 33; *La Subida del Monte Carmelo. Estudios sanjuanistas*, dix-sept articles publiés de 1929, t. 33, à 1934, t. 38; et *El Cántico Espiritual. Edición novisima por Dom Chevallier o s b. Estudio y crítica*, t. 35, 1931, p. 301-309, 353-361, 387-412, où il réfute les arguments de Ph. Chevallier contre l'authenticité de la seconde rédaction du *Cantique Spirituel*.

Revenu en Espagne en 1931, il joignit à ses études spirituelles le ministère sacerdotal et l'apostolat social dans sa province des Asturies. En octobre 1934, il tomba entre les mains des mineurs en révolte; il a décrit comment il se libéra miraculeusement (*Los Carmelitas de Oviedo y la revolución extremista*, dans *Ecos del Carmelo y Praga*, Burgos, novembre 1934; édité plus tard en fascicule séparé). En juillet 1936, après un ministère à Gijon et Castropol (Asturies), il fut arrêté par les communistes et fusillé en raison de sa condition de prêtre et de religieux.

Notice nécrologique dans *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. 11, 1936, p. 171-172. — Grégoire de Santa Teresita, *Otro mártir carmelita : el R. P. Eugenio de S. José. Personalidad científica del R. P. Eugenio de San José*, dans *El Monte Carmelo*, t. 40, 1936, p. 340-348. — Alfred-M. de Jésus-Crucifié, *Nuestra odisea en Oviedo y la muerte del P. Eugenio de San José*, t. 41, 1937, p. 3-12, 79-84. — Cyrille de Saint-Joseph (pseudonyme de Otilio de l'Enfant-Jésus), *R. P. Eugenio de San José*, t. 43, 1939, p. 181-184. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. 15, Burgos, 1952, p. 611-620.

SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA.

5. EUGÈNE DE TOLÈDE (saint), archevêque, † 657. Voir art. ESPAGNE, DS, t. 4, col. 1107.

EUGENIKOS (JEAN), † 1453. Voir MARC D'ÉPHÈSE.

EUGIPPIUS (saint), moine latin du 5e-6e siècle. — Né vers 460/470 et mort après 533, Eugippius est peut-être originaire de la région d'Aquilée. Il s'attacha à la personne de saint Séverin † 482, apôtre du Norique, dont il se fit le biographe en 509; il garda une impression profonde des vertus chrétiennes et de l'attitude courageuse de son maître à l'égard des barbares Ruges, Hérules et Alémans, perturbateurs des régions du Tyrol. Il se replia en Campanie, à Castellum Lucullanum (Pizzofalcone, près de Naples), où ses confrères avaient ramené la dépouille de leur fondateur (488). Prêtre, « scripturarum divinarum lectione plenissimus » (Cassiodore, *De institutione divinarum litterarum* 23, PL 70, 1137b), il succéda à Lucillus et Marcianus comme abbé de la communauté de Lucullanum

Contemporain de saint Césaire d'Arles et de Boèce, mais sans avoir été en relation avec eux, Eugippius est un témoin de la renaissance qui se manifesta sous le règne de Théodoric. Son recueil d'*Excerpta* de saint Augustin, dédié à la vierge Proba, nièce de Cassiodore, est une compilation poursuivie à travers l'œuvre complète du saint, comportant 348 extraits, fort bien choisis et très appréciés, de caractère théologique, exégétique ou ascétique. Par ses *lettres*, Eugippius semble avoir été surtout en relation avec les représentants du clergé africain exilé par les vandales, Maxence, Ferrand, Fulgence de Ruspe, et d'accord avec eux dans leurs sympathies probyzantines. Eugippius mérite aussi d'être mentionné dans l'histoire de la spiritualité pour avoir laissé à ses compagnons une *règle monastique* (Isidore de Séville, *De viris* 26, PL 83, 1097a), qui doit avoir été de très peu antérieure à celles de saint Benoît et de saint Ferréol † 581, et que nous ne possédons plus, — à moins que ce ne soit la fameuse *Regula Magistri*! Eugippius vivait encore en 533.

Œuvres. — La *Vita sancti Severini* est une sorte de canevas envoyé au diacre romain Paschase pour que celui-ci le réemploie, d'où le titre de *Commemoratorium*. Éditions : PL 62, 1167-1200; P. Knoell, CSEL 9, 2, 1886; H. Sauppe, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 1, 2e p., Berlin, 1877; Th. Mommsen, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum* 9, Berlin, 1898; le savant prooemium de l'auteur établit la valeur de l'édition Sauppe, déjà démontrée dans ses *Eugippiana*, dans *Hermes*, t. 32, 1897, p. 454-468, et t. 33, 1898, p. 160-167; l'édition de Mommsen a été rééditée par W. Bulst, Heidelberg, 1948. Suivent l'édition Mommsen : P. Becker, Munster, 1935; R. Noll, éd. et trad. allemande, Linz, 1947; M. Schuster, Vienne, 1948. — Cf DS, t. 1, col. 1628.

Thesaurus ou *Excerpta ex Augustini operibus*, PL 62, 559-1088; CSEL 9, 1, 1885; 1e éd. par Hérold d'Höchstadt, Bâle, 1542; E. K. Rand, *The earliest Book of Tours*, Cambridge, Massachusetts, 1934, avec étude des manuscrits. — *Lettres* : d'Eugippius à Paschase, PL 62, 1167-1170; de Paschase à Eugippius, PL 62, 39-40; de S. Fulgence à Eugippius, PL 65, 344-348; de Ferrand, etc.

Travaux. — M. Büdinger, *Eugipius, eine Untersuchung*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Vienne, t. 91, 1878, p. 793-814. — André Baudrillart, *Saint Séverin, apôtre du Norique (453-482)*, coll. Les saints, 2e éd., Paris, 1908. — A. Jülicher, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, t. 6, 1909, col. 988-990. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 220-224. — J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1947, p. 280; t. 3, 1948, p. 231. — W. Bulst, *Eugippius und die Legende des hl. Severins. Hagiographie und Historie*, dans *Die Welt als Geschichte*, t. 10, 1950, p. 18-27. — R. Noll, *Neuere Literatur zur Vita Severini*, dans *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, t. 59, 1951, p. 440-446. — M. Pellegrino, *Il Commemoratorium vitae sancti Severini*, dans *Revista di storia della Chiesa in Italia*, t. 12, 1958, p. 1-26.

Georges de Plinval.

1. EULOGE DE CORDOUE (saint), † 859. Voir art. Espagne, DS, t. 4, col. 1111.

2. EULOGE DE SAINT-JOSEPH, carme déchaussé, 1859-1923. — Eulogio Aguirre Arana naquit à Durango (Biscaye) le 21 janvier 1859. Entré au carmel de Larrea en 1878, il y fit profession le 2 juin 1879. Directeur de la revue *San Juan de la Cruz*, il y publie divers articles sur la doctrine mystique du réformateur du Carmel. Il écrivit encore une *Vida compendiada del Venerable Padre Fr. Agustín de los Reyes*, Cordoue, 1895, et *Doctorado de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Cordoue, 1896. Il meurt à Cadix le 23 juin 1923.

Voir *Il Carmelo e le sue missioni all'estero*, t. 22, 1923, p. 256. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mística carmelitana*, Avila-Madrid, 1930, p. 253. — Dámaso de la Presentación, *Catálogo bibliográfico de autores carmelitas descalzos españoles* (1943, inédit), p. 77.

Adolfo de la Madre de Dios.

1. EUSÈBE D'ALEXANDRIE (Pseudo-), 5e-6e siècle. — Les écrits transmis sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie relèvent d'un genre littéraire bien connu, les *Entretiens* ou les *Questions-réponses*. Sans doute ont-ils été composés par le signataire de l'introduction (cf PG 86, 309c), un certain Jean, qui se dit le *notarius* d'Eusèbe, et il est vraisemblable que l'ensemble ait constitué primitivement, au 5e-6e siècle, une biographie fictive, prétexte à enseignements spirituels. Dans son état actuel, cette collection apparaît comme une compilation, où il est difficile d'isoler la part de Jean des sources qu'il a utilisées. La tradition manuscrite, fort confuse d'ailleurs, reste à étudier, et permettrait à l'occasion de rendre certaines pièces à des homonymes d'Eusèbe, ou du moins de préciser la date où s'est formé le *corpus* et le milieu géographique (peut-être syro-palestinien) qui l'a vu naître.

Le contenu de ces *entretiens*, quel que soit leur caractère artificiel, n'est pas sans intérêt. A côté de développements classiques sur le jeûne, la charité, l'aumône, la souffrance, relevons quelques vues suggestives sur les devoirs du prêtre (sermon 5), un curieux dialogue sur la descente du Christ aux enfers (sermon 15), dont les thèmes sont assez proches de l'*Évangile de Nicodème*, et le texte sur le repos dominical (sermon 16), qui existe en plusieurs versions anciennes. Les traits de polémique anti-juive ne manquent pas, ni les allusions aux superstitions païennes encore vivaces chez certains chrétiens de l'époque (astrologie, ornithomancie).

1. *Textes.* — PG 86, col. 297-309 *Vita*; 313-461 *Sermones*. Pour les différentes éditions, consulter F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., t. 1, Bruxelles, 1957, n. 635-635z. — K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, TU 20, 2, Leipzig, 1899, p. 214-232.

2. *Versions anciennes.* — E. K. Rand, *Sermo de confusione diaboli*, dans *Modern Philology*, t. 2, 1904, p. 261-278. — G. Morin, *Sermo de dominicae observatione. Une ancienne adaptation latine d'un sermon attribué à Eusèbe d'Alexandrie*, dans *Revue bénédictine*, t. 24, 1907, p. 530-534. — F. Nau, *Sur diverses homélies pseudépigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie, et sur un nouveau manuscrit de la chaîne Contra Severianos*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 13, 1908, p. 406-435. — J. Muyldermans, *Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise*, dans *Le Muséon*, t. 47, 1934, p. 276. — É.-M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse*, Louvain, 1949, p. 129-132, 163*-169*. — S. Der Nersessian, *An Armenian Version of the Homilies on the Harrowing of Hell*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 8, 1954, p. 201-224. — M. Tarchnisvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Cité du Vatican, 1955, p. 247.

3. *Études.* — Th. Zahn, *Eine altkirchliche Rede über die Sonntagsruhe nebst Untersuchungen über ihren Verfasser*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, t. 5, 1884, p. 516-534. — G. La Piana, *Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica dramatica nella letteratura bizantina dalle origini al sec.* IX, dans *Roma e l'Oriente*, t. 3, 1911-1912, p. 36-44, 105-118, 392-393. — F. Nau, *Eusèbe d'Alexandrie*, DTC, t. 5, 1912, col. 1526-1527. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1924,

p. 86-91. — J. A. MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, Édimbourg, 1930, p. 174-191. — Ch. Martin, *Un discours prétendument inédit de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Ascension*, RHE, t. 32, 1936, p. 345-350. — H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 400-401.

Jean DARROUZÈS.

2. EUSÈBE DE CÉSARÉE, évêque, vers 263-vers 340. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Ce « père de l'historiographie chrétienne » échappe lui-même à une chronologie précise. Originaire de Palestine, vers 263, et probablement de Césarée, Eusèbe devient très tôt, avant d'en être le disciple et le collaborateur, l'employé de saint Pamphile à la bibliothèque fondée par Origène à Césarée, et il portera le nom de son maître par reconnaissance (Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου). Avec Pamphile, il compose une *Apologie d'Origène* et, dès cette époque, manifeste ses goûts pour l'érudition historique, la critique biblique et l'apologétique : il commence à réunir les matériaux d'une histoire des martyrs anciens, réfute Hiéroclès et Porphyre, rédige ses *Canons chronologiques* et son *Eisagogè*, dont il ne subsiste qu'une section, les *Eclogae propheticae*, et jette les bases de son *Histoire ecclésiastique*.

La violence des persécutions palestiniennes, où Pamphile meurt martyr en 310, oblige Eusèbe à s'exiler, d'abord à Tyr en Phénicie, puis en Thébaïde d'Égypte, où il est finalement découvert et incarcéré. L'édit de tolérance de 311 lui permet, peu après, de rentrer en Palestine et il reprend la direction de la bibliothèque de Césarée. Prêtre sans doute depuis 300, il est élu évêque de Césarée entre 315 et 320. C'est la période où il écrit ses deux grandes apologies du christianisme, la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*. Ses sympathies à l'égard d'Arius le font condamner au synode d'Antioche, en 325, ce qui ne l'empêche pas d'assister, la même année, au concile de Nicée dont il signe à contre-cœur les conclusions. S'il intervient ensuite à plusieurs reprises dans la controverse arienne, en particulier contre Eustathe d'Antioche et saint Athanase d'Alexandrie, il ne sacrifie rien de ses travaux d'érudition et, durant les quinze dernières années de sa vie, il compose un *Commentaire sur Isaïe*, des *Questions et solutions sur l'Évangile*, un *Onomasticon*, une *Théophanie évangélique*, un *Commentaire sur les psaumes* et deux ouvrages de polémique contre Marcel d'Ancyre. Eusèbe meurt vers 340, peu après l'empereur Constantin qu'il avait tant admiré.

2. **Œuvres.** — La production d'Eusèbe, dominée par les préoccupations apologétiques et la recherche érudite, n'intéresse souvent qu'indirectement la spiritualité. Plusieurs ouvrages s'imposent cependant.

1° Les *Extraits prophétiques* (PG 22, 1021-1262), qui formaient les livres 6 à 9 de l'*Eisagogè* perdue, réunissent ce qu'Eusèbe a butiné « dans les prairies spirituelles de Dieu » (1024b) touchant la messianité et la divinité du Christ. L'ouvrage se défend de tout développement personnel, mais son orientation apologétique souligne clairement l'importance du sens spirituel de l'Écriture pour l'intelligence des prophéties et, à ce titre, il constitue l'indispensable complément des commentaires exégétiques.

Migne a repris le texte édité par Th. Gaisford (Oxford, 1842). Quelques améliorations ont été proposées par H. Nolte, *Zu den Eclogis propheticis des Eusebius von Cäsarea*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 43, 1861, p. 95-109, et par W. Selwyn, *Emendations of certain passages of Eusebii Eclogae propheticae*, dans *Journal of philology*, t. 4, 1872, p. 275-280. Cf aussi G. Mercati, *La grande lacuna delle Ecloghe profetiche di Eusebio di Cesarea*, dans *Mémorial Louis Petit*, Bucarest, 1948, p. 1-3.

2° La *Préparation évangélique* (PG 21, 21-1408; éd. K. Mras, GCS 8, vol. 1 et 2, Berlin, 1954 et 1956) et surtout l'incomplète *Démonstration évangélique* (PG 22, 13-794; éd. I. A. Heikel, GCS 6, Leipzig, 1913) cherchent à situer le christianisme par rapport au paganisme polythéiste et au judaïsme légaliste, en montrant que la foi n'est ni un abandon des valeurs de l'esprit, ni un asservissement à un ritualisme périmé. Cette intention apologétique amène en fait Eusèbe à développer les grandes lignes d'une vision chrétienne de l'histoire. Attentif aux conditions providentielles accompagnant la venue du royaume, sensible à l'universalisme de l'Évangile, témoin privilégié de la vitalité de l'Église, Eusèbe joint, à sa conviction de l'irréductible originalité du fait chrétien, l'optimisme du croyant pour qui le présent éclaire tout le passé humain. A la continuité *chronologique* des deux Testaments, il préfère l'unité mystérieuse des promesses divines s'exprimant déjà dans la bénédiction du « chrétien » Abraham, avant de s'épanouir dans les béatitudes.

Sur l'opposition juifs-hébreux (*Préparation évangélique* 7, 6, PG 21, 516; GCS 8, 1, p. 368-369), voir les excellentes pages de M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1948, p. 87-124.

Sur l'interprétation de l'Exode, voir *infra*, col. 1979.

3° L'*Histoire ecclésiastique* nous remet en contact avec le passé chrétien, ressuscite nombre de figures de l'Église primitive et en conserve les lettres de noblesse, telle la célèbre lettre des martyrs de Lyon et de Vienne (v, 1, 1-2, 8, éd. E. Schwartz, GCS 2, 1, p. 402-432) ou le récit des martyrs de Palestine, en appendice à l'*Histoire ecclésiastique* (GCS 2, 2, p. 907-950). Le martyre constitue d'ailleurs un des thèmes principaux de son *Histoire* (cf l'*Index rerum* du t. 73, coll. Sources chrétiennes, p. 252-254) et Eusèbe y voit une anticipation de la victoire constantinienne, la preuve surnaturelle de l'invincibilité de l'Église.

4° Le *Commentaire sur Isaïe* date sans doute des années qui suivent le concile de Nicée. Saint Jérôme, qui l'a lu et utilisé, tout en lui reprochant un allégorisme excessif (*In Isaiam* 5, prologue, PL 24, 179b), ne permet guère par ses indications discordantes d'en évaluer l'importance (cf *De viris inlustribus* 81, PL 23, 689a, éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, Leipzig, 1896, p. 43; *In Isaiam*, prologue, PL 24, 21a). Le texte grec édité par Montfaucon et repris par Migne (PG 24, 89-526) ne représente en fait qu'une collection d'extraits tirés de chaînes exégétiques sur Isaïe, où se mêlent des éléments non-eusébiens; nous n'avons donc là qu'un « commentaire » tronqué et d'authenticité fort suspecte. R. Devreesse en a rendu l'utilisation plus sûre (*Revue biblique*, t. 42, 1933, p. 540-555), mais il faut attendre l'édition du texte, presque complet, que contient le *Laurentianus gr.* Plut. XI, 4.

5° Le *Commentaire sur les psaumes* couvrait l'intégralité du psautier (cf S. Jérôme, *Ep.* 112, 20 *ad Augustinum*, PL 22, 929, éd. I. Hilberg, CSEL 55, 1, 1912, p. 390). Il fut traduit par Eusèbe de Verceil, † vers 371 (cf A. Vaccari, *Fortuna e sfortuna di un uso stilistico di S. Girolamo*, dans *Scritti di erudizione e di filologia*, t. 2, Rome, 1958, p. 171-192), qui l'expur-

gea des passages qu'il estimait hétérodoxes (S. Jérôme, *Ep.* 61, 2, PL 22, 603, CSEL 54, 1910, p. 577); cette version latine est perdue. Le texte grec est représenté par des tranches d'inégale valeur.

La section sur les psaumes L-XCV v. 3, publiée par B. Montfaucon d'après le *Coislin* 44 (PG 23, 441c-1221c), offre la tradition directe du *Commentaire* d'Eusèbe, et peut donc être utilisée avec sécurité. Pour les psaumes I-L (PG 23, 72d-441c) et XCV v. 3-CXVIII (PG 23, 1221c-1396a), le savant bénédictin a puisé dans des chaînes exégétiques souvent mauvaises, de même que A. Mai pour les psaumes CXIX-CL (PG 24, 9-76). De son côté, J.-B. Pitra a publié des fragments eusébiens sur les psaumes I-CXVIII (*Analecta sacra*, t. 3, Venise, 1883, p. 365-520), mais sans contrôler la qualité des chaînes utilisées. L'érudition moderne, grâce surtout à G. Mercati, R. Devreesse et M. Richard, a montré qu'il était possible à la fois d'*améliorer* et d'*augmenter* le texte du *Commentaire*, en recourant à la chaîne dite *palestinienne*, compilation datant probablement du 6e siècle, et dont on possède d'excellents témoins manuscrits pour les psaumes I-L dans les chaînes du type VI (suivant la classification de Karo-Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, Goettingue, 1902) et pour les psaumes LXXVIII-CL dans celles du type XI. Une paraphrase de la chaîne palestinienne, dont le type III transmet le meilleur état, permet, par comparaison, d'en vérifier les lemmes. Une édition solide, sinon intégrale, du *Commentaire* eusébien est donc une tâche réalisable.

En l'absence d'un texte critique, les indications suivantes faciliteront l'utilisation des textes imprimés.

1) *Les psaumes* I-L. — *a*) Dans *PG 23, 72d-441c.* En contrôlant le texte de Montfaucon sur la chaîne du type VI, on constate que les scories étrangères de quelque importance se localisent presque toutes aux psaumes I-XV et XLVIII v. 2-L. La partie intermédiaire (160b-429c) est authentiquement eusébienne, soustraction faite des textes suivants :

Fragments inauthentiques ou douteux, mis sous d'autres lemmes dans la chaîne du type VI : PG 23, $165b^{10}$-d^{1} (Théodoret); $193d^{8}$-$196b^{4}$ (Didyme); $204b^{10}$-d^{2} (Théodoret); $204d^{5-12}$ (d'après Eusèbe); $209a^{6}$-c^{11} (d'après Eusèbe); $217d^{8-10}$ (Origène); $220a^{4-11}$ (Eusèbe-Théodoret); $221c^{1}$-d^{9} (composite); $264c^{11}$-$265a^{2}$ (Didyme); $268a^{2}$-b^{14} (Didyme-Eusèbe); $268b^{14}$-c^{3} (Théodoret); $276a^{4-12}$ (Théodoret-Eusèbe); $281c^{9}$-d^{10} (Basile); $284a^{1}$-b^{2} (d'après Eusèbe); $300c^{15}$-$301b^{8}$ (Didyme); $341d^{9}$-$344a^{11}$ (Cyrille); $393b^{2}$-c^{13} (Didyme-Cyrille-Eusèbe); $405b^{9}$-$408b^{15}$ (Théodoret).

Fragments qui sont une version paraphrasée de l'Eusèbe de la chaîne VI et représentent de l'Eusèbe *ad sensum*, non *ad litteram* : $168c^{1}$-d^{1}; $196d^{4-14}$; $197c^{7-10}$; $256c^{6}$-$257a^{8}$.

b) Dans les *Analecta sacra*, *t. 3*, *p. 371-464*. Comme Pitra a recouru, entre autres, à la chaîne palestinienne grâce au *Vatican grec* 1789 (qu'il désigne sous le nom de *Vat.* 13), on peut lui faire confiance pour l'authenticité, sinon pour l'exactitude de son édition, chaque fois qu'il cite un texte eusébien d'après ce manuscrit. Quelques passages cependant ne sont pas d'Eusèbe : p. 377 lignes 9-19; 427-429, v. 20-21; 430-431 (*ps.* 32); 432-433 (*ps.* 35); 437, v. 4; 460, v. 5; 461 ligne 36 à 462 ligne 3.

c) Le *psaume* 37 nous est parvenu en tradition directe, mais égaré parmi les homélies de saint Basile (PG 30, 81-104). A la suite du mauriste Garnier, M. Richard en a récemment rappelé l'indiscutable paternité eusébienne. La comparaison de ce texte et des fragments de la chaîne du type VI sur le même psaume permet d'éprouver, dans un cas précis, la fidélité de la chaîne palestinienne.

d) Le texte du *psaume* 49, d'après la même chaîne, a été publié par R. Devreesse, dans *Revue biblique*, t. 33, 1924, p. 78-81.

2) *Les psaumes* L-XCV *v. 3* (PG 23, 441c-1221c) : leur authenticité est certaine.

3) *Les psaumes* XCV *v. 3*-CL. L'enchevêtrement de l'authentique et de l'inauthentique et l'état lacunaire du texte rendent impossible l'utilisation de ces psaumes. Le seul texte imprimé valable sur cette tranche de psautier est la présentation d'ensemble des psaumes des degrés qu'Eusèbe a placée en tête de son commentaire du psaume 119; il a été édité par G. Mercati, dans *Opere minori*, cité *infra.*

1. *Bibliographie générale.* — J. B. Lightfoot, *Eusebius of Caesarea*, dans Smith-Wace, *A Dictionary of Christian Bibliography*, t. 2, Londres, 1880, p. 308-348. — E. Schwartz, *Eusebios von Cäsarea*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 6, 1, Stuttgart, 1907, col. 1370-1439. — A. P. Frutaz et A. Penna, *Eusebio di Cesarea*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 5, Cité du Vatican, 1951, col. 841-854. — J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht, 1960, p. 309-345.

2. *Travaux.* — J. Stevenson, *Studies in Eusebius*, Cambridge, 1929. — F. J. Foakes-Jackson, *Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea in Palestina and first Christian Historian. A Study of the Man and His Writings*, Cambridge, 1933. — D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, Londres, 1960. — G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, t. 4, coll. Sources chrétiennes 73, Paris, 1960, p. 9-135 (introduction générale).

M. Weis, *Die Stellung des Eusebius von Caesarea im arianischen Streit*, Trèves, 1920. — G. Bardy, *La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Écriture sainte*, dans *Revue biblique*, t. 41, 1932, p. 228-236; *La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique*, RHE, t. 50, 1955, p. 5-20. — H.-G. Opitz, *Euseb von Caesarea als Theologe*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 34, 1935, p. 1-19. — H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939. — D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain-Paris, 1945, p. 342-381. — — W. Völker, *Von welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei Abfassung seiner « Kirchengeschichte » leiten?*, dans *Vigiliae christianae*, t. 4, 1950, p. 157-180.

G. Mercati, *L'ultima parte perduta del commentario d'Eusebio ai Salmi*, dans *Rendiconti del Real Istituto lombardo di scienze et lettere*, sér. 2, t. 31, Milan, 1898, p. 1036-1045; *Opere minori*, t. 2, coll. Studi e Testi 77, Cité du Vatican, 1937, p. 58-66; *Note di letteratura biblica*, dans *Vivre et penser*, t. 1, 1941, p. 5-15; *Osservazioni a proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti*, coll. Studi e Testi 142, Cité du Vatican, 1948. — R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, DBS, t. 1, 1928, col. 1122-1124; *L'édition du commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions*, dans *Revue biblique*, t. 42, 1933, p. 540-555. — A. Möhle, *Der Jesaias-kommentar des Eusebios von Kaisareia fast vollständig wieder gefunden*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 33, 1934, p. 87-89. — H. E. W. Turner, *A Psalm Prologue contained in Ms. Bodl. Baroccianus 15*, dans *The Journal of theological studies*, t. 41, 1940, p. 280-287. — M. Richard, *Les premières chaînes sur le psautier*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*, n. 5, 1956 (paru en 1957), p. 87-98.

Marie-Josèphe RONDEAU et Jean KIRCHMEYER.

3. EUSÈBE D'ÉMÈSE, évêque, † vers 360. — Nous connaissons l'activité d'Eusèbe, évêque d'Émèse, principalement par la notice que lui a consacrée saint Jérôme dans son *De viris*, et les chapitres des historiens Socrate et Sozomène qui résument, chacun pour leur part, l'éloge composé par Georges de Laodicée. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.* — *Doctrine.*

1. **Vie.** — Eusèbe, évêque d'Émèse, naquit à Édesse en Mésopotamie, probablement dans les dernières années du 3e siècle. Issu d'une famille notable et certai-

nement chrétienne, Eusèbe reçut une éducation conforme à son rang. Il fut instruit dans les diverses disciplines profanes et, dès son adolescence, initié aux sciences sacrées. Il étudia ensuite l'exégèse de l'Écriture auprès de Patrophile, évêque de Scythopolis et d'Eusèbe, évêque de Césarée.

Il vint à Antioche, au moment de la déposition de l'évêque Eustathe vers 330 et vécut dans l'entourage d'Euphronios. Redoutant l'honneur du sacerdoce que celui-ci voulait lui conférer, il se rendit à Alexandrie où il fréquenta les « philosophes ». De retour à Antioche, il vécut dans l'intimité de Flakittos, successeur d'Euphronios. Lors des événements qui aboutirent au concile des Encaenies, au printemps 341, Eusèbe fut pressenti pour occuper le siège d'Alexandrie, à la place d'Athanase déposé. Il déclina cet honneur, arguant de l'affection du peuple d'Alexandrie pour son évêque. Il fut alors nommé évêque d'Émèse, petite ville de Phénicie seconde.

Tracassé dès son installation par ses fidèles qui lui reprochaient de pratiquer « l'astrologie », il se réfugia auprès de Georges, évêque de Laodicée, avec lequel il était lié d'amitié, et de là se retira à Antioche. Ramené à Émèse par les soins de Flakittos et de Narcisse, évêque de Néronias, il fut cette fois accusé de « sabellianisme ». Il semble qu'il ait alors quitté son évêché, sans que l'on puisse parler de démission ou de déposition; mais le cas n'est pas rare à cette époque de ces évêques d'Asie et de Syrie qui séjournaient habituellement dans la métropole ou dans l'entourage de la cour. Eusèbe accompagna ainsi l'empereur Constance dans l'une de ses expéditions contre les perses, probablement entre 342 et 350, si l'on se réfère à la Chronique de Jérôme; il aurait été à cette occasion auteur de faits miraculeux.

A partir de ce moment, on perd définitivement sa trace. Quand mourut-il? Sous Constance, affirme Jérôme, qui précise qu'il fut enseveli à Antioche. En tout cas, avant 360, car Georges de Laodicée, composa sur son ami un panégyrique, qui est la source directe des notices de Socrate et de Sozomène, et un certain Paul a signé le formulaire de Basile d'Ancyre au concile de Séleucie, en tant qu'évêque d'Émèse (Épiphane, *Panarion* 73, 26; PG 42, 454a; GCS 3, p. 300).

Au demeurant, mis à part les incertitudes de chronologie habituelles chez les historiens de cette époque, Socrate et Sozomène ont transmis un portrait fort attachant de cet évêque cultivé et honnête, dont la vie, malgré ses avatars, fut sans incidence notable sur le déroulement de l'histoire ecclésiastique, et qui serait sans doute demeuré, comme beaucoup de ses collègues, un inconnu sans le panégyrique de son ami, Georges de Laodicée.

2. **Œuvre.** — Si la carrière ecclésiastique d'Eusèbe fut assez quelconque, son souvenir s'est cependant perpétué, à cause de sa réputation d'éloquence. Souvenir d'ailleurs, plus que survivance, car son œuvre littéraire elle-même fut sujette à bien des vicissitudes.

Cet évêque timoré, qui redoutait les difficultés et évitait le combat, fut, aux dires de ses contemporains un intellectuel disert, au commerce agréable et certainement enrichissant. Sozomène (*Histoire ecclésiastique* III, 14; PG 67, 1081c; éd. R. Hussey, t. 2, Oxford, 1860, p. 281) le range parmi les écrivains célèbres de sa génération, en compagnie de Titus de Bostra, de Sérapion de Thmuis, de Basile d'Ancyre, d'Eudoxe de Germanicie, d'Acace de Césarée et de Cyrille de Jérusalem. Jérôme (*De viris* 119 et 129, PL 23, 709 et 713; éd. G. Herding, Leipzig, 1924, p. 62 et 64) situe Jean Chrysostome et Diodore dans son sillage, sans que l'on puisse affirmer pour autant avec certitude que ce dernier fut son disciple; Épiphane (*Panarion*, haer. 66, 21; PG 42, 65b et GCS 3, 48-49) rappelle son action contre le manichéisme; Théodoret (*Haereticarum fabularum compendium* I, 25-26, PG 83, 376-377, 381) le considère comme un écrivain fécond et élégant, tout en le suspectant d'hérésie.

D'après leur témoignage, Eusèbe aurait composé d'innombrables écrits, dont un traité contre les juifs, les païens et les novatiens; un commentaire sur l'épître aux Galates; des homélies sur les Évangiles; des questions sur l'ancien Testament; des écrits contre le manichéisme et le marcionisme. Que reste-t-il de cet ensemble? Si l'on s'en tient à la tradition directe : quelques vestiges plus ou moins authentiques collationnés dans les chaînes exégétiques, deux fragments assez importants rapportés par Théodoret dans son *Éranistès* (PG 83, 312-317; É.-M. Buytaert, *L'héritage...*, 11*-15*), et peut-être un discours sur la pénitence (*ibidem*, p. 16*-29*). A cela, il faudrait ajouter un certain nombre de fragments syriaques et arméniens, rassemblés par Buytaert en appendice de son ouvrage, qui témoignent du renom d'Eusèbe dans ces milieux. Toutefois, cet ensemble relativement volumineux, mais assez hétéroclite, est insuffisant pour cerner avec précision la pensée de l'évêque d'Émèse.

Par un hasard singulier, une partie appréciable de son œuvre a survécu dans la tradition occidentale, sous une forme assez curieuse. En effet, une importante collection d'homélies fut véhiculée sous son nom au cours du moyen âge; il s'agit en fait d'une collection d'homélies composées en haute Provence (cf art. Eusèbe le Gaulois) et dont la paternité lui fut indûment attribuée. Il faut également écarter les attributions erronées d'éditeurs postérieurs, dont É.-M. Buytaert a fait justice (*L'héritage...*, p. 97-99).

Par contre, deux recueils d'homélies, dont certaines sont probablement authentiques, ont survécu dans la tradition occidentale, colportées sous des noms divers, habituellement celui du grand Eusèbe, évêque de Césarée. Mis sur la voie par J. C. Thilo, A. Wilmart travailla à restituer à Eusèbe d'Émèse les écrits qui lui appartenaient. La mort ne lui permit pas de mener à bien cette tâche; le travail fut heureusement repris par É.-M. Buytaert qui accomplit avec sagacité le difficile travail de critique textuelle et publia l'ensemble des textes que l'on peut raisonnablement attribuer à l'évêque d'Émèse. Il semble que l'on puisse faire confiance à l'éditeur et admettre l'authenticité de ces textes, moyennant les réserves avancées par le critique avec une grande probité pour l'une ou l'autre de ces pièces. Cet ensemble comprend : 16 opuscules de la collection de Troyes (le 17e, *De Moyse* étant attribué à Eusèbe sous réserve); 12 opuscules de la collection Sirmond; une cinquantaine de fragments syriaques conservés par Philoxène de Mabboug; quelques fragments arméniens et quelques lemmes exégétiques grecs; le tout rassemblé par É.-M. Buytaert.

3. **Doctrine.** — Ces textes n'ayant pas encore fait l'objet d'une étude doctrinale approfondie, on ne peut actuellement élaborer une synthèse de la pensée d'Eusèbe, mais seulement dégager des impressions et souligner quelques centres d'intérêt.

Telle qu'elle se présente à nos yeux, cette œuvre est au premier abord décevante. La cause pourrait en être l'état du texte, car la traduction latine, si fidèle et si littérale qu'elle puisse être, n'en a pas moins défloré l'original. Or, notre auteur se

situe précisément à l'époque et dans le milieu où les discussions trinitaires s'exprimaient avec un raffinement de subtilité dans les formules et un vocabulaire dont les nuances sont estompées par la traduction. Il s'ensuit une déception pour le lecteur, qui craint à chaque instant une erreur d'interprétation. Cependant, cette déception provient peut-être moins de l'état de la traduction que de l'auteur lui-même dont la pensée tout en nuance refuse de se laisser enfermer dans un système théologique précis.

La lecture de ces discours est aisée. Le style en est agréable, simple et concis. La pensée est généralement claire, facilement accessible. Le prédicateur, soucieux de se faire comprendre, n'hésite pas à se répéter, à appuyer sa pensée d'exemples concrets. L'ensemble reflète un bon sens alerte qui entraîne la sympathie. Malheureusement cette pensée, si bien présentée, est terne. Elle est l'expression d'un évêque honnête, austère dans sa vie, un tantinet ascète, attentif à remplir son devoir avec urbanité, mais dépourvu de génie et de passion apostolique. Ses discours possèdent au maximum les qualités et les défauts d'un équilibre voisin de la médiocrité.

L'auteur se refuse au combat et évite les positions doctrinales tranchées. Ainsi, sa pensée trinitaire, conforme, dans ses grandes lignes, à celle qui sera définie au concile des Encaenies, se réfugie dans la citadelle scripturaire. Les qualificatifs du Fils, image, figure, soleil de justice, monogène, lumière, vie, sont extraits de l'Écriture. Il demeure dans une position médiane entre l'*homoousios* qu'il évite d'employer et les négations violentes d'Arius. Comme le remarque A. Wilmart, « il appartenait à ce groupe de théologiens conservateurs qui mirent un quart de siècle à trouver le chemin de la vérité » (*Un discours d'Eusèbe d'Émèse : le Fils image du Père*, *loco cit. infra*, p. 73). En fait, Eusèbe est moins le porte-parole des adeptes du « tiers parti » que le représentant de ces évêques moyens qui tenaient par-dessus tout à demeurer en dehors du conflit doctrinal. On comprend, à la lecture de ses opuscules, qu'Épiphane, qui s'y connaissait, n'ait pas cru devoir le ranger parmi les chefs de la faction « semi-arienne »! Il lutte contre les adversaires traditionnels de la communauté chrétienne : païens, manichéens, juifs et marcionites, mais il demeure sur une réserve prudente, lorsqu'il aborde les sujets controversés. Comme il le dit lui-même, à de nombreuses reprises, il s'efforce d'exposer son opinion sur l'Unigenitus « sine contentione » (Opuscule 2, *De Filio* 11, éd. Buytaert, t. 1, p. 52), à quoi fait écho la conclusion du sermon *De imagine* : « Haec enim scimus, et lis nulla est » (Opuscule 5, p. 150). Ainsi, sa doctrine trinitaire, édulcorée et tant soit peu imprécise, reflète l'attitude d'un évêque qui veut se tenir en marge des débats, et dont la signature ne figure au bas d'aucun formulaire, si anodin fût-il.

Sa doctrine christologique est encore plus incertaine que son enseignement trinitaire; elle se situe également dans la ligne tracée par Eusèbe de Césarée, mais le souci d'éviter tout conflit le conduit à adopter une position médiane qui peut s'apparenter aussi bien aux conceptions d'Athanase qu'à celles de son illustre ami. Comme le souligne H. Grillmeier, Eusèbe rejette la doctrine d'Arius, tout en s'inscrivant en gros dans le schéma Logos-Sarx; toutefois, « la dynamis divine se porte à une distance inaccessible à toute passion. C'est un rapprochement justifié et notable qu'Eusèbe partage avec saint Athanase. Mais l'évêque d'Émèse va plus loin que l'alexandrin. Son image du Christ est plus lâche et annonce déjà la direction typiquement antiochienne » (*Das Konzil von Chalkedon*, t. 1, Wurtzbourg, 1951, p. 134). A ce sujet, Eusèbe avouait plus modestement : « Non sum contentiosus, sed et abstineo me a contentione » (Opuscule 1, *De arbitrio* 31, éd. Buytaert, t. 1, p. 34). Peut-on vraiment en vouloir à cet évêque qui reconnaît ainsi à chaque instant la nature pacifique de son tempérament?

On ne sera donc pas étonné de le voir adopter en exégèse une position identique : « Non omnem ergo allegoriam eicimus neque omnem suscipimus, sed eam de qua dicta testantur », écrit-il joliment (opuscule 11, *De arbore fici* 5, p. 258). Peut-on en ce cas parler de doctrine? Ni littérale, ni allégorique, son exégèse demeure proche de la lettre et s'efforce de l'expliquer avec bon sens et simplicité.

On ne peut davantage cerner sa doctrine spirituelle, fondée sur un bon sens pragmatique et l'imitation de Jésus. Sans doute, Eusèbe manifeste une attitude rigoriste, légèrement encratite, dit Emmanuel Amand, dans ses homélies sur la virginité (opuscules 6 et 7). Là encore, il faut nuancer son jugement à l'égard de cet auteur si pondéré. Les charges contre le mariage qui se trouvent dans ces homélies appartiennent au fond commun de la littérature de cette époque; on ne peut en déduire un mépris de la chair, inconcevable chez un adversaire notoire des manichéens. Plus exactement, on retrouve dans ces homélies, un reflet du climat d'Antioche à ce moment : exaltation de la virginité, lutte contre la cohabitation des vierges, mise en valeur de l'ascèse, et la conclusion s'impose : « Eusèbe est un bon spécimen du chrétien moyen de l'époque » (E. Amand de Mendieta, *loco cit. infra*, p. 779).

Il serait urgent d'entreprendre une étude approfondie et exhaustive de la pensée d'Eusèbe; elle permettra de mieux connaître les éléments qui, par delà les querelles doctrinales, maintenaient vivace la foi des chrétiens. On pourra ainsi mesurer la valeur de l'influence modératrice de cet honnête évêque qui mérita l'estime de tous, ne fut jamais un chef de file, exerça une influence pacificatrice et laissa un profond souvenir dans son entourage, sans que personne lui ait jamais reconnu l'étoffe de la sainteté.

1. *Sources biographiques.* — Ajouter à celles déjà citées : Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 3, 6, PG 67, 1046-1047. — Socrate, *Histoire ecclésiastique* 2, 9, PG 67, 197-200; éd. R. Hussey, t. 2, Oxford, 1860, p. 191-193. — Saint Jérôme, *De viris illustribus* 91, PL 23, 696. — Autres renseignements et étude biographique dans É.-M. Buytaert, *L'héritage littéraire..*, p. 43-95.

2. *Écrits.* — L'édition de Migne (PG 24, 1047-1208; PG 86, 509-562) est trop inexacte, incomplète et comporte des textes apocryphes. — A. Wilmart a édité deux discours, *De martyribus* et *De Imagine (Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse). Un discours en l'honneur des saintes d'Antioche, Bernice, Prosdoce et Domnine*, dans *Analecta bollandiana*, t. 38, 1920, p. 263-284; *Un discours théologique d'Eusèbe d'Émèse : le Fils, Image du Père*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 22, 1920-1921, p. 72-94.

Édition critique par É.-M. Buytaert, *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits*, t. 1, La collection de Troyes (discours 1 à 17), t. 2, La collection de Sirmond (discours 18 à 29), Louvain, 1953 et 1957. — Compléments dans É.-M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse*, coll. Bibl. du Muséon 24, Louvain, 1949 : Fragment extrait de l'*Éranistès* de Théodoret (p. 6-15); sermon *De poenitentia* (p. 16-29); fragments de sermons en syriaque et en arménien, texte et trad. latine (p. 31-92); fragments exégétiques extraits des chaînes (p. 95-122 sur la *Genèse*, 123-133 sur l'*Exode*, 134-135 sur le *Lévitique*, 136-139 sur les *Nombres*, 140-142 sur le *Deutéronome*, 143 sur *Josué* et *Juges*, 144-152 sur *Romains* et

Galates); citations diverses et fragments douteux (p. 153-159); deux textes apocryphes (p. 161-171).

Tenir compte des corrections proposées par R. Devreesse et de sa nouvelle édition des fragments d'Eusèbe, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes)*, coll. Studi e Testi 201, Cité du Vatican, 1959, p. 55-103.

3. *Études.* — L'étude principale est celle de Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe...* — M. E. Esposito, *Notes on latin learning and literature in mediaeval Ireland*, dans *Hermathena* (Dublin), t. 22, 1932, p. 253-172, qui veut attribuer à Eusèbe le *De tribus tabernaculis* (PL 40, 991-998); opinion réfutée par W. Delius, *Die Verfasserschaft der Schrift De tribus tabernaculis*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 108, 1937, p. 28-39. — A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. 1, Wurtzbourg, 1951, p. 130-135. — É.-M. Buytaert, *On the trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa*, dans *Franciscan Studies*, t. 14, 1954, p. 34-48. — E. Amand de Mendieta, *La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du quatrième siècle*, RHE, t. 50, 1955, p. 777-820. — O. Perler, *Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa*, dans *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, t. 77, 1958, p. 73-82.

Études sur les textes arméniens : V. Hovhannessian, *The Commentary of Eusebius of Emesa*, dans *Bazmavep* (Venise), t. 93, 1935, p. 345-352. — Akinian Nerses, *Die Reden des Bischofs Eusebius von Emesa*, dans *Handes Amsorya* (Vienne), t. 70, 1956, p. 289-300, 385-416; t. 71, 1957, p. 97-130, 257-366; t. 72, 1958, p. 1-22, 161-182, 449-474. — J. Muyldermans, *Les homélies d'Eusèbe d'Émèse en version arménienne*, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 51-56.

Jean-Marie Leroux.

4. EUSÈBE DE L'ENFANT-JÉSUS, carme déchaussé, 1888-1936. — Ovidio Fernández Arenillas naquit à Castilfalé (Léon), le 21 février 1888, et entra au carmel de Ségovie en 1903. Plusieurs fois supérieur, c'est dans cette charge qu'il meurt, assassiné durant la guerre civile, à Tolède, en 1936. On lui doit : *La Madre de Jesús inmaculada o no? Respuesta a un Sr. protestante*, La Havane, 1922. — *Compendio biográfico del P. Valencia, religioso franciscano*, La Havane, 1926. — *Historia del Niño Jesús de Praga en Camagüey*, Madrid, 1925. — *Santa Teresa de Jesús y el espiritismo*, t. 1. *Mediumnidad teresiana*, Burgos, 1929; t. 2. *Puntos cardinales del espiritismo*, Madrid, 1930.

Voir Dámaso de la Presentación, *Catálogo bibliográfico de autores carmelitas descalzos españoles* (1943, inédit), p. 78. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 15, Burgos, 1952, p. 245.

Adolfo de la Madre de Dios.

5. EUSÈBE LE GAULOIS. — Le personnage, ou plutôt le nom, imaginé jadis par le cardinal Baronius pour expliquer l'attribution de sermons gaulois à un Eusèbe inconnu, sert aujourd'hui à désigner, non pas un auteur, mais la collection homilétique qui les renferme. — 1. *Problème critique.* — 2. *Contenu spirituel.*

1. **Problème critique.** — Le manuscrit de Paris (bibl. nat. lat. 2169, 12e siècle) contient, incomplète et désorganisée, une série de sermons, précédés d'une table qui donne le contenu du recueil en son entier, attribué ici à Eusèbe d'Émèse † 359. Moins mutilé alors, ce manuscrit put fournir à Jean de Gaigny le texte des 56 premières homélies de la collection qu'il a éditées à Paris en 1547. Les 10 « homélies aux moines » étaient de fait déjà connues (Cologne, 1531). Par ailleurs, un manuscrit d'Anvers, aujourd'hui à Bruxelles (bibl. royale 1651-1652, 9e siècle), donnait à Jean Lievens 18 autres homélies. Seule une 75e restait illisible. C'est cet ensemble qu'André Schott édita à Cologne, en 1618, et qui figure au tome 6 de la *Maxima bibliotheca Patrum* sous le nom d'Eusèbe le Gaulois. En réalité, la collection était à l'origine plus vaste (Césaire d'Arles † 543 qui l'utilise, attestant ainsi son ancienneté, en témoigne), et il faut réparer quelques inversions, interpolations et omissions que l'édition de Lyon a héritées du manuscrit de Paris (ce qui rétablit le nombre de 76 homélies, et non 75, donné par la table, du moins pour les titres, car il faut constater avec Élie Griffe que la 7e ne consiste plus qu'en *membra disjecta*). Le travail a été fait par Germain Morin et repris par Jean Leroy, auteur d'une importante thèse inédite dont cette notice a pu bénéficier.

L'attribution à Eusèbe d'Émèse n'avait donc pu être maintenue. Baronius, jugeant avec raison que ces homélies avaient été composées au 5e siècle, exprima à André Schott l'opinion qu'une partie des dites homélies étaient dues à un Eusèbe, gaulois ignoré de nous. Le compilateur de la collection aurait conservé ce nom pour intituler son travail, nom plus tard explicité par un copiste en Eusèbe d'Émèse.

Deux tendances, depuis lors, ont partagé les esprits. Ceux qui sont sensibles aux traces de compilation et de remaniements que présente le recueil maintiennent la pluralité d'auteurs, laissant en particulier certaines pièces à Eucher de Lyon et à Hilaire d'Arles, ainsi Robert Bellarmin, le bollandiste Jean Stilting, les mauristes, Otto Bardenhewer et Gustave Bardy. Ceux qui ont reconnu l'unité de fond et de forme de ces homélies jugent qu'elles reviennent toutes à Fauste de Riez (5e siècle), auteur certain de l'homélie 34, soit qu'il ait composé lui-même tous les sermons (c'est l'opinion extrême de Casimir Oudin et d'Auguste Engelbrecht, reprise par Jean Leroy), soit plutôt qu'un de ses disciples ait arrangé l'ensemble avec des matériaux hérités de lui (certains comportant peut-être l'attribution à quelque Eusèbe oriental utilisé par Fauste), opinion défendue par Wilhelm Bergmann et par Germain Morin, et qui paraît s'imposer.

2. **Contenu spirituel.** — Si cette collection réunit, parfois maladroitement, dans le cadre factice d'un homiliaire pour toutes les fêtes et circonstances de l'année, des sermons très divers (prononcés tantôt par l'abbé pour ses moines, — homélies *ad monachos* 35-44 —, tantôt par le pasteur pour ses fidèles, — homélies 9-10 et, en suivant la numérotation continue de Germain Morin, homélie 62 —, ou composés de fragments adressés à des auditoires différents, — homélie 7), elle reflète toutefois fidèlement la prédication d'un moine et abbé de Lérins devenu évêque dans une bourgade gauloise. C'est là son intérêt.

Le schéma en est toujours simple. L'orateur part du mystère à célébrer, du saint à honorer, du fait ou du texte à commenter, pour instruire, plus encore pour « édifier » spirituellement ses auditeurs. Parfois le seul exposé des données de la foi (2, 12), des citations scripturaires denses et bien choisies, un regard contemplatif porté sur le Christ (1), sont chargés de signification spirituelle sans que l'application à la vie de chacun soit faite explicitement. Et ce ne sont pas les homélies les moins riches ni les moins belles. Parfois aussi le texte biblique est commenté allégoriquement (4, 5). Le plus

souvent cependant le prédicateur analyse les réalités spirituelles que lui évoque son sujet et exhorte les siens à progresser dans leur possession (10, 58).

La doctrine d' « Eusèbe » est alors toute lérinienne et rappelle de très près celle de son maître Cassien (DS, t. 2, col. 225-266). Ce qui caractérise ces exposés, c'est un constant effort pour « vulgariser », pour mettre à la portée de tous les trésors du cénobitisme. Soit qu'il les rappelle à des moines, soit qu'il les adapte pour des laïcs, il simplifie, il tronque aussi, dans la mesure du moins où l'on peut juger un auteur sur quelques sermons, et il semble bien qu'il a accentué l'eudémonisme et le volontarisme du maître. Il est bien question de voir Dieu (20), et dès ici-bas (3, 8, 34), de chercher Dieu d'une soif qui grandit avec la possession de son objet (6, 34, 37, 57, 69), de parvenir à la dignité des anges (13, 35); mais il est plus souvent question d'atteindre à une récompense éternelle (4, 20, 34, 39, 54), et même actuelle (36, 39, 56, 61), d'échapper au jugement (39, 47, 63) et au châtiment final (8, 35) qui est évoqué avec lyrisme (6, 38). « Eusèbe » parle bien de la grâce, mais non sans souligner presque toujours la nécessaire coopération de l'homme (8, 22, 30). Le Christ nous a rachetés (5, 22, 23), l'Église nous fait bénéficier de cette rédemption par le baptême (57), œuvre de l'Esprit Saint (33), mais une fois posé ce fondement, cette « racine » (47), le rôle du Christ tout au long de la vie du chrétien est moins bien souligné. Le Christ est surtout pour nous un exemple (1, 14, 23, 54). Le chrétien qui l'aura imité généreusement parviendra jusqu'à lui (1, 8), mais on ne voit guère en quoi cela aussi est l'œuvre du Christ, sinon dans les homélies plus bibliques ou plus liturgiques (4, 5, 8, 14) d'inspiration moins personnelle. La vie du chrétien est avant tout un combat contre le péché (7, 38, 47), une pénitence (39, 52), un travail d'agriculteur (42, 47, 55), un concours (43, 63), un effort surtout négatif (1, 2, 29) pour arracher les vices (22, 23), dont les fréquentes descriptions s'accompagnent de notations psychologiques intéressantes : l'examen de conscience (4, 14, 39, 43), le relâchement (37), le péché qui obscurcit le jugement (37, 42, 43, 47), l'utilité des défauts pour progresser (10, 26, 27, 47, 63), l'emprise de l'âme sur le corps (26, 27). Le moteur de cette lutte est l'espérance (10, 20, 23, 27), car la « vertu » occupera nécessairement la place ainsi laissée vide (1, 6, 8, 29). Bel éloge de la charité (3), de l'humilité (4, 54), de l'obéissance (37). Le moine n'est qu'un chrétien plus parfait, plus humble (34, 72), marqué par une exigente vocation (7, 34, 38, 43), et qui doit renoncer au monde, extérieurement (6, 14, 34, 52, 55) et plus encore intérieurement (7, 14, 34, 37, 38, 43, 50, 63). L'auteur insiste sur la dignité de l'homme (9, 10, 13, 22, 23, 33, 47, 61), sa liberté (7, 31, 51), et la valeur de son effort (7, 13, 22, 26, 37, 61).

On conçoit aisément que ces textes, surtout le groupe des homélies *ad monachos* qui ont de bonne heure circulé à part, aient intéressé les chrétiens de tous les temps. De fait, ils ont été très copiés (les manuscrits, d'ailleurs toujours incomplets, sont très nombreux) et ont fait l'objet de plusieurs éditions partielles, d'importantes études et même d'une insertion tardive dans l'homiliaire de Paul Diacre.

L'édition des *Homiliae Eusebii Gallicani* par André Schott dans *Magna bibliotheca Patrum*, t. 5, Cologne, 1618, est reproduite dans *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 6, Lyon, 1677, p. 618-686. Utiliser l'édition de Lyon avec l'aide et les corrections de G. Morin, *La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 34, 1935, p. 92-115. La collection manque dans PL, mais 25 homélies y figurent sous divers noms, voir E. Dekkers, *Clavis Patrum latinorum*, Steenbrugge, 2e éd., 1961, n. 966; les *homiliae ad monachos*, par exemple, y sont attribuées à Eucher de Lyon, PL 50, 833-859; PL *Suppl.* 3 comblera cette lacune. L'édition préparée par J. Leroy, *L'œuvre oratoire de S. Fauste de Riez. La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse*, t. 1 étude, t. 2 texte critique, thèse dact., Strasbourg, 1954, doit figurer après révision dans le *Corpus Christianorum*, t. 100-102.

A. Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus*, Vienne, 1889. — W. Bergmann, *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts*, t. 1, Leipzig, 1898, p. 163. — A. Souter, *Observations on the Pseudo-Eusebian collection of gallican sermons*, dans *The Journal of theological studies*, t. 41, 1940, p. 47-57. — É.-M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique*, Louvain, 1949, p. 29-30, 159-161. — B. Leeming, *The False Decretals. Faustus of Riez and the pseudo-Eusebius*, dans *Studia patristica*, TU 64, 1957, p. 122-125. — É. Griffe, *Les sermons de Fauste de Riez. La « Collectio gallicana » du pseudo-Eusèbe*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 61, 1960, p. 27-38.

Marie Louise Guillaumin.

6. EUSÈBE DE VERCEIL (saint), évêque, † 370. Voir DS, t. 1, col. 1469; t. 2, col. 463, 971, 1158; art. Italie.

1. EUSTACHE D'ARRAS, évêque franciscain, † 1291. — Théologien et prédicateur de l'ordre des frères mineurs, né vers 1225, probablement à Arras, Eustache est disciple de saint Bonaventure et de Guibert de Tournai, auquel il succède vers 1263-1266 comme régent de la célèbre école franciscaine de Paris. Le 27 octobre 1266, il signe un accord passé entre les franciscains et le chapitre de Cambrai. Au cours des années 1269-1273 il prêche à Paris, notamment en présence du roi et de l'université. En mai 1270, saint Louis l'envoie auprès des cardinaux réunis en conclave à Viterbe, afin de traiter du conflit éclaté entre Michel Paléologue et l'Église romaine. Consacré évêque de Coutances le 4 novembre 1282, il meurt le 7 août 1291. L'œuvre théologique d'Eustache (fragments du *Commentaire des Sentences*, 3 *quodlibeta* et près de 80 questions disputées) est restée inédite, à l'exception d'un *quodlibet* et de quelques questions. L'œuvre oratoire qui intéresse plus particulièrement la spiritualité n'a fait l'objet d'aucune étude; elle comporte plus de 40 sermons; les manuscrits en sont conservés à Paris (bibl. nationale, lat. 14952 et 15956, et 5 mélanges, n. 14923, 15034, 16481-16482, 16499), à Rouen (bibl. municipale A. 560), à Charleville (bibl. municipale 92), à Sélestat (bibl. municipale 1162), à Milan (Ambrosienne A. 11) et à Gratz (Université 1578).

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 4, Quaracchi, 1931, p. 338-341. — *Acta Sanctorum*, août, t. 5, Anvers, 1741, p. 507. — A. Callebaut, *Lettres franciscaines concernant la Belgique et la France*, dans *Archivum franciscanum historicum* (= AFH), t. 7, 1914, p. 251-254. — Éditions de questions disputées dans A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik*, Bamberg, 1923, p. 297-343; dans coll. Bibliotheca franciscana scholastica, t. 8, Quaracchi, 1934, p. 305-327, et dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam.., S. Bonaventurae*, Quaracchi, 1883, p. 183-195. — Dans l'étude de base, P. Glorieux, *Maîtres franciscains de Paris. Fr. Eustache*, dans *France franciscaine*, t. 13, 1930, p. 125-171, publie aussi un *quodlibet*, cf *Scholastik*, t. 6, 1931, p. 451-452, et *Collectanea franciscana*, t. 1, 1931, p. 79-80. — De P. Glorieux voir encore le *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, t. 2, Paris, 1933,

p. 77-82 (supplément, AFH, t. 27, 1934, p. 547), et *La littérature quodlibétique*, t. 2, coll. Bibliothèque thomiste 21, Paris, 1935, p. 77-81. — F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias P. Lombardi*, t. 1, Wurtzbourg, 1947, p. 95-96 (supplément, AFH, t. 47, 1954, p. 114).

Clément Schmitt.

2. EUSTACHE DE LA CONCEPTION, carme déchaux de la province d'Avignon, 17e siècle. — La vie d'Eustache de la Conception est mal connue. Nous savons seulement qu'il enseignait la théologie aux religieux étudiants de sa province à la fin du 17e siècle. Les livres qu'il a laissés témoignent de la solidité de son enseignement.

En dehors d'un gros ouvrage qui traite d'apologétique, de morale et de droit canon, *Jus primi principii theologiae positivae, canonicae, ecclesiasticae et moralis, in quod quidquid praecipuum et difficile in his scientiis occurrere potest, facili ac claro ordine et methodo explicatur..*, Avignon, 1697, 854 p., on doit à Eustache des *Méditations sur toutes les festes des saints et saintes de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel avec une Retraite de dix jours, pour les personnes religieuses et séculières, qui veulent s'entretenir dans la pratique des vertus chrétiennes*, Paris, 1699, 464 p. Comme l'époque et le genre l'y autorisaient, l'auteur tire des leçons spirituelles de la vie des saints sans se préoccuper de l'aspect historique de ses biographies.

Il ne s'adresse pratiquement qu'aux personnes engagées dans l'état religieux et leur rappelle la doctrine de *La Montée du Mont Carmel* avec une insistance parfois trop marquée sur « la nuit active du sens »; ainsi, à propos de saint Simon Stock : « Abbatons *(sic)* notre corps par les pénitences, soumettons notre chair à l'esprit, ne donnons aucunes satisfactions à nos sens, fuyons la mollesse, puisque par là nous obtiendrons le martyre qui sera suivi de l'abondance des biens du ciel » (p. 141).

La *Retraite* qui fait suite aux *Méditations* (p. 355-464) est divisée en trois périodes au profit des commençants, des progressants et des parfaits. Les trois derniers jours devaient être destinés à la vie unitive; l'auteur s'avoue dépassé et il invite ses retraitants à « continuer les exercices de la vie illuminative et à méditer attentivement sur la passion du Fils de Dieu ». Une autre raison l'incite à maintenir les « âmes exercitantes » dans les voies les plus sûres : le danger de quiétisme qu'il a déjà dénoncé dans les *Méditations* à l'occasion des fêtes de sainte Thérèse et du « bienheureux Père » Jean de la Croix.

Je ne seray jamais de cet avis qu'une âme qui est sujette à ses passions, sujette à mille mauvaises habitudes, qui lui font faire tous les jours une infinité de péchez véniels, puisse avoir le motif de l'amour de Dieu en tout ce qu'elle fait; je fais passer cela pour un grand abus et une erreur grossière du côté du père spirituel, qui cause un préjudice notable aux âmes qu'il conduit par ce chemin. Je me mocque de tels conducteurs qui ne connaissent pas ce qui est clair comme le jour; ils enseignent l'amour de Dieu sans enseigner la mortification des passions, la pratique des vertus, le dénuement des créatures, et une infinité d'autres exercices par lesquels il faut faire passer les âmes avant que de les mettre dans la voye de l'amour (p. 379-380).

L'ouvrage se termine par un choix de méditations pour chacun des dix jours, qui ne suit que de loin le schéma proposé. A noter qu'Eustache engage les âmes qui veulent progresser à communier :

Il faut entendre tous les jours la Messe et s'appliquer aux mystères qu'elle renferme... Il faut communier tous les jours, du moins spirituellement; il faut offrir le sacrifice de tous les prêtres qui célèbrent la messe par tout le monde, pour l'augmentation de l'Église romaine... Il faut se préparer pour communier toutes les fêtes et dimanches et après la communion se tenir dans le recueillement, considérant le Dieu qu'on a receu (p. 435-436).

En janvier 1699 l'auteur avait publié à Paris des *Réflexions sur les évangiles des dimanches et festes principales de l'année, sur les jours du caresme et des quatre-temps, sur les quatre fins de l'homme*, etc, 428 p., suivies d'*Instructions en forme de catéchisme sur tous les mystères de la religion chrétienne, par demandes et réponses*, 120 p., publiables séparément. A la fin des *Réflexions*, de genre moralisant, Eustache a ajouté six « Méditations et réflexions sur toutes les fêtes de Notre-Dame », une sur saint Joseph et une autre sur saint Louis.

Eustache de la Conception a également écrit des *Perfectissimae notitiae purgatorii, cum meditationibus Apocalypsis, cum sensu morali et mystico psalmorum cum connexione naturali omnium versuum*, Brescia (2e éd., 1704, 405 p.). Le livre comprend trois parties. Le traité sur le purgatoire en constitue la première (p. 1-126). L'auteur commence par exposer la théologie traditionnelle du purgatoire contre les erreurs de Calvin. Les fils, les héritiers, ceux qui furent complices des péchés des défunts, les âmes pieuses, tous les fidèles, ont le devoir de délivrer les âmes en instance d'entrer au ciel. Énumérant les moyens que l'Église met à notre disposition, il parle successivement du sacrifice de la messe, de la prière, des indulgences, de l'aumône, du jeûne, de la pénitence, de l'eau bénite, des obsèques. Suivent quelques *Meditationes supra animas purgatorii ad excitandum affectum et compassionem erga illas et utilitatem meditantium*. La deuxième partie, *Explicatio apocalypsis S. Joannis evangelistae litteralis, moralis et mystica* (p. 127 à 196), reprend l'un après l'autre les chapitres de l'Apocalypse. L'auteur donne, après le texte du chapitre, une explication littérale et un commentaire moral et spirituel. Avec quelques variantes, l'argument est celui-ci : il faut craindre le jugement de Dieu; le choix nous est déjà offert, ou le ciel en suivant le Christ dans sa passion, ou l'enfer en suivant Satan. Le livre se termine par un commentaire des psaumes (p. 197-405). Pour chaque psaume l'auteur indique l'idée générale au sens littéral et au sens *plenior*, puis le texte selon la Vulgate, en intercalant, çà et là en italiques, quelques mots appelés à souligner le sens évangélique précédemment indiqué.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 453. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, Savone, 1884, p. 194.

Louis-Marie du Christ.

3. EUSTACHE DE LENS (ou de Vicoigne), prémontré, † après 1226. — Né à Lens, on sait peu de choses de la vie d'Eustache. Il se fit prémontré à l'abbaye de Vicoigne, près de Valenciennes. D'après la *Gallia christiana*, il aurait été docteur en théologie de Paris et professeur. Vers 1214, il devint abbé de Valsery puis de Valchrétien, au diocèse de Soissons. A la fin de sa vie, il se démit de sa charge et se retira à Vicoigne.

Aubert le Mire affirme avoir consulté à l'abbaye de Vicoigne les œuvres manuscrites suivantes d'Eustache, mais aujourd'hui, semble-t-il, perdues : *Libri tres de cosmographia mosaica*, *Seminarium verbi Dei* (sorte de lexique biblique), *In regulam sancti Augustini*, adressé à Gervais, abbé prémontré, *In hymnos ab ordine praemonstratensi receptos*, *De mysteriis sanctae Scripturae*,

De causis, *De significatione nominum et quantitate rerum juxta sanctum Gregorium*, *De canone missae*, *Epistolae* et un *De Trinitate* inachevé.

A. le Mire (Miraeus), *Ordinis praemonstratensis chronicon*, Cologne, 1613, p. 170. — *Gallia christiana*, t. 3, Paris, 1725, col. 463; t. 9, 1751, col. 487 et 500. — A. Duval, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 4-6. — Les biographes se répètent : E.-H.-J. Reusens, dans *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 738-739; L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 504-505; etc.

Nicolas de Montigny, *Chronicon abbatiae (monasterii) Viconiensis*, éd. dans Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, t. 6, Paris, 1729, col. 301; C. Hugo, dans *Sacrae antiquitatis monumenta historica, dogmatica, diplomatica*, t. 2, Saint-Dié, 1731, p. 212; J. Heller, MGH *Scriptores*, t. 24, 1879, p. 307. — L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, t. 2, Mâcon, 1937, col. 3255 Val-Chrétien, 3292 Valsery, 3361-3362 Vicoigne.

Jean-Baptiste Valvekens.

4. EUSTACHE DE SAINT-PAUL ASSELINE, feuillant, 1573-1640. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Influence*.

1. **Vie.** — Né à Paris en 1573, Eustache Asseline devint docteur de Sorbonne en 1604. Entré aux feuillants de Paris en 1605, il ne tarda pas à remplir d'importantes charges : maître des novices et sous-prieur à Paris; en 1611, supérieur de la nouvelle maison de Celles en Berry; prieur de Paris en 1614, de Saint-Bernard aux Thermes à Rome en 1617; visiteur de la congrégation en 1620; en 1625, confesseur des feuillantines de Paris. Envoyé en 1628 à Soissons pour une nouvelle fondation, il fut rappelé en 1629, comme premier assistant; il ajoutera à cette charge celle de supérieur du petit monastère des Saints-Anges gardiens, au faubourg Saint-Michel, où s'établit le noviciat. Il présida le chapitre général à Celles en 1634 et 1637, et mourut à Paris le 26 décembre 1640.

2. **Œuvres.** — 1) *Summa philosophica quadripartita*, Paris, 1609. On en connaît une trentaine d'éditions. Cet ouvrage, ainsi que le suivant, est le fruit de l'enseignement en Sorbonne.

2) *Summa theologiae tripartita*, t. 1, Paris, 1613; t. 2, 1616; la 3e partie, qui devait traiter de la grâce, des vertus, des dons, des sacrements et des fins dernières, et qui aurait été sans doute la plus intéressante au point de vue spirituel, semble n'avoir jamais paru. Eustache distingue la théologie *scolastique* ou argumentative, qui disserte sur Dieu et les choses divines à partir des principes de la foi, la théologie *thétique* ou positive, qui interprète les Écritures, et la théologie *mystique* ou affective, qui contemple et savoure les mystères divins par regard simple de l'esprit (t. 1, p. 2). L'auteur prend saint Thomas pour guide, avec liberté toutefois, et dans l'intention de traiter la scolastique *non adeo scolastice*.

3) *Addresse spirituelle contenant une facile pratique des moyens de se perfectionner en la voye de salut* (Paris, 1624 ou 1625, 411 p.; 2e éd., 1634 ou 1635, citée ici). Asseline y traite surtout de l'oraison, où l' « âme s'eleue et se cojoinct a Dieu », et des sacrements, par lesquels « Dieu s'infond et s'establit en l'ame » (p. 10).

L'auteur distingue (ch. 3) dans la messe la préparation, jusqu'à la collecte, puis trois parties principales : catéchistique (de l'épître à la fin du Credo), mystique et consécratoire (de l'offertoire à la communion), et eucharistique. Pour bien entendre la messe, il faut se pénétrer de son importance, puis « dresser l'intention », c'est-à-dire se remémorer la passion et la mort de Jésus, « se r'allier et reünir auec Dieu », au moins par la communion spirituelle (p. 53). Suit le détail des attitudes intérieures et extérieures à prendre (p. 67-99). Pour la communion sacramentelle, Eustache recommande d'user souvent de cette « diuine viande qui donne la vie éternelle à ceux qui la mangent ». Les personnes du monde communieront tous les huit jours, celles qui seraient trop occupées au moins chaque mois. Pour bien communier sont requises la pureté de conscience (obtenue par la confession la veille ou l'avant-veille), l'intention droite et l'actuelle dévotion. Le *Mémorial* de Louis de Grenade et l'*Imitation* sont vivement recommandés pour se préparer à la confession.

Sans l'oraison, les chrétiens « portent des ames mortes dans des corps vifs »; pour l'oraison ordinaire, « on ne peut bonnement prescrire aucune certaine méthode » (p. 226). La meilleure méthode pour l'oraison ordinaire est celle qu'inspire Dieu et qui profite davantage à l'âme en l'amour de Dieu et en perfectionnement. L'oraison est une humble élévation ou recueillement de l'âme en Dieu ou vers les choses de Dieu et de son salut, selon les facultés et puissances intellective et affective. L'entendement doit méditer (plus actif) et contempler (plus passif); la volonté produit les désirs, pétitions, affections, actions de grâces, colloques, etc. Les sujets, surtout la passion de Notre-Seigneur, peuvent appartenir à la voie purgative, illuminative ou unitive. Après la préparation du sujet, « suiuez l'excellente methode de ce grand Euesque et maistre de la vie deuote en son admirable Introduction » (ch. 7).

A la deuxième édition de l'*Addresse*, Eustache ajouta un *Brief traitté des puissances et facultez de nostre ame*, en cinq chapitres très schématiques (59 pages). Cette « anatomie » de l'âme se trouvait déjà exposée dans la troisième partie de la *Summa philosophica*.

4) *Exercices spirituels contenant plusieurs méditations très efficaces pour retirer les ames du peché et les auancer aux vertus chrestiennes et religieuses et a la parfaite union d'amour auec Dieu* (Paris 1630, 598 p.). C'est un recueil de méditations divisé en trois parties : excitative et purgative (20 méditations, p. 1-263), illuminative et opérative (9 sur l'humilité, la patience, la souffrance, les vœux de religion, l'oraison, la charité; p. 265-417), unitive et perfective (11 sur l'amour de Dieu, du Christ dans ses mystères, et de l'Esprit Saint). L'ensemble constitue une retraite de dix jours, à faire sous la conduite d'un directeur, et comporte méditations, considérations, examens. Les recommandations pour la retraite sont consignées dans un *directoire* placé en tête des *Exercices* : on y trouve l'influence ignatienne. Dans le *Brief et tres utile aduertissement a l'ame religieuse* (p. 713-732), qui sera ajouté en 1640 à la deuxième édition, on pressent davantage l'influence salésienne. Cette nouvelle édition comporte six méditations supplémentaires.

5) Antoine de Saint-Pierre fait suivre la biographie d'un *Recueil de quelques opuscules*, qu'Eustache comptait sans doute reprendre : *Discours sommaire de la vie intérieure et spirituelle* (p. 385-400), *Estrenne* (p. 401-406) ou offrande d'actes de vertus à pratiquer, spécialement le premier jour de l'an, *Vingt méditations sur les principaux points de la vie de nostre bien-heureux Pere S. Benoist* (p. 407-456), dont le thème est emprunté aux *Dialogues* de saint Grégoire le Grand.

6) La *Vie* donne enfin 31 *lettres* d'Eustache et deux réponses du chancelier de Marillac (p. 457-551). Presque toutes ces lettres sont adressées à des religieuses; le contenu en est principalement spirituel. Eustache s'y montre doctrinal, compréhensif et ferme. Ses directives pour une retraite de dix jours par exemple sont nettes

(23); ou celle-ci : « Mortifiez votre esprit beaucoup plus que votre corps » (29). Il signale à Marillac les vertus qu'il a appréciées en Marie de l'Incarnation, qui vient de mourir au carmel de Pontoise, surtout son admirable discernement spirituel (1).

Il reste à mentionner une liasse de 12 lettres autographes, dont 7 sont adressées à Angélique Arnauld, 4 à sa sœur Agnès et une à son autre sœur madame Arnauld-Lemaistre. Eustache était « fils d'un des grands amis de feu mon grand-père, écrit la mère Angélique, connu et aimé de mon père et de ma mère » (*Relation écrite sur Port-Royal*, éd. L. Cognet, Paris, 1949, p. 54). Ces lettres s'échelonnent de 1612 à 1623; elles concernent des détails de la vie (jusqu'à l'envoi de livres : saint Basile, le pseudo-Denys), donnent des conseils spirituels et des considérations occasionnelles sur la vie religieuse : acceptation de postulantes (f. 30), vocation (f. 38-39), croix, observances (f. 33-34).

3. **Contacts et influence.** — Étant encore en Sorbonne, Eustache fit partie de ce groupe singulièrement actif de l'hôtel Acarie dont il fut « une lumière » (H. Bremond, t. 1, p. 97); et l'on peut admettre que son action future trouva là son point de départ. Il connut et apprécia fort la bienheureuse Marie de l'Incarnation; il déposa d'ailleurs aux procès informatif et apostolique de 1629-1642 (*Vie de dom Eustache..*, p. 351-355).

Il rencontra François de Sales à Paris en 1602. Peu de chose nous reste de leur commerce épistolaire (*Œuvres de S. François de Sales*, t. 20, Annecy, 1918, p. 279; t. 21, 1923, p. 213 et 312). Dans sa lettre du 15 novembre 1611 (t. 15, 1908, p. 116), l'évêque de Genève donne à Eustache des conseils sur son projet de *Somme théologique*, afin de rendre cette théologie « plus friande et plus aggreable ». Eustache déposera au procès de canonisation de Paris (t. 21, p. 312; *Vie de dom Eustache..*, p. 346-350).

Il retrouvait dans le cercle Acarie son jeune compagnon de Sorbonne, Pierre de Bérulle. Celui-ci semble avoir voulu maintenir Eustache en dehors de l'affaire du vœu de servitude en 1617 (*Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 1, Paris-Louvain, 1937, p. 311-312 et 324); le feuillant se serait vraisemblablement rangé à l'avis de son ami André Duval (cf lettre à Marillac). Les relations restèrent bonnes néanmoins : Eustache appuiera les démarches des oratoriens pour obtenir Saint-Louis des Français à Rome (*Correspondance*, t. 2, p. 29, 92, 96, 107, 119), et il approuvera les *Grandeurs de Jésus* le 16 mai 1622 (*ibidem*, t. 2, p. 359; cf J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris, 1952, p. 35-36); l'approbation se trouve dans la 2e édition des *Grandeurs*, 1623, et reproduite dans les éditions postérieures.

Un homme de la valeur d'Eustache devait être conduit à prêter son concours à la réforme d'autres ordres. Son biographe cite : bénédictins, cisterciens, ermites de Saint-Augustin, célestins, mathurins, cordeliers, billettes, carmes, les religieuses de Fontevrault, de Chelles, de Malnouë, du Val-de-Grâce, les ursulines, les mères de l'Assomption, de Maubuisson, de la Saulsaye (*Vie..*, p. 291-308). Notons quelques interventions. La première est celle de Port-Royal. Introduit par Archange de Pembroke peu après la « journée du guichet » (25 septembre 1609), en même temps que Gallot, Eustache y fut surtout directeur spirituel et confesseur, insistant probablement sur la pauvreté et l'austérité comme sur le sérieux de la vie spirituelle. Il fut de ceux qui approuvèrent la « vocation visitandine » de la mère Angélique (L. Cognet, *La mère Angélique et saint François de Sales..*, p. 149-157), mais il ne fut pour rien dans l'évolution janséniste de la maison (L. Cognet, *La direction de conscience à Port-Royal*, VSS, n. 34, 1955, p. 289-305).

Asseline aida beaucoup Marguerite d'Arbouze dans la réforme de l'abbaye bénédictine du Val-de-Grâce (A. Desforges, *Arbouze* (Marguerite), dans *Dictionnaire de biographie française*, t. 3, 1939, col. 297-301; B. Heurtebize, *Arbouze* (Marguerite), DS, t. 1, 1937, col. 837-839). Il lui écrivait de Rome, et devint visiteur de la communauté à la mort de dom Benard (1622). Directeur spirituel de l'abbesse, il lui conseilla la lecture des Pères et l'assista dans la rédaction de nouvelles *Constitutions* (1623; voir sa lettre à Angélique Arnauld, ms. fr. 17808, f. 42). Eustache reçut la démission de Marguerite, qu'il continuera à aider dans la réforme (lettre 8).

Marie Guyart, vers 1627-1628, consulta Eustache. Le feuillant la rassura : « J'ai vu les grâces et les lumières que vous communique votre céleste Époux, et je les approuve autant que je puis » (*Relation de 1633*, dans Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 1, Paris, 1929, p. 235 et 252). Décidée à se faire feuillantine (son directeur était alors Raymond de Saint-Bernard, feuillant), elle avait reçu l'assentiment du supérieur général et d'Eustache. Son attrait tomba lorsqu'elle entendit parler des ursulines (t. 1, p. 27-28, 259-265, 281; t. 2, 1930, p. 269; t. 3, 1935, p. 21).

Eustache fut consulté sur un projet d'union de la congrégation de Saint-Vanne avec celle de Saint-Maur en 1621 (réponse d'Eustache, Bibl. nat. Paris, ms fr. 17669, f. 476-481; E. Martène, *Histoire de la congrégation de Saint-Maur*, éd. G. Charvin, t. 1, Ligugé-Paris, 1928, p. 101). Le cardinal de la Rochefoucauld fit appel à Eustache dans les réformes qu'il entreprenait, et on trouve la signature du feuillant dans plusieurs documents : en 1623 (P. Denis, *Le cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, Paris, 1913, p. 14-15, 401-405; E. Martène, *Histoire..*, t. 1, p. 146-147; t. 2, 1929, p. 46), en 1628, en 1633 (*ibidem*, t. 1, p. 252; t. 2, p. 46).

Lorsque le livre de Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, sur le *De opere monachorum* de saint Augustin eut excité les passions, Richelieu, qui avait retiré le livre de la vente, consulta trois docteurs, dont Eustache de Saint-Paul, et leur demanda leur *Avis doctrinal* (18 avril 1632; Bibl. Mazarine, ms 2443; Bibl. nat., imprimés Ld^{13} 13). En termes modérés mais fermes, Eustache exprime ses regrets au sujet du volume; il signe une adresse de remerciement, le 26 avril, au cardinal qui venait d'arrêter définitivement le livre (Ld^{13} 10). Cf C. Chesneau, *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, t. 1, Paris, 1946, p. 16, 75, 77, 136, 165.

Eustache fut également consulté dans l'affaire des illuminés de Picardie; voir Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610)*, Rome, 1949, p. 475; A. Dodin, *Saint Vincent de Paul et les illuminés*, RAM, t. 25, 1949, p. 445-456.

Eustache, dont la formation scolastique en Sorbonne se fait toujours sentir, cite abondamment l'Écriture. Il se réfère aux auteurs modernes : l'*Imitation*, sainte Thérèse, Louis de Grenade, saint François de Sales. Il cite peu les Pères, et pas davantage les auteurs monastiques, sauf saint Benoît et saint Bernard. Il prône l'oraison méthodique; mystique lui-même, il n'a pas l'enthousiasme mystique. Il n'a rien non plus du charme de l'évêque de Genève : il a toujours donné « de la solide nourriture spirituelle, plutôt que des gentillesses et des fleurs d'éloquence; car son style ne fut jamais peigné ni paré à la mode pour agréer; son esprit était trop sérieux, et son âme trop généreuse pour s'amuser à cet ajustement et agencement de termes et de périodes carrées » (*Vie..*, préface). Le jugement d'Angélique Arnauld peint assez bien cet homme savant et dévoué, directeur recherché et réformateur avisé : « Il était très bon religieux et... avait plus de lumière que pas un » (*Relation..*, p. 54). A son rang, et volontairement discret, Eustache fut parmi les

promoteurs du renouveau spirituel français de la première moitié du 17e siècle.

1. *Renseignements biographiques et bibliographiques.* — Antoine de Saint-Pierre Lejeune, *La vie du R. P. Dom Eustache de Saint-Paul Asseline*, Paris, 1646; l'auteur (DS, t. 1, col 718-719, art. par J.-M. Canivez) est un ancien novice d'Eustache; le ton louangeur de cette *Vie* n'autorise pas à en suspecter les renseignements. — C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 106. — C. Morozzo, *Cistercii reflorescentis... historia*, Turin, 1690, p. 76-77, 257-270. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. 5, Paris, 1907, p. 289-291. — A. de Meyer, art. *Asseline*, DHGE, t. 4, 1930, col. 105. — É. Bourgeois et L. André, *Les sources de l'histoire de France. XVIIe siècle*, t. 3 *Biographies*, Paris, 1923, p. 106-107. — P. Pourrat, art. *Eustache de Saint-Paul*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 713-714.

2. *Inédits.* — Les menus écrits signalés dans la *Vie* sont vraisemblablement perdus. Les lettres aux Arnauld sont conservées (autographes) à Paris, Bibl. nat., ms fr. 17808; celles à la mère Agnès ont été éditées par J. Francken, *Agnès Arnauld*, Nimègue-Utrecht, 1932, p. 195-197; les autres restent inédites. L. Cognet les a, toutes, admirablement utilisées : *La réforme de Port-Royal. 1591-1618*, Paris, 1950; *La mère Angélique et saint François de Sales. 1618-1626*, Paris, 1951.

3. *Travaux.* — H. Bremond, *passim*; consulter la table. — J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française*, VSS, t. 25, 1930, p. 113-139; t. 26, 1931, p. 17-46, 75-111; t. 27, 1931, p. 20-42, 94-122. — J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Louvain-Paris, 1947, p. 1-87. — L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVIIe siècle*, dans « *Culture* » *catholique*, 1949, p. 3-105. — On trouvera une synopse rapide et commode de l'histoire politique, religieuse et littéraire dans A. Dodin, *S. Vincent de Paul et la charité*, Paris, 1960, p. 152-175.

Maur Standaert.

5. EUSTACHE DE SAINTE-MARIE, carme déchaussé, 1681-1754. — Charles Sébastiani est né à Rome le 2 janvier 1681. Déjà avocat de la curie romaine, il entra le 25 mars 1703, chez les carmes déchaussés de Santa Maria della Scala; il reçut le nom de Charles-Joseph de Sainte-Cécile, qui fut changé en celui d'Eustache de Sainte-Marie à sa profession, le 25 mars 1704. Théologien et insigne canoniste, il fut élu définiteur de la province romaine en 1721, et en 1724 prieur de Santa Maria della Scala. C'est à cette époque qu'il fut nommé qualificateur de la congrégation de l'Inquisition, consulteur de la congrégation des Rites et censeur de l'académie théologique de la Sapience.

De profonde vie intérieure et strict observateur de la règle, il avait la réputation d'un sage directeur spirituel. Conseiller des cardinaux Sébastien Tanara † 1724 et Thomas Ruffo † 1753, théologien du cardinal Alexandre Falconieri † 1734, il refusa avec insistance l'évêché de Comacchio, auquel il avait été nommé. Benoît XIV, lorsqu'il n'était encore que promoteur de la foi, le tenait en très haute estime et l'employait à recueillir des documents canoniques pour ses propres écrits, surtout pour son *De synodo dioecesana*. Le *Nécrologe* de la maison, composé du vivant de Benoît XIV, en fait foi.

Eustache travailla spécialement à la congrégation des Rites, non seulement comme théologien consulteur, mais aussi comme postulateur et avocat. Aussi composa-t-il un *Scrutinium sanctitatis (in examine heroicitatis virtutum; ... donorum; ... in examine gratiarum)*, en trois volumes, pour servir de guide dans l'étude et le déroulement des procès de canonisation. Le premier volume était prêt pour l'impression en 1734; or, cette même année, Prosper Lambertini commençait la publication, à Bologne, de son *De servorum Dei beatificatione*. Eustache arrêta l'impression de son ouvrage, qui ne parut jamais (quoiqu'en disent tous les dictionnaires, y compris la *Collectio scriptorum carmelitarum excalceatorum* de Martial de Saint-Jean-Baptiste, Bordeaux, 1730, p. 156). C'est sans doute la première partie de ce travail théologique et riche d'expérience qui est conservée dans le ms 367 des archives générales des carmes déchaussés de Rome; elle traite de questions préalables aux causes de béatification, insistant spécialement sur les concepts de perfection, de sainteté et d'héroïcité des vertus. Eustache mourut au couvent de Santa Maria della Scala le 17 mars 1754.

L'activité d'Eustache et l'autorité qu'il avait acquise l'engagèrent dans l'hagiographie. Le *Nécrologe* cité, qui est l'œuvre d'un de ses amis, assure qu'Eustache composa de nombreuses vies de saints, éditées sous des pseudonymes.

On peut lui attribuer avec certitude : *Brieve ragguaglio della vita, virtu e doni del P. Giovanni della Croce* (Rome, 1716, 1726, 1727), qui confronte de manière remarquable la doctrine du saint avec sa vie; *Brieve notizia della vita del ven. fratello Francesco del Bambino Gesù, carmelitano scalzo* (Rome, 1717, 1718); *Ristretto della vita... di Suor Anna M. Teresa di Gesù, carmelitana di Orvieto* (Rome, 1718); *Istoria della vita... del ven. Giuseppe di S. Maria de Sebastiani, carmelitano scalzo, vescovo di Citta di Castello* (Rome, 1719); *Vita, virtu e doni della ven. Anna di S. Bartolomeo* (anonyme; Rome, 1743). On lui doit aussi la *Storia della vita, virtu, doni e grazie del ven... Pietro di S. Giuseppe Béthencourt* † 1667, fondateur des bethléémites (Rome, 1739), mise au compte de Giuseppe della Madre di Dio; deux autres biographies furent encore composées par Eustache, celles de Marie-Anne de Jésus Parédès et d'Antoine de Saint-Pierre, mercédaire déchaussé, mais elles semblent introuvables.

Ces biographies, encore qu'elles se ressentent du temps où elles furent écrites, sont historiquement fort importantes, car elles répondent aux normes des causes.

Liber alter elogiorum fratrum defunctorum S. Mariae de Scala, n. 305; ms aux archives générales des carmes déchaussés à Rome. — Marcellin de Sainte-Thérèse, *Series professionum... provinciae romanae O. C. D.*, lib. IV, n. 104, f. 302-311, également aux archives de Rome; c'est la vie la plus complète, faite d'après les originaux. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, t. 1, Savone, 1884, p. 194-195.

Valentino di Santa Maria.

1. EUSTATHE D'ANTIOCHE (saint), † vers 337. — Eustathe dit d'Antioche est né à Side en Pamphylie. Il fut successivement évêque de Bérée en Syrie et d'Antioche. Il occupait le siège métropolitain en 325. Il est vraisemblable qu'à ce titre il présida le concile de Nicée. En tout cas, la première génération arienne le considérait comme son ennemi principal; dès la fin du concile, elle l'accusa sur le plan du dogme et de la morale et le fit condamner à l'exil, sans doute en 331, selon certains en 326-327. Dès lors, Eustathe disparaît complètement de la scène. Il mourut, probablement avant 337, aux confins de la Thrace et de la Macédoine, à Trajanopolis, dit saint Jérôme, à Philippes selon d'autres documents. Son corps fut ramené solennellement à Antioche sous Zénon, à la fin du 5e siècle.

Eustathe est l'auteur d'une vingtaine d'œuvres diverses. Une seule a survécu : un opuscule *Sur la pythonisse d'Endor*, dirigé contre l'exégèse d'Origène. Du reste il nous est parvenu environ 90 fragments.

Pour son œuvre comme pour son action, Eustathe a été unanimement respecté dans l'Église. Il apparaît dans les martyrologes à des dates variées : le 16 juillet (J.-B. Sollier, AS, juillet, t. 4, Anvers, 1725, p. 130-144; cf P. van den Bosche, *Tractatus... de patriarchis antiochenis*, *ibidem*, p. 34-38), le 21 février (Synaxaire de Constantinople), le 5 juin, le 23 août. Enfin la *Bibliotheca hagiographica graeca* de Fr. Halkin (3e éd., t. 1, Bruxelles, 1957, n. 644, 644b, 644e) signale pour la fête d'Eustathe, célébrée le 21-22 février ou le 6 juin, outre le panégyrique très vague qu'en fit Jean Chrysostome (PG 50, 597-606), une *Vita* inédite du *cod. Athon. Philoth.* 8 (11e siècle), fol. 46-47v, et une autre du *cod. Mosqu. 376 Vlad.* publiée par B. Latyšev (*Menologii anonymi byzantini saeculi* X *quae supersunt*, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1911, p. 120-123).

L'œuvre d'Eustathe présente quelques notes remarquables pour la spiritualité. Le dénonciateur de l'arianisme défend vigoureusement ce qu'il appelle sept fois « l'homme du Christ », l'existence de l'âme en particulier (n. 15 et 689b). Il décrit concrètement cette humanité : « des membres accordés à tous les autres et une nature semblable à chacun » (n. 21 et 677d; n. 22 et 680a), une « âme homogène à l'âme humaine » (n. 17 et 689d-692a; *Opusc.* 18, p. 45, 17 et 652b). Il insiste sur la réalité de sa croissance, liée au temps (n. 10 et 688bc; n. 11 et 688cd), sur la réalité de sa vie (n. 18 et 677a) et de sa souffrance rédemptrice (n. 10 et 688bc; n. 13 et 688d-689a; surtout n. 41 et 693-694). En même temps, il professe pour « l'homme du Christ » une profonde vénération. Le « tabernacle du Verbe » est un « temple par excellence pur et sans tache » (n. 19 et 677b), « un temple d'une beauté particulière » (n. 48 et 695-696; *Opusc.* 17, p. 45, 4 et 652a). « Homme pur, sans tache, sans souillure.., temple de toute beauté, consacré, inviolable » (*Opusc.* 10, p. 31, 13-15 et 633b). Eustathe partage le respect de Marie-Madeleine pour les « saints membres » de Jésus (n. 24 et 680c); il « contemple à visage découvert la très sainte chair du Seigneur » (n. 74, douteux; manque dans PG). Ce respect religieux s'adresse en particulier à « la sainte âme du Christ, qui séjourne avec le Dieu-Verbe, fait le tour de toutes choses en bloc, est montée jusqu'au plus haut des cieux » (*Opusc.* 18, p. 45, 28-30 et 652b; cf n. 17 et 689c-692a).

A cette âme Eustathe fait d'ailleurs jouer un rôle directement rédempteur. A la mort du Christ, « elle rachète les âmes homogènes, descendant aux parties souterraines du chaos » (*Opusc.* 18, p. 45, 16-18 et 652ab; cf *Opusc.* 20, p. 47, 26-30 et 653d). « Elle ouvrit la porte de là-bas en un clin d'œil et relâcha les âmes enfermées en ce lieu » (*Opusc.* 17, p. 45, 7-9 et 652a; cf n. 17 et 689d-692a). C'est la théorie de la descente aux enfers.

En somme, l'âme de Jésus est au centre des développements christologiques et sotériologiques d'Eustathe d'Antioche. C'est un fait unique en cette première période de la querelle arienne. De plus, l'évêque voue un culte fervent à cette âme et à toute l'humanité du Seigneur.

1. *Éditions.* — *Sur la pythonisse d'Endor*, PG 18, 613-676. — Texte critique : A. Jahn, *Des h. Eustathius Erzbischofs von Antiochien Beurtheilung des Origenes betreffend die Auffassung der Wahrsagerin, I. Kön. (Sam.) 28..*, TU 2, fasc. 4, Leipzig, 1886; E. Klostermann, *Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, coll. Kleine Texte 83, Bonn, 1912.

Fragments divers : PG 18, 676-697; M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille, 1948, p. 93-131.

L'*Opuscule sur la pythonisse d'Endor* est cité d'après l'éd. Klostermann (*Opusc.*, avec indication de la page et de la ligne); les *fragments* sont cités d'après l'éd. Spanneut (numéros). Dans les deux cas, la référence est doublée du renvoi à la colonne de PG 18.

2. *Œuvres inauthentiques.* — 1° *L'Homélie in Lazarum*, éditée par F. Cavallera, *S. Eustathii episcopi Antiocheni In Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica*, Paris, 1905, p. 26-51. Cf L. Saltet, *Une prétendue homélie d'Eustathe*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 212-220. — 2° Le *Commentaire in Hexaemeron*, PG 18, 709-794; voir F. Zoepfl, *Der Kommentar des Pseudo-Eutathius zum Hexaemeron*, Munster, 1927.

3. *Études.* — L'essentiel de la bibliographie jusqu'en 1948 est fourni par l'ouvrage de M. Spanneut, p. 7-10. — Retenons-en : F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905. — F. Zoepfl, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 104, 1923, p. 170-201. — R.-V. Sellers, *Eustathius of Antioch and his place in the early history of christian doctrine*, Cambrige, 1928, et *Two ancient theologies. A study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of christian doctrine*, Londres, 1940.

Après 1948, on peut signaler : H. Chadwick, *The Fall of Eustathius of Antioch*, dans *The Journal of theological studies*, t. 49, 1948, p. 27-35; *Ossius of Cordova and the presidency of the Council of Antioch, 325*, *ibidem*, nouv. série, t. 9, 1958, p. 292-304. — A. Grillmeier, *Das Konzil von Chalkedon*, t. 1, Wurtzbourg, 1951, p. 124-130. — F. Scheidweiler, *Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 44, 1952-1953, p. 237-249. — M. Spanneut, *Hippolyte ou Eustathe? Autour de la chaîne de Nicétas sur l'Évangile selon saint Luc*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 9, 1952, p. 215-220; *La position théologique d'Eustathe d'Antioche*, dans *The Journal of theological studies*, nouv. série, t. 5, 1954, p. 220-224. — F. Scheidweiler, *Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor*, dans *Rheinisches Museum*, t. 96, 1953, p. 319-329; *Die Fragmente des Eustathios von Antiocheia*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 48, 1955, p. 73-85. — W. Schneemelcher, *Zur Chronologie des arianischen Streites*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 79, 1954, col. 393-400. — R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, coll. Studi e Testi 201, Cité du Vatican, 1959, p. 55. — A. van Roey, *Eustathios von Antiocheia*, LTK, t. 3, 1959, col. 1202-1203.

Michel SPANNEUT.

2. EUSTATHE DE SÉBASTE, † après 377.

— 1. *Vie.* — 2. *Ascétisme eustathien.*

1. **Vie.** — Né vers l'an 300, évêque de Sébaste en Arménie romaine dès avant 356, mort après 377, Eustathe joua un rôle important dans les milieux semi-ariens « homéousiens ». Propagateur de l'ascétisme dans le Pont et l'Arménie, il intéresse l'histoire de la spiritualité. D'après Sozomène (*Histoire ecclésiastique* III, 14, 31, PG 67, 1080b), certains lui attribuèrent la paternité de l'*Ascéticon* basilien, ce qui ne peut s'entendre que d'une influence éloignée (cf J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, p. 263).

Disciple d'Arius à Alexandrie vers 320 (Basile, *Ep.* 263, 3, PG 32, 977b), Eustathe a pu connaître quelque chose du monachisme égyptien. Vers 357, il fit un autre voyage en Syrie, Égypte et Mésopotamie, pour se tenir au courant de l'évolution du monachisme. A cette époque, par réaction contre certains accommodements de l'Église, se manifestait en diverses régions de l'Orient une aspiration à un christianisme austère; l'accord avec la hiérarchie n'était pas toujours facile, car ce mouve-

ment enthousiaste n'avait pas encore fait ses preuves et la situation était particulièrement trouble en Asie Mineure.

Eustathe, devenu prêtre, fut bientôt soumis à la pénitence publique par son propre père, l'évêque Eulalius (de Césarée, d'après Socrate et Sozomène, mais il ne semble pas y avoir eu d'évêque Eulalius à Césarée; d'Antioche, d'après Tillemont; de Sébaste, d'après Loofs et la plupart des modernes; vers 330?), pour « avoir porté un habit qui ne convenait pas au sacerdoce ». Il se heurta ensuite à l'évêque Eustathe d'Antioche, puis à divers synodes, à Néocésarée (339 ?), Gangres (340 ?), Antioche (341 ?). Élu évêque malgré tout, il fut bientôt l'objet d'une sentence inefficace de déposition (synode de Constantinople, 360, et sans doute déjà synode de Mélitène vers 358; cf F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 94-95). L'autorité morale de ces synodes ariens, groupés autour d'Eusèbe de Nicomédie ou d'Acace de Césarée, n'était pas assez grande pour discréditer le mouvement ascétique.

La famille de saint Basile tenait Eustathe en vénération et, dès 352, sa mère, sa sœur Macrine, son frère Naucratios se retirèrent dans une maison de campagne, au bord de l'Iris, pour vivre selon son idéal (Basile, *Ep.* 244, 1 et 223, 5, PG 32, 912b et 828d; cf Grégoire de Nysse, *Vita S. Macrinae*, éd. V. W. Callahan, dans W. Jaeger, *Opera*, t. 8, Leyde, 1952, p. 377-380). Macrine chanta si bien les louanges de la « philosophie » d'Eustathe que vers 357 Basile à son tour quitta Athènes et décida d'embrasser près des siens la vie évangélique (Basile, *Ep.* 1 et 223, 2-3, PG 32, 220-221 et 824-825). Il n'ignorait pas les méfiances que soulevait la façon de vivre d'Eustathe, mais le voyant rivaliser avec les ascètes des autres pays d'Orient, édifié par son austérité, son vêtement grossier, ses sandales de cuir brut, il pensa trouver près de lui du secours pour son propre salut (*Ep.* 223, 3; cf D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948, p. 56). Dans les années 370-372, après l'élévation de Basile au siège de Césarée, deux disciples d'Eustathe, Basile et Sophrone, furent prêtés à Basile « comme garde sainte de son âme » (*Ep.* 119, PG 32, 536b) et comme secours fraternel et signe de communion dans la charité, sans doute pour l'organisation de l'hospice qu'il fondait sur le modèle de celui de Sébaste (*Ep.* 223, 3, PG 32, 825b). Pour rompre ces liens, il fallut l'âpreté de la controverse sur le culte du Saint-Esprit. En juin 372, à la suite d'un colloque de deux jours à Sébaste, Basile crut encore réussir à soustraire son vieux maître à l'influence des pneumatomaques; à partir de 375, la polémique éclata avec une telle violence que toute relation devint impossible.

2. **Ascétisme eustathien.** — Eustathe n'a rien écrit, mais les échos de sa prédication ont survécu. Une lettre du synode de Gangres, mettant en garde les évêques d'Arménie, est accompagnée de vingt canons qui stigmatisent les excès des ascètes. Ce témoignage est malveillant et il décrit peut-être le comportement exceptionnel de quelques têtes chaudes. Nous savons en effet que certains disciples se laissaient entraîner plus loin qu'Eustathe; ce fut le cas d'Aère, préposé (vers 356) à l'hospice monastique de Sébaste, qui se brouilla avec son maître jugé trop modéré. D'autres disciples nous permettent de voir appliqués d'une façon plus prudente les principes signalés à Gangres, ce sont ceux que fréquente et réforme Basile; certains textes, en particulier les questions posées par les frères dans l'*Ascéticon* basilien, reflètent leur vocabulaire et leurs aspirations. La correspondance de Basile ouvre d'autres aperçus, ainsi les lettres 169-171, où, malgré les représentations de Grégoire de Nazianze, Basile couvre de son indulgence la fugue d'un pieux diacre, Glycérios (les éditions imprimées attribuent ces lettres à Basile qui se plaindrait de la protection accordée aux ascètes rebelles en la ville de Nazianze; les meilleurs manuscrits inversent la relation; cf A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*, Lund, 1944, p. 81-92). Basile, sa sœur Macrine, son frère Grégoire de Nysse ont subi en quelque mesure l'influence d'Eustathe, surtout au début de leur évolution, et l'étude de leur œuvre permet de mieux comprendre les canons de Gangres. H. Dörries a montré en particulier que les chapitres 10 à 27 du *De Spiritu Sancto* de Basile constituent un compte rendu fort fidèle du colloque de Sébaste de juin 372, de sorte que les objections et la marche de la discussion permettent de retrouver quelque chose de la pensée d'Eustathe sur l'action sanctificatrice du Saint-Esprit.

La mise en œuvre de toutes ces données représente un travail délicat, d'autant plus intéressant que le synode de Gangres est une des sources les plus anciennes sur le développement du monachisme, et que les idées d'Eustathe ont germé en terrain fécond.

Je pense avoir montré (dans une communication sur *Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure*) que le mysticisme messalien, qui se manifeste vers la fin du siècle dans l'*Ascéticon* grec du pseudo-Macaire et le *Liber graduum* syriaque, se rattache assez étroitement à Eustathe. J'espère établir, contre W. Jaeger (*Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954), que Grégoire de Nysse s'inspire étroitement de la *Grande lettre* de Macaire et s'attache, à la façon de Basile, à présenter d'une façon plus satisfaisante et plus littéraire la riche expérience spirituelle des disciples d'Eustathe.

Ce qui ressort du conflit de Gangres, c'est que l'ascétisme eustathien se présentait comme une réforme de l'Église. Sans construire en théorie une doctrine encratite, il tendait, dans le feu de la prédication, à présenter le célibat et la pauvreté totale comme les conditions idéales de la vie chrétienne au point d'entraîner sans précaution les gens mariés, les débiteurs, les esclaves, à s'échapper du cadre social qui pesait sur eux. Une fois tombées les premières illusions, certaines de ces recrues échouaient sans doute dans des désordres scandaleux. De toute façon, on reproche aux ascètes de s'isoler des assemblées liturgiques, en méprisant le clergé marié; de ne pas se soumettre aux lois du jeûne ecclésiastique, quitte à jeûner arbitrairement le dimanche; de réclamer à leur profit les dîmes. Les excentricités d'Aère confirment l'exactitude de ce diagnostic; il traitait de rite judaïque l'observation de Pâques, et ne pouvait supporter qu'Eustathe prenne quelque autorité en tant qu'évêque. Un antinomisme analogue continuera à se manifester en certains milieux messaliens. Eustathe a certainement réagi contre ces tendances sectaires, sans quoi on ne s'expliquerait pas, après tant de condamnations à Gangres et ailleurs, comment il a accédé à l'épiscopat, ni comment il a gagné l'adhésion de Basile. Quant à Basile, il insiste pour discipliner le goût des austérités et il réussit à constituer des communautés monastiques distinctes dans le sein de l'Église, tout en faisant pénétrer des éléments réformistes dans le clergé et l'épiscopat.

Le concile de Gangres fait allusion à un certain mépris de l'eucharistie. C'est sans doute une première manifestation d'une indifférence à la pratique des sacrements

dont l'efficacité ne se fait pas immédiatement sensible; les messaliens prêteront le flanc à ce reproche, dans leur insistance sur le feu et la lumière du Saint-Esprit, expérimentés dans la prière. La façon dont le *De Spiritu Sancto* de Basile appuie la divinité du Saint-Esprit sur la sanctification baptismale, et dont l'*Ascéticon* enracine le renoncement monastique dans le renoncement du catéchumène à Satan, permet de croire qu'Eustathe ne péchait pas gravement en surestimant l'expérience religieuse aux dépens de l'objectivité des sacrements.

Le rejet des richesses pouvait être excessif : ainsi chez Aère qui refuse de rester à la tête d'un hospice, pour ne pas administrer de biens, et laisser tout souci de propriété terrestre et de travail pour le lendemain. Des phénomènes analogues apparaissent chez d'autres disciples d'Eustathe. Basile rencontre une forte opposition lorsqu'il insiste sur l'obligation d'un travail consciencieux et sur le respect nécessaire des outils de la communauté; le messalianisme, caractérisé au premier chef par l'importance exclusive donnée à la prière aux dépens du labeur quotidien, montre bien que de telles résistances reposaient sur des principes erronés plus que sur une négligence paresseuse.

L'histoire de Naucratios, racontée par Grégoire de Nysse dans la *Vita S. Macrinae* (éd. citée, p. 378-380), donne un exemple des occupations des disciples d'Eustathe, vers 352. Ce frère cadet de Basile vivait retiré au bord de l'Iris, loin du tumulte des villes et du tracas des tribunaux, dans la propriété familiale et avec un fidèle serviteur qui partageait son ascèse; il avait, pour accomplir le commandement de la charité, recueilli deux vieillards, et il venait en aide à sa mère et à sa sœur, qui menaient non loin de là une vie analogue. Ses occupations, Grégoire ne les aurait sans doute pas racontées, car elles ne rentrent pas souvent dans le genre hagiographique, ni dans la description de la « philosophie »; mais l'accident où mourut Naucratios nous vaut de savoir qu'il vivait de chasse et de pêche. Vie humble, charitable, austère, et beaucoup moins consacrée aux choses de Dieu et à l'Église que celle qu'organisera Basile.

Le trait le plus visible et le plus caractéristique du renoncement des eustathiens était leur habit misérable.

Le premier conflit d'Eustathe avec son père surgit à ce propos; Basile avouera s'en être laissé imposer par cette austérité extérieure. Les Pères de Gangres y voient aussi matière à grief. L'habit servait de symbole à tout un style de vie, et des écervelés devaient lui attacher une importance abusive. Une de ses premières conséquences était de créer un esprit de corps, qui pouvait devenir menaçant pour les étrangers.

Les Pères de Gangres reprochent surtout à cet habit d'être commun aux deux sexes. Les documents postérieurs éclairent ce reproche. Le diacre Glycérios, suspect depuis longtemps pour son succès auprès de la jeunesse féminine, profite de l'excitation d'un jour de fête religieuse pour improviser une danse sacrée avec une troupe de vierges, puis prendre la campagne en leur compagnie et les engager à la vocation ascétique. Aère entraîne ses disciples, hommes et femmes, dans les bois et les campagnes; on reprochera aussi à certains messaliens leur imprudence dans la façon de traiter à égalité les femmes comme les hommes. Basile lui-même, qui protégeait Glycérios, organisa des « monastères doubles », avec des précautions sans doute, mais sans s'inquiéter des scrupules de certains (*Petite règle* 154, PG 31, 1184a). Sous des modalités diverses et plus ou moins sages, il y a là un phénomène qu'on retrouvera souvent dans l'histoire lié à l'enthousiasme ascétique, une libération de la femme, appuyée sur l'espoir d'une certaine perfection spirituelle qui mette au-dessus de la chair. Aux beaux jours de l'idéal de virginité, cette liberté, comme l'antinomisme dont nous parlions, pouvait manifester la bonne Nouvelle évangélique : dans le Christ, il n'y a plus ni homme ni femme, ni esclave ni maître; pour les fils de Dieu, il n'y a plus de loi.

A travers l'hostilité des canons de Gangres, il est difficile de dégager les mobiles positifs de l'enthousiasme d'Eustathe, l'attrait religieux qui bouleversait les Églises et conquit la grande génération des cappadociens. Les meilleurs disciples de l'ascète ont trop mis du leur pour qu'on puisse aisément définir ce qu'ils doivent à leur maître. Ils ont sans doute purifié son idéal de ses attaches aux aspects trop voyants du renoncement et de l'union à Dieu. Au départ d'un mouvement qui a tant apporté à l'Église, et chez celui qui fut le premier, parmi les fondateurs du monachisme, à en orienter les forces vers les pauvres et les malheureux, il faut pourtant qu'il y ait eu une expérience spirituelle forte et authentique.

Les sources dont nous disposons sont hostiles à Eustathe et contiennent des informations contradictoires, difficiles à critiquer. Une réhabilitation, intelligente, à utiliser avec précaution, a été tentée par F. Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle, 1898. Les notices de Socrate et de Sozomène y sont habilement discutées, et la chronologie bien établie. Loofs s'intéresse à la politique ecclésiastique, sans s'attacher à la doctrine ascétique de son personnage.

J'ai étudié la place d'Eustathe dans les origines de la spiritualité monastique : *Le monachisme au* IV^e^ *siècle en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme*, dans *Studia Patristica*, t. 2, TU 64, Berlin, 1957, p. 400-415; voir aussi *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, RHE, t. 54, 1959, p. 115-124. C'est là qu'on trouvera la justification de certaines positions affirmées rapidement ici.

L'interprétation traditionnelle est représentée par les articles *Eustathe de Sébaste* et *Eustathiens* de S. Salaville, DTC, t. 5, 1913, col. 1565-1574.

Sur la situation contemporaine en Asie Mineure, voir l'excellent article de A. Lambert, *Apotactites et Apotaxamènes*, DACL, t. 1, 1907, col. 2604-2626, et plus récemment G. Blond, *L'« hérésie » encratite vers la fin du quatrième siècle*, dans *Science religieuse. Travaux et recherches* (= *Recherches de science religieuse*, t. 32), Paris, 1944, p. 157-210; cf DS, t. 4, col. 641, et t. 1, col. 796-797. — Texte et commentaire des canons de Gangres dans C. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 1, 2^e^ p., Paris, 1907, p. 1029-1045. — Sur Aère, voir saint Épiphane, *Panarion* 75, PG 42, 504-508; éd. K. Holl, GCS 3, 1933, p. 333-340.

Sur les rapports du *Traité du Saint-Esprit* de Basile avec le colloque de Sébaste, voir H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Goettingue, 1956, p. 81-90.

Jean Gribomont.

3. EUSTATHE DE THESSALONIQUE, métropolite, † 1194. — C'est à Constantinople, dont il était sans doute originaire, qu'Eustathe reçut sa première éducation. Son surnom ὁ τοῦ κατὰ φλῶρον indiquerait, selon certains, son appartenance au couvent de Floros, mais il signifie qu'il était le neveu d'un certain Kataphloron. Ordonné diacre par le patriarche Nicolas Mouzalon (1147-1151), il devint sous Luc Chrysobergès, en 1156, maître des rhéteurs; ses *Commentaires d'Homère* sont le fruit de son enseignement. En 1174, il fut nommé évêque de Myre, mais il n'y siégea pas, car il fut élevé dès l'année suivante au siège de Thessalonique. L'intellectuel et l'humaniste qu'il était se révéla un réformateur courageux, ce qui lui valut de solides inimitiés dans son diocèse, surtout de la part du clergé local : en 1191, il dut quitter Thessalonique. Rappelé cependant, il y mourut en 1194.

Les contemporains ont loué sa science profonde, sa vaste culture, et la noblesse de son caractère, malgré un penchant à l'emportement. Comme écrivain, il a suivi les habitudes du temps et sacrifié un peu trop à la rhétorique et au panégyrique.

Laissons de côté les *Commentaires*, les *Lettres*, les œuvres de rhétorique (certaines encore inédites dans le *Scorialensis* gr. Y II 10), pour nous arrêter aux opuscules touchant la spiritualité et où dominent d'ailleurs les préoccupations pastorales. Ainsi, les quatre discours pour le début du carême recommandent la prière et l'oubli des injures, la charité, et l'accord des œuvres et de la foi. Dans le discours sur l'obéissance, Eustathe montre les bienfaits de la législation naturelle, mosaïque et évangélique, pour l'homme déchu de son innocence première. Un autre discours sur l'oubli des injures rappelle une vertu que l'évêque eut à pratiquer dans sa carrière de réformateur. Ce sont surtout les œuvres destinées aux moines ou dont les moines sont l'occasion qui révèlent le mieux les vues d'Eustathe sur la vie spirituelle et l'état de perfection. Comme il eut à lutter contre le relâchement et les abus de l'époque, les critiques prennent souvent le pas sur les appels à la perfection. Un discours à un stylite, après de longs développements philologiques et allégoriques sur le terme de « colonne » (stylos), reproche à l'ascète de ne pas s'être assez détaché du monde et d'avoir oublié l'exemple vivant qu'il avait à donner. Le petit *traité sur l'hypocrisie* met en cause un autre stylite et stigmatise les airs de vertu qu'aucune conviction intérieure ne soutient. Plus important est le traité *De emendanda vita monachica* : Eustathe s'attache surtout à montrer combien la vie des moines de son temps s'éloigne de l'idéal de perfection; il souligne, en termes cinglants parfois, les défauts les plus apparents, l'ignorance, l'âpreté au gain de ces grands propriétaires terriens, les abus de confiance à l'égard des simples, les sorties trop fréquentes, les querelles, les libertés de langage, le désir des dignités; ce n'est plus le rhéteur qui parle mais le pasteur, soucieux de réformer ses ouailles.

Humaniste et styliste distingué et remarqué, Eustathe n'a cependant pas exercé une influence spirituelle profonde et durable, à en juger par la tradition manuscrite de ses œuvres religieuses. Son style, déjà, le mettait trop au-dessus de ses lecteurs. S'il n'a pas été beaucoup écouté de son vivant, il a été peu lu après sa mort. Son œuvre a cependant, pour nous, le mérite d'être un document irremplaçable sur le niveau spirituel d'une époque.

Textes. — PG 135 (d'après l'édition de L.-F. Tafel, Francfort, 1832), col. 520-540 *In psalmum 48*; 540-560 *Oratio anno auspicando habita*; 561-728 *In sanctam quadragesimam*; 729-909 *De emendanda vita monachica*; 909-925 Dialogue *Theophilus et Hieracles*; 925-1032, Suppliques à Manuel Comnène et éloge funèbre; 1032-1060 *Ep. ad Thessalonicenses*; — PG 136, col. 9-140 *De Thessalonica urbe a latinis capta*; 141-161 *Laudatio S. Philothei*; 161-216 *Invocationes et Laudatio S. Demetrii*; 217-264 *Ad stylitam quemdam*; 264-301 Panégyriques de martyrs; 301-357 *De obedientia magistratui christiano debita*; 373-408 *De simulatione*; 408-500 *Contra injuriarum memoriam*; 504-753 *In hymnum pentescostalem Damasceni*; 1245-1334 *Epistolae*.

Études. — L. Cohn, *Eustathios, Erzbischof von Thessalonike*, dans Pauly-Wissowa, t. 6, 1909, col. 1452-1489. — J. Kayser, *Theophrast und Eustathius* Περὶ ὑποκρίσεως, dans *Philologus*, t. 69, 1910, p. 327-358. — L. Oeconomos, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnène et des Anges*, Paris, 1918, p. 153-165. — Ph. I. Coucoulès, Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ λαογραφικά, t. 1, Athènes, 1950; préface et biographie. — S. Salaville, *Eustathe, métropolite de Thessalonique*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 718. — G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, t. 1, 2e éd., Berlin, 1958, p. 262-264 (bibliographie). — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 634-636. — F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957, n. 63, 488, 539, 1535. — P. Wirth, *Die Flucht des Erzbischofs Eustathios aus Thessalonike*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 53, 1960, p. 83-85.

Jean Darrouzès.

1. EUSTOCHIE (Eustoquie), carmélite, 1714-1794. — Philippe-Élisabeth de Börstel, née à Versailles le 15 octobre 1714, d'une famille originaire d'Allemagne, entre en 1740 au carmel de la rue de Grenelle à Paris, où elle rejoint sa tante, Charlotte-Émilie de Jésus † 1765. Eustochie est prieure de 1775 à 1781; après la dispersion de la communauté en septembre 1792, elle demeure à Paris, où elle meurt le 18 janvier 1794. Elle composa les *Principes et méthode du chrétien, qui rend ses actions, même les plus communes, dignes d'une éternelle récompense*, publiés sous l'anonymat (Paris, 1761). C'est un petit traité de vie chrétienne, destiné aussi bien aux laïcs qu'aux religieuses (ch. 10); il rappelle les vérités essentielles du salut (rédemption, grâce, sacrements) et la manière de se conduire selon l'Évangile : combat spirituel, droiture d'intention, sanctification des actions communes et du devoir d'état. Le dernier chapitre précise « les règles ou pratiques pour accomplir parfaitement toutes ses actions » chaque jour. — Archives du carmel de Créteil (Seine).

André Rayez.

2. EUSTOCHIE CALAFATO (bienheureuse), clarisse, 1434-1486. — Smeralda Calafato Colonna, née à Messine le 25 mars 1434, attirée très tôt par la vie franciscaine, entra en dépit des résistances de sa famille chez les clarisses de S. Maria de Basicò et prit le nom d'Eustochia. Ses goûts d'austérité ne s'accommodèrent pas du régime relativement confortable de la communauté. Elle obtint de Calixte III l'autorisation de fonder un monastère où l'on pratiquât dans toute sa rigueur la première règle de sainte Claire ou *Privilegium paupertatis* (20 octobre 1457 et 15 avril 1458; *Bullarium franciscanum*, t. 2, Quaracchi, 1939, n. 388 et 439). Établie d'abord avec quelques compagnes dans l'ancien hôpital S. Maria Accomandata (1460), l'état des locaux l'obligea en 1463 à transférer sa communauté définitivement à S. Maria di Montevergine. Abbesse à plusieurs reprises, Eustochie s'imposa à la vénération de ses moniales et de tout Messine par sa piété, sa charité, son humilité et son esprit de pénitence. Elle mourut à Montevergine, le 20 janvier 1486. Le procès de béatification entrepris en 1640 aboutit à l'approbation de son culte par Pie VI, en 1782. Sa fête se célèbre dans l'ordre franciscain le 27 ou le 28 février.

Des œuvres de la bienheureuse il ne reste que des prières et des fragments de discours épars dans la *Legenda* rédigée par ses compagnes, entre 1487 et 1490; les mêmes biographes signalent encore un petit livre *(libretto)* dans lequel Eustochie avait noté les grâces obtenues, et surtout un écrit sur la Passion (*uno libro de la Passione*). La dévotion au Christ souffrant, thème préféré de ses méditations et des exhortations adressées aux moniales à l'occasion des chapitres explique

le culte de la bienheureuse pour saint François, saint Paul, saint Jérôme, de même que la ferveur et l'assiduité avec lesquelles elle récitait la prière de saint André (*Salve crux pretiosa*) ou chantait les strophes de Jacopone de Todi. Au nombre des sources spirituelles figure encore un *Monte de la orazione* dont une version sicilienne est conservée à Palerme, sous le titre *Lu libru di lu Munti di la sanctissima oracioni* (bilbiothèque communale, cod. 2 Qq. E. 19).

G. Macrì, *La leggenda della beata Eustochia da Messina*, Messine, 1903; M. Catalano, *La leggenda della Beata Eustochia da Messina, testo volgare del sec.* XV *restituito all'originaria lezione*, Messine-Florence, 1950, édition critique. — [L. Bensaja], *Vita Beatae Eustochii abbatissae cenobii Montis Virginum, auctore abbate Francisco Maurolico* († 1577), Messine, 1936, nouvelle édition de l'œuvre de l'humaniste, rédigée en 1543.

L. Wadding, *Annales Minorum* ad annum 1491, n. 10-41, t. 14, Quaracchi, 1933, p. 577-589. — *Archivum franciscanum historicum*, t. 19, 1926, p. 350-351, 370. — Divers travaux dont le plus récent : G. Intersimone, *La beata Eustochia Calafato, clarissa messinese*, Rome, 1956.

Clément Schmitt.

EUSTOCHIUM (sainte), † vers 419. — 1. *Vie.* — 2. *La lettre 22 de saint Jérôme.* — 3. *Apocryphes de Jérôme à Eustochium.*

1. **Vie.** — Eustochium, fille de sainte Paula, était par sa mère, dit saint Jérôme (*Ep.* 108, 1; PL 22, 878c, et CSEL 55, p. 306), issue des Gracques et des Scipions, héritière de Paul-Émile. Son père Toxotius, un païen qui mourut vers 380, était du sang d'Énée et des Julii (*Ep.* 108, 4; 880b et p. 309) et valut à Eustochium le nom de Julia. Paula avait eu cinq enfants : Blésilla, mariée, bientôt veuve et bientôt décédée (*Ep.* 39, en 384; 466-473, et CSEL 54, p. 293-308); Paulina, qui laissa veuf Pammachius (*Ep.* 66, en 398; 639-647, et p. 647-665); Eustochium; Rufina, mariée, et morte prématurément; Toxotius, qui devait épouser Laeta et serait père de Paula, future moniale de Jérôme.

L'oncle et la tante d'Eustochium essayèrent de la mondaniser par les voies insidieuses de la toilette et de la coiffure (*Ep.* 107, 5; 873a et CSEL 55, p. 296). Jérôme, qui séjourna à Rome de l'automne 382 à août 385, donna chez la noble Marcella sur l'Aventin des « conférences » bibliques, fréquentées par Paula et ses filles (cf DS, t. 2, col. 1393). Eustochium, « élevée dans la chambre de Marcella » (*Ep.* 127, 5; 1090b et CSEL 56, p. 149), aimait la science scripturaire et l'ascèse. En 384, le maître la jugea digne d'une longue lettre, *Pour garder la virginité* (*Ep.* 22). Le 29 juin 384, Jérôme adressait à sa fille spirituelle un billet (*Ep.* 31; 445-446, et CSEL 54, p. 249-251) pour la remercier de menus cadeaux.

Notons quelques apparitions du nom d'Eustochium dans les lettres suivantes : 32, 1 (446c et p. 252), 39, 6 (471d et p. 305), 45, 7 (484a et p. 328; quand Jérôme quitte l'Italie pour la Palestine, en 385) : « Salue Paula et Eustochium : que le monde le veuille ou non, elles sont miennes dans le Christ! » Elles suivirent l'ascète à Bethléem. La *lettre* 46 se présente comme de Paula et d'Eustochium à Marcella pour l'inviter à les rejoindre (un supplément ancien au *De viris inlustribus* attribue cette lettre à Jérôme; cf F. Cavallera, *loco cit. infra*, t. 2, p. 136; Érasme, *Opus epistolarum*, t. 1, Bâle, 1537, p. 123).

De l'*Ep.* 54 retenons le n. 13 (557ab et p. 480-481), qui présente vraisemblablement Eustochium : « Oh! si tu voyais ta sœur.., tu entendrais tous les trésors du vieux et du nouveau Testament sortir de son cœur brûlant. Les jeûnes sont un sport pour elle et l'oraison fait ses délices... Elle apprend au chœur des vierges à psalmodier pour le Christ, elle leur enseigne à toucher la lyre pour le Sauveur... Elles attendent l'arrivée de l'Époux ». L'*Ep.* 66, 2 (639c et p. 648) montre Eustochium cueillant les fleurs de la virginité et, au n. 13 (646d-647a et p. 664), dépeint Paula et Eustochium, qui, « supérieures en force d'âme, ne veulent pas se laisser battre par d'autres au labeur physique ».

Ep. 107, 13 (877b et CSEL 55, p. 304). Dans l'éloge funèbre de sainte Paula, Eustochium est naturellement à l'honneur : *Ep.* 108, n. 2, 4, 6, 15, 26, 27, 29-33 (878-906 et p. 306-351). *Ep.* 134, 2 (1162a et CSEL 56, p. 262); *Ep.* 137 (1164a et p. 264); *Ep.* 142 (1180c et p. 291). Voici enfin sa mort : *Ep.* 143, 2 (1181c et p. 293), et 151, 2 (p. 364) : « La mort soudaine de la sainte et vénérable vierge du Christ Eustochia m'a extrêmement peiné et a presque bouleversé ma vie » (cf 153, 2, p. 366); 154, 2 (p. 367) : « Elle a rendu l'âme dans des sentiments de foi intense. Elle préféra abandonner ses biens, sa maison, supporter un pesant exil que de se souiller par la communion avec les hérétiques ».

Eustochium et sa mère ont eu l'honneur de se voir dédier plusieurs travaux importants de saint Jérôme, entre autres la traduction des Rois, « son *Malachim* ». A Eustochium encore les 18 prologues des 18 livres sur Isaïe, les 14 avant-propos des 14 livres sur Ézéchiel! La « vierge du Christ » est la confidente et l'animatrice du grand travailleur (dans ses préfaces, il l'appelle *virgo Christi, filia*). Jérôme aimait en sa disciple le zèle pour la *lectio divina.*

Eustochium mourut vers 419, Jérôme peu après. Il fut enseveli dans une grotte proche de celle de la Nativité, face à la tombe d'Eustochium et de Paula (cf L.-H. Vincent, dans J. Labourt, *Lettres* de S. Jérôme, t. 1, Paris, 1949, p. xx, n. 1). L'Église appelle sainte l'élève comme elle appelle saint son maître (*Martyrologe romain*, 28 et 30 septembre).

2. **La lettre 22 de saint Jérôme.** — L'*Ep.* 22 (394-425, et CSEL 54, p. 143-211) est la plus longue lettre de direction, ou de spiritualité, que nous ayons de Jérôme. Il se montre averti, impérieux, avec des confidences pour guider les âmes et des éclairs de tendresse (26; 411d et p. 181; cf 2, 395c et p. 145). Qualités et défauts de Jérôme éclatent dans cette vaste improvisation aux éléments longuement ruminés : zèle pour Dieu et Eustochium, lyrisme biblique, satire mordante contre les chrétiens faux ou tièdes, défiance du mariage, qui tient peut-être à un « certain secteur de l'affectivité demeuré infantile » (Ch.-H. Nodet, *Position de saint Jérôme en face des problèmes sexuels*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, 1952, p. 356), crudité d'expression (Rufin, *Apologia* 2, 5, PL 21, 587b), et un certain anticléricalisme (2, 12, 595c, = 2, 15, dans CC 20, *Opera Rufini*, p. 94; et 2, 5, 587ad).

Jérôme expliquait plus tard (*Ep.* 130, 19, écrite en 414; 1123a et CSEL 56, p. 200) qu'il avait voulu « dévoiler les pièges du diable ». Au delà d'Eustochium, il visait le grand public intéressé par l'ascèse (cf *Ep.* 79, 7; 729a et CSEL 55, p. 95; ou 128, 3; 1097c et CSEL 56, p. 159). Pour ceux que choquerait sa liberté de langage, il écrivait à la jeune veuve Furia : « Je préfère à tes yeux, ma fille, compromettre un peu la pudeur plutôt que la cause défendue » (*Ep.* 54, 10; 555c et CSEL 54, p. 477). Cf P. de Labriolle, *De la liberté du langage dans les écrits chrétiens primitifs*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. 4, 1914, p. 109-116; W. Wendt, *Ciceros Brief an Paetus*, IX, *22*, Giessen, 1929.

Il semble que le titre d'un opuscule de saint Jean Chrysostome publié vers 382-383, *Comment il faut garder la virginité*, ait suggéré à Jérôme le titre de sa lettre. Celle-ci se présente un peu comme un « corrigé » (cf P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, p. 118) de Jean, personnage que Jérôme n'aimait pas (cf Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, éd. et trad. J. Dumortier, coll. Budé, Paris, 1955).

L'*Ep.* 22 se défend d'être un éloge dithyrambique de la virginité, à la suite de Tertullien, Cyprien, Damase et Ambroise (22; 409b et p. 175), ou de la vie angélique (2, 20, 40; 395d, 407b, 424c; p. 146, 171, 206). C'est une invitation au dépaysement pour se jeter dans les bras de l'Époux (1; 395b et p. 145). Il faut craindre, car le diable guette l'élite (3-4), veiller à la virginité spirituelle (5). Mieux vaut se marier que d'avoir une âme de courtisane (6). Briser la tentation naissante (7) et avoir la sobriété des prophètes (8-9), la faim ramène au paradis (10). La puissance du diable est dans la luxure (11-13). Se souvenir du cas des agapètes (14; cf DACL, t. 10, 1932, col. 1881-1888; *Dictionnaire de droit canonique*, t. 1, 1935, col. 311-315). « Sainte fierté » des vierges (15-16). Contre la *libidinum pompa*, s'armer du bouclier de la foi et de l'ascèse; lire, aimer l'Écriture, pleurer, veiller, psalmodier (17-18). « Ton pays, c'est le paradis » (19). Le mariage est bon, car il produit des vierges (20). L'ancien Testament ne connaissait que la famille, cependant il eut des prophètes vierges (21). Garder son corps comme un temple saint, une arche sainte (22-24), et l'intimité pour Dieu seul (25-26). Juste mesure et humilité; ne pas s'exposer, même pour s'éclairer sur l'Écriture (27-29). Rejeter les livres profanes, — pour éviter les châtiments subis par Jérôme —, et l'argent (30-33). Exemple des moines d'Égypte et des grands anachorètes (34-36). La récitation des heures, le signe de croix et la charité (37). « Tu peux toi aussi être mère du Seigneur » et vierge dans et par l'Église (38). L'humble incarnation du Christ est notre modèle (39-40); perspective de l'entrée au ciel (41).

La lettre 22 est vite devenue un classique de la littérature ascético-monastique.

Quelques sondages attestent sa rapide utilisation : S. Césaire d'Arles † 543, *Opera*, éd. G. Morin, t. 2, Maredsous, 1942, p. 132, 3-4; 136, 20 (cf 106, 21) et 134, 1, se référant à *Ep.* 22, 8, 11, 27, 38. — *Règle* de S. Benoît († vers 547), éd. C. Butler, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1935, p. 189. — S. Isidore de Séville † 636, *De ecclesiasticis officiis* II, 16, 9, PL 83, 799b = *Ep.* 22, 34. — S. Braulio de Saragosse † 651, cf J. Madoz, dans *Gregorianum*, t. 20, 1939, p. 419. — *Règle* de Tarnat, postérieure à S. Isidore, ch. 8 et 17, PL 66, 981a et 984b, utilise *Ep.* 46, 12, de « Paula et Eustochium », et *Ep.* 22, 27. — Defensor, fin du 7e siècle, *Liber scintillarum*, 38, 25, et 7, 19, éd. H. Rochais, CC 117, p. 114 et 30. — *Sententiae de opusculis S. Hieronimi ad monachos*, ms de Fleury, 9e siècle, PL 30, 318c = *Ep.* 22, 3, 4 et 6. — Guillaume de Saint-Thierry † 1148, *Ep. ad fratres de Monte Dei* 57, éd. M.-M. Davy, Paris, 1940, cf *Ep.* 22, 11 et 34. — *Vita* du Bx Dalmace Moner par Nicolas Eymeric, vers 1350; cf *Vies des saints*, par les bénédictins de Paris, t. 9, Paris, 1950, p. 542, 544. — Jean Gerson † 1429, *Montagne de la contemplation*, 23 et 37, cf *Ep.* 22, 7 et 41. — *Imitation* III, 46, 5, cf *Ep.* 22, 13, 3.

3. Apocryphes de Jérôme à Eustochium. — 1) *De assumptione Beatae Mariae Virginis*, de Paschase Radbert, PL 30, 122-142; cf C. Lambot, *Revue bénédictine*, t. 46, 1934, p. 265-282. — 2) *De vinculis beati Petri*, PL 30, 226-232; cf J. H. Baxter, dans *The Journal of theological studies*, t. 23, 1922, p. 287-290 (d'après Arnobe le jeune, † après 450). — 3) *De virtute psalmorum*, PL 30, 305-306. — 4) *Regula monacharum*, PL 30, 391-426 qui aurait été adressée à Eustochium.

1. *Éditions des Lettres.* — On signale des éditions indépendantes de l'*Ep.* 22, vg celle d'Érasme, Bâle, 1522; celle de l'imprimeur Paul Manuce, Rome, 1562. — Nous renvoyons à l'édition des *Epistolae* de saint Jérôme, PL 22, et de I. Hilberg, CSEL 54-56, 1910, 1912, 1918.

2. *Traductions.* — De nombreuses traductions en diverses langues existent. Retenons celle en vers français faite au 13e siècle, éd. Tauno Nurmela, coll. Annales academiae scientiarum Fennicae, B 60, 2, Helsinki, 1947; F. Lagrange, *Lettres choisies de saint Jérôme*, Paris, 1870; 6e éd., 1921, p. 57-101; larges extraits dans D. Gorce, *Lettres spirituelles de saint Jérôme*, t. 1, Paris, 1932, p. 20-68; trad. de J. Labourt, coll. Budé, t. 1, Paris, 1949, p. 110-160.

3. *Vies et travaux.* —AS, 28 septembre, t. 7, Anvers, 1760, p. 630-645. — *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 1, Bruxelles, 1898, n. 2775 bis. — D. Gorce, *La Lectio divina. Saint Jérôme..*, Paris, 1925. — F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. 2, Louvain, 1922, p. 155-158, 163, 165, 212. — A. Penna, *San Gerolamo*, Turin, 1949, p. 443. — P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951, p. 260; *Le monachisme selon saint Jérôme*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 71-113. — *Vies des saints*, par les bénédictins de Paris, t. 9, Paris, 1950, p. 571-576, 630-640. — J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Paris, 1958, p. 137-142, 374.

F.X. Murphy, *A Monument to Saint Jerome*, New-York, 1952, p. 292. — D. Dumm, *St Jerome and the theology of virginity*, dans *The Benedictine review*, Atchison (Kansas), t. 9, 1954, p. 28-35. — Pie XII, enc. *Sacra virginitas*, AAS, t. 46, 1954, p. 161-191, cite *Ep* 22, 18, p. 189. — DACL, t. 3, 1913, col. 831, fig. 2640.

Paul Antin.

EUSTRATE DE CONSTANTINOPLE,

prêtre, 6e siècle. — Peut-être originaire de Mélitène, Eustrate a été prêtre de Sainte-Sophie et disciple du patriarche de Constantinople Eutychius † 582, dont il nous a laissé une biographie intéressante dans son éloge funèbre (cf BHG, n. 657). On a également de lui une *Vie de sainte Golindouch* (BHG, n. 700-702b), simple remaniement de la Passion de la martyre perse écrite par Étienne de Hiérapolis (Mabboug). Son œuvre principale est une *Réfutation* visant « ceux qui refusent aux âmes toute activité après la mort et nient l'utilité des prières et des offrandes faites à Dieu pour elles ». Photius en a résumé le contenu dans sa *Bibliothèque* (171, PG 103, 500) : Eustrate établit d'abord que les âmes, séparées des corps, possèdent une activité propre, quels que soient leur condition ou leur degré de sainteté (cf Allatius, n. 1-23); puis, que les fréquents phénomènes d'apparitions constituent des manifestations personnelles de ces âmes, et non l'effet d'une vertu divine empruntant leur forme (Allatius, n. 24-27); enfin, que les sacrifices offerts par le prêtre en faveur des morts, ou les offrandes, les prières et les aumônes des fidèles, obtiennent la délivrance des âmes et la rémission de leurs fautes (Allatius, n. 28). Cette dernière partie reste inachevée dans les trois témoins manuscrits que nous connaissons, le *Vatic. gr.* 511 (10e-11e siècles) utilisé par Allatius, le *Vatic. gr.* 675 et le *Paris. gr.* 1059.

L'importance de l'ouvrage tient non seulement aux questions théologiques qui y sont abordées (l'état des âmes séparées, les apparitions, les suffrages pour les morts), mais aussi à l'abondance et à la précision des citations patristiques; Photius avait déjà souligné cet usage de la preuve de tradition. Parmi les auteurs

mentionnés, figurent Éphrem le syrien (version grecque de son *Testament*), Basile, les deux Grégoire, Méthode, Hippolyte, Jean Chrysostome et le pseudo-Denys, qui étaient déjà les écrivains préférés de son maître Eutychius (cf PG 86, 2374d).

Eustrate fait en outre allusion à une œuvre qu'il avait composée sur l'âme et les saints anges (Allatius, n. 7, p. 367) et à un écrit d'Eutychius sur la relation des natures spirituelles avec le lieu (Allatius, n. 14, p. 433); ces deux ouvrages n'ont pas été retrouvés.

Vie d'Eutychius, PG 86, 2273-2390; voir art. Épiscopat' DS, t. 4, col. 893. — *Passion de sainte Golindouch*, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. 4, Saint-Pétersbourg, 1897, p. 149-174, 351-356; t. 5, p. 392-396 et 408. — *Réfutation*, éd. L. Allatius, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 336-580, texte grec et traduction latine. — J.-P. Migne, coll. Theologiae cursus completus, t. 18, Paris, 1841, p.465-514, trad. latine d'Allatius seulement.

Études. — Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, t. 10, Hambourg, 1818, p. 725-727. — S. Vailhé, *Chrysippe, prêtre de Jérusalem*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 10, 1905, p. 96-99. — P. Peeters, *Sainte Golindouch, martyre perse*, dans *Analecta bollandiana*, t. 62, 1944, p. 74-125. — G. Garitte, *La Passion géorgienne de sainte Golindouch*, dans *Analecta bollandiana*, t. 74, 1956, p. 405-440. — G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e Testi 118, Cité du Vatican, 1949, p. 369. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 410-411. — Art. Étienne de Hiérapolis, DS, t. 4, col. 1493.

BHG = Fr. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957.

Jean Darrouzès.

1. EUTHYME I DE CONSTANTINOPLE (saint), patriarche, † 917. — Né vers 834 à Séleucie d'Isaurie, Euthyme entra, jeune, dans la vie monastique qu'il mena en divers couvents de Bithynie. Léon le sage le choisit pour confesseur et, devenu empereur (886), continua, sinon à suivre, du moins à écouter ses conseils. Euthyme fut mêlé contre son gré aux aventures matrimoniales de son impérial ami et sut en toute circonstance sauvegarder sa dignité et les exigences de son état, ne sortant que contraint du couvent de Psamathia, que Léon VI avait fait construire pour lui. Son intransigeance l'écarta pour un temps du trône patriarcal au profit de Nicolas Mystique, beaucoup plus diplomate et intrigant; mais, lorsque celui-ci fut exilé, en 907, Euthyme dut céder aux instances de l'empereur et devint patriarche. Il s'y distingua par sa charité et la fermeté de ses vues. Léon VI mort (912), Nicolas fut rappelé et soumit son innocent rival à la honte et aux sévices d'une dégradation. Exilé au couvent d'Agathos, Euthyme reprit la vie ascétique; sa vertu en imposa tant, que Nicolas lui-même vint lui demander pardon avant sa mort, survenue le 5 août 917. Cette réconciliation n'empêcha d'ailleurs pas son nom de ne reparaître aux diptyques que sous le patriarche Polyeucte, en 956. Sa fête se célèbre le 5 août.

De son activité de prédicateur, il ne nous reste aujourd'hui que quelques homélies : trois sur sainte Anne (BHG, n. 134a-134c), une sur la ceinture de la Vierge (BHG, n. 1138), peut-être une sur la Présentation (BHG, n. 1112q) et une sur saint Thomas (BHG, n. 1844a), ces deux dernières inédites.

Sources biographiques. — *Vita Euthymii* (BHG, n. 651), anonyme; éd. classique par C. de Boor, *Vita Euthymii, ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen (886-912)*, Berlin, 1888; une nouvelle édition a été donnée par P. Karlin-Hayter, avec traduction anglaise, dans *Byzantion*, t. 25-27, 1955-1957, p. 8-152, 747-778. — *Epitaphios Euthymii* par Aréthas de Césarée; éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia*, fasc. 1, Saint-Pétersbourg, 1899, p. 26-35; éd. M. Jugie, citée *infra*, p. 489-498, et la version latine de L. Lippomano, PG 106, 797-806.

Homélies, éd. M. Jugie, PO, t. 16, 1922, p. 499-514; t. 19, 1926, p. 441-455.

Études. — M. Jugie, *La vie et les œuvres d'Euthyme, patriarche de Constantinople († 917)*, dans *Échos d'Orient*, t. 16, 1913, p. 385-395, 481-492 (repris dans PO, t. 16, p. 463-486); *Deux nouvelles homélies mariales inédites de saint Euthyme, patriarche de Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, t. 23, 1924, p. 286-288 (repris dans PO, t. 19, p. 439-451); *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, coll. Studi e Testi 114, Cité du Vatican, 1944, p. 695-696, 705-707; *Euthyme* I, *patriarche de Constantinople (saint)*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 728-729. — V. Grumel, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 2, Paris, 1932, p. 146-149; *La révolte d'Andronic Doux sous Léon* VI, dans *Échos d'Orient*, t. 36, 1937, p. 202-207. — F. Dvornik, *Le schisme de Photius*, Paris, 1950, *passim*. — H. Grégoire, *La fausse chronologie du biographe d'Euthyme*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. 12 = Mélanges H. Grégoire, t. 4, Bruxelles, 1952 (publié en 1953), p. 642-643. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 549-550 et 563.

BHG = F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957.

Jean Darrouzès.

2. EUTHYME LE GRAND (saint), 377-473. — Né en 377 à Mélitène en Arménie, Euthyme gagna la Palestine en 405 pour se consacrer à la vie religieuse dans la laure de Pharan, fondée par saint Chariton. Il se lia d'amitié avec Théoctiste et s'initia avec lui à la vie solitaire. Vers 411, ils se retirèrent dans le désert, entre Jérusalem et Jéricho; d'autres moines ne tardèrent pas à les rejoindre, mais, tandis que Théoctiste prenait la tête d'un groupement cénobitique, Euthyme préféra sauvegarder sa solitude, malgré l'afflux croissant de nouveaux adeptes vers la laure qui portera bientôt son nom. L'influence bienfaisante des deux saints s'étendit d'ailleurs aux populations bédouines avoisinantes, et Euthyme prit une part importante à leur évangélisation et à l'établissement de l'évêché de *Parembolai (Castra Saracenorum)*, attesté dès 425. Pourtant, toujours en quête de solitude, Euthyme poussa encore plus au sud; sa présence à Mardes, puis à Aristoboulias, est à l'origine de deux nouveaux groupes monastiques qui se formèrent spontanément autour de lui. Dans la suite, il revint à sa première laure, voisine du couvent de Théoctiste, et désormais, semble-t-il, se consacra plus exclusivement à la direction des moines. Il n'est toutefois pas resté étranger aux luttes doctrinales de son temps, marquées par les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) : sans quitter le désert, il défendit l'orthodoxie aussi bien dans les milieux monastiques que dans les classes dirigeantes, et c'est lui qui soutint la foi de l'impératrice Eudocie. Il mourut le 20 janvier 473; son corps fut inhumé solennellement le 3 mai suivant, dans la grotte où il avait vécu. Sa fête se célèbre le 20 janvier.

Comme beaucoup de moines palestiniens, Euthyme n'a rien écrit. Sa culture, assez rudimentaire, se limitait à la méditation de l'Écriture. Il a subi l'influence

du monachisme égyptien et il vouait un culte particulier à saint Arsène. L'importance du rôle qu'il a joué se mesure surtout à la floraison de monastères fondés par ses disciples immédiats, Élie et Martyrios, devenus patriarches de Jérusalem, Gérasime, Marin, Luc, et surtout saint Sabas. Le *typicon* de Saint-Sabas, si l'on en ignore la teneur primitive, codifie des usages monastiques qui doivent certainement beaucoup à Euthyme par l'intermédiaire de son disciple Sabas. Cette *Règle* est à l'origine de l'usage liturgique de toute l'Église byzantine : il comporte essentiellement les rubriques des offices de la semaine, avec la distribution des prières suivant les heures de la nuit et du jour, et l'*ordo* des rites des deux cycles, temporal et sanctoral.

Le style de vie monastique pratiqué par Euthyme est intermédiaire entre la vie anachorétique pure et le cénobitisme; il n'est pas étranger à la vogue que prirent les *laures* de son temps. Le commençant s'initie dans un *coenobium*; après une solide formation, il affronte la solitude; dès lors, ayant atteint un certain degré de perfection, le moine peut jouir d'une quasi indépendance dans son *kellion*. Le solitaire palestinien n'est pourtant pas un simple anachorète : le plus souvent, il vit en dépendance d'une *laure* et dans son voisinage immédiat, à proximité d'un centre dont l'âme est un personnage éminent par ses vertus et ses dons spirituels. Sabas exprimait fort bien la différence d'organisation entre laures et monastères cénobitiques, en déclarant à Théodose le cénobiarque : « Seigneur abbé, tu es higoumène d'enfants, tandis que je suis higoumène d'higoumènes, car chacun de mes sujets, étant maître de lui-même, est higoumène de son propre kellion ». Le jumelage de fait entre le monastère de Théoctiste et la laure d'Euthyme, du vivant des deux saints, reflète bien cet état de choses. Il semble, toutefois, qu'Euthyme ait reconnu, sur le tard, la nécessité d'un lien plus étroit entre les *kelliotes* et la *laure*, ne serait-ce qu'en raison des incursions des nomades; en 484, sa laure fut transformée en monastère.

La solitude, si chère à Euthyme, n'était absolue que du lundi au vendredi, le samedi et le dimanche étant consacrés à la vie commune et à la liturgie. Chaque année, pendant le carême, les moines (et Euthyme le premier) se retiraient en plein désert jusqu'à Pâques, retraite qui entrera également dans les traditions monastiques de Mésopotamie (cf Dadiso Qatraya, *La solitude des sept semaines*, éd. A. Mingana, coll. Woodbrooke Studies, t. 7, Cambridge, 1934, p. 76-143, 201-248).

L'ascèse voulue par Euthyme suppose autant de santé physique que de vertu : l'abstinence, le jeûne, le silence en sont les pratiques essentielles. Cette sainteté austère est devenue rayonnante, et les succès apostoliques d'Euthyme auprès des nomades arabes ou dans le maintien de l'orthodoxie en Palestine en sont le meilleur témoignage.

Sources. — La source principale est la *Vita S. Euthymii* (F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957, n. 647-650d) écrite par Cyrille de Scythopolis; sur l'auteur et la récente édition publiée par E. Schwartz, TU 49, 2, 1939, p. 3-85, voir I. Hausherr, art. Cyrille de Scythopolis, DS, t. 2, col. 2687-2690, et E. Stein, *Cyrille de Scythopolis, à propos de la nouvelle édition de ses œuvres*, dans *Analecta bollandiana*, t. 62, 1944, p. 169. — S. Feldhohn, *Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts*, Dusseldorf, 1957, p. 33-102 (trad. allemande partielle). — Les *Acta sanctorum*, 20 janvier, t. 2, Anvers, 1643, p. 298-328, donnent une version latine du texte de Cyrille.

Études. — Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique..*, t. 16, Paris, 1712, p. 76-96. — V. Delau, *Monastères palestiniens du cinquième siècle*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 1, 1899, p. 233-240, 269-281. — S. Vailhé, *Saint Euthyme le grand, moine de Palestine*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 12-14, 1907-1909. — R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, Paris, 1909. — H. Charles, *Le christianisme des arabes sur le limes*, Paris, 1936, p. 40-46. — J. Gill, *The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon. Debts and Loans*, OCP 6, 1940, p. 114-139. — E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 5, 1950, p. 209-279. — LTK, t. 3, 1959, col. 1209 (V. Laurent).

Sur les restes archéologiques des fondations d'Euthyme, références utiles dans LTK, t. 3, 1931, col. 870 (A. E. Mader) et H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 203.

Jean Darrouzès.

3. EUTHYME L'HAGIORITE (saint), traducteur géorgien, 955-1028. — Né en 955, Euthyme appartenait à une noble famille géorgienne. Son père, Jean, se fit moine quelques années après la naissance de ce dernier fils, d'abord à Tao-Klardžet'i, puis au Mont-Olympe en Bithynie. C'est là qu'il apprit le départ d'Euthyme pour Byzance au milieu d'un contingent d'otages. Il réussit à obtenir sa libération et le ramena au Mont-Olympe, où il se chargea de sa formation intellectuelle et spirituelle. Vers 975, le père et le fils se fixaient au Mont-Athos. La vocation d'Euthyme s'y précisa. Devant la pénurie d'ouvrages religieux en langue géorgienne, Jean engagea son fils à traduire systématiquement la patristique grecque. Ce fut la tâche de sa vie, à peine ralentie par les quinze années (1002-1016) où il eut à assurer la direction du couvent d'Iviron. Il mourut le 13 mai 1028, et sa fête se célèbre ce jour-là.

Euthyme est essentiellement un *traducteur*; mais le mot ne doit pas faire illusion. En dehors du domaine scripturaire, où le littéralisme est de règle, les traductions d'alors sont souvent des adaptations, voire des refontes complètes : on paraphrase, on développe, on abrège, on reste infiniment libre à l'égard du texte à interpréter; le but de ces traductions n'est donc pas critique, mais pratique. Telle a été la méthode d'Euthyme.

Le catalogue des œuvres traduites par Euthyme figure dans la *Vita Johannis et Euthymii* (trad. P. Peeters, n. 25). La plupart des secteurs de l'ancienne littérature chrétienne s'y trouvent représentés :

1) des textes scripturaires, dont l'*Apocalypse* (première version géorgienne); 2) des écrits apocryphes, comme une *Vie de Marie* et les *Actes de Jean, de Pierre, d'André*; 3) des œuvres patristiques : Basile (*Homélies sur les Psaumes* et *Moralia*), Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse (*Vie de Moïse, Vie de Macrine, Commentaire sur le Pater*), Jean Chrysostome (*Homélies sur S. Jean, sur S. Matthieu*), Maxime le confesseur, André de Crète (*Commentaire sur l'Apocalypse*), Jean Damascène; 4) des auteurs spirituels, comme Macaire, Isaïe de Gaza, Jean Cassien, Marc l'ermite, Dorothée, Grégoire le Grand, Climaque, Isaac de Ninive; 5) un grand nombre de *Passions* et de *Vies de saints*; 6) des textes liturgiques et canoniques.

La même *Vita Johannis et Euthymii* affirme explicitement qu'Euthyme traduisit aussi, mais du géorgien en grec, le célèbre *Barlaam et Joasaph* (trad. P. Peeters, n. 4); cette traduction est-elle en rapport avec la rédaction grecque que nous connaissons? La question n'a pas encore reçu de réponse satisfaisante, et c'est outrepasser les prémisses que d'attribuer la pater-

nité du roman, « ohne Zweifel », à saint Jean Damascène, comme le fait H. G. Beck (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 482).

Cette activité de traduction, si intense, si personnelle dans ses méthodes, si réaliste dans ses choix, si variée dans son objet, fait d'Euthyme un écrivain qui a marqué incontestablement aussi bien l'histoire monastique de l'Athos, que la littérature et la théologie de l'Église géorgienne.

Sources. — Voir surtout la *Vie de S. Jean et S. Euthyme* écrite en géorgien par Georges l'hagiorite † 1065, édition critique établie par I. Džavachišvili et publiée par A. Šanidze, Tiflis, 1946 (cf *Le Muséon*, t. 72, 1959, p. 448-450). Une traduction latine a été donnée par P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, dans *Analecta bollandiana*, t. 36-37, 1917-1919, p. 13-68; adaptation française de cette traduction latine, dans *Irénikon*, t. 6, 1929, p. 767-784, et t. 7, 1930, p. 50-67, 181-196, 448-460; — quelques extraits traduits en anglais par D. M. Lang, dans *Lives and legends of the georgian saints*, Londres et New-York, 1956, p. 155-165. — F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957, n. 653 et 2143.

Études. — P. Peeters, *La première traduction latine de « Barlaam et Joasaph » et son original grec*, dans *Analecta bollandiana*, t. 49, 1931, p. 276-312. — N. Adontz, *Tornik le moine*, dans *Byzantion*, t. 13, 1938, p. 143-164. — F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des hl. Johannes von Damaskos*, Ettal, 1953; cf les recensions de F. Halkin, dans *Analecta bollandiana*, t. 71, 1953, p. 475-480, et V. Grumel, dans *Revue des études byzantines*, t. 16, 1958, p. 256-259. — M. Tarchnišvili, *Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand von Bardas Skleros*, dans *Oriens christianus*, t. 38, 1954, p. 113-124; *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Cité du Vatican, 1955, p. 126-154, 170-172, 394-395; *Les deux recensions du « Barlaam » géorgien*, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 65-86. — D. M. Lang, *St Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph Romance*, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 17, 1955, p. 306-325; *The Life of the Blessed Iodasaph, ibidem*, t. 20, 1957, p. 389-407; *The Wisdom of Balahvar. A Christian legend of the Buddha*, Londres, 1957. — P. Devos, *Les origines du « Barlaam et Joasaph » grec*, dans *Analecta bollandiana*, t. 75, 1957, p. 83-104. — G. Garitte, *Le témoignage de Georges l'Hagiorite sur l'origine du « Barlaam » grec*, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 57-63.

K. Kekolidze, *Deux Euthyme dans l'ancienne littérature géorgienne*, dans *Etiudebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan*, t. 4, Tiflis, 1957, p. 90-104 (en géorgien).

Jean KIRCHMEYER.

4. EUTHYME LE JEUNE (saint), moine, 824-898. — Euthyme a eu la chance d'avoir un biographe fort précis et objectif en la personne de son disciple Basile. Nicétas est né à Opso en Galatie, en 823-824; marié en 840, il quitte sa femme dès l'année suivante, à la naissance de sa fille, et se rend au Mont-Olympe, où il prit le nom d'Euthyme. De 842 à 870, son existence s'écoule en Bithynie, puis à l'Athos, dans les exercices de l'ascèse : vie solitaire, vie de stylite, vie commune. Il est ordonné prêtre en 867 par l'archevêque de Thessalonique, entreprend la fondation d'un monastère Saint-André à Péristéra, non loin de Thessalonique et, lorsque son petit-fils vient prendre sa succession en 883, renoue avec la vie solitaire à l'Athos, puis dans l'île Hiéra. Il y meurt le 15 octobre 898. Sa fête se célèbre le 14 octobre.

Toute la vie d'Euthyme est marquée par la recherche du renoncement et de la solitude, unie au dévouement inlassable du fondateur. Elle constitue aussi un des plus anciens documents touchant les origines monastiques de l'Athos.

Texte. — L. Petit, *Vie et office de saint Euthyme le jeune* par son disciple Basile, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 8, 1903, p. 155-205 : texte grec de la *Vie*; p. 503-536 : texte grec de l'*Office*; reproduits dans la collection de L. Clugnet, *Bibliothèque hagiographique orientale*, t. 5, Paris, 1904, p. 14-51. — F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 1, Bruxelles, 1957, n. 655.

Études. — A. Kirsopp Lake, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford, 1909, p. 40-52. — B. Menthon, *L'Olympe de Bithynie*, Paris, 1935, p. 163-170. — *Vies des saints et des bienheureux*, t. 10 (octobre), Paris, 1952, p. 464-466. — R. Janin, *Euthyme (Saint) le jeune*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 729-730.

Jean DARROUZÈS.

5. EUTHYME DE SARDES (saint), métropolite, 754-831. — Euthyme est né en 754 dans le district d'Ouzara, près de la Lycaonie. Il devint métropolite de Sardes peu avant le second concile de Nicée de 787; il se signala par son activité contre l'iconoclasme, puis par plusieurs missions que lui confia le gouvernement impérial. Pour avoir soustrait une jeune fille aux visées matrimoniales de l'empereur Nicéphore, il connut un bref exil dans l'île de Pantellaria. Rentré à Constantinople vers 805, il fut éloigné à nouveau par Léon l'arménien, cette fois à Thasos; c'est là qu'il reçut des lettres de Théodore Studite. Son retour sous Michel le bègue lui apporta quelques années de répit. A peine sur le trône, l'empereur Théophile se débarrassa d'Euthyme en l'envoyant dans l'île Saint-André, près du cap Akritas; torturé, il périt victime de l'iconoclasme, le 26 décembre 831; sa fête se célèbre le 11 mars en Occident et le 26 décembre en Orient.

Sources. — Ἀκολουθία... Εὐθυμίου ἐπισκόπου Σάρδεων τοῦ Ὁμολογητοῦ, 2e éd., Athènes, 1852, p. 19-32; cf L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 82-83. — Un *Éloge* d'Euthyme, par le moine Métrophane, est inédit (cf F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., t. 1, Bruxelles, 1957, n. 2146; = BHG). — La source la plus importante, inédite elle aussi, est la *Vie d'Euthyme*, écrite par le patriarche Méthode de Constantinople † 847 (cf BHG, n. 2145). — Théodore Studite, *Lettres* 3, 41, 43 et 284, dans Mai-Cozza Luzi, *Nova bibliotheca Patrum*, t. 8, Rome, 1871, p. 3, 33, 36 et 234.

Études. — J. Pargoire, *Saint Euthyme et Jean de Sardes*, dans *Échos d'Orient*, t. 5, 1901-1902, p. 157-161. — J. Gouillard, *Une œuvre inédite du patriarche Méthode : la Vie d'Euthyme de Sardes*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 53, 1960, p. 36-46.

Jean DARROUZÈS.

6. EUTHYME DE TIRNOVO, patriarche (vers 1325-vers 1400). — Né à Tirnovo entre 1325 et 1330, Euthyme se consacre à Dieu à Kelifarevo, vers 1350, sous la direction de Théodose, un disciple de l'initiateur de l'hésychasme, Grégoire le sinaïte. Après quelques années de préparation, il voyage, passe en 1363 à Constantinople, où son maître Théodose meurt; il se rend à l'Athos et revient en 1371 à Tirnovo, au monastère de la Trinité. En 1375, il est élevé à la dignité de patriarche et en occupe le siège jusqu'à la prise de Tirnovo par les turcs (1393). Il meurt, exilé au monastère de Bačkovo, au début du 15e siècle.

La période où a vécu Euthyme marque le déclin du second empire bulgare, dont la puissance, liée à l'essor

de la Serbie sous Étienne Douchan, s'effrite peu à peu à la mort du potentat serbe (1355) et surtout après celle du tsar Jean Alexandre (1371); dans ces conditions, l'effort d'Euthyme pour maintenir les lettres chrétiennes en Bulgarie n'est que plus méritoire. Il a composé des vies de saints, des ouvrages liturgiques, des lettres. Les *Vies de saints* relèvent davantage du panégyrique que de la biographie; comme ses contemporains, les patriarches grecs Philothée et Calliste, Euthyme vise surtout à enseigner et à édifier; sa *Vie de Jean de Rila*, par exemple, lui fournit l'occasion de décrire le parfait modèle de l'hésychaste. De forme moins conventionnelle, les *Lettres* sont des écrits de circonstances, où le patriarche répond à des questions de liturgie, de droit (secondes noces), de dogme; la plus riche de contenu spirituel est la lettre adressée à l'higoumène roumain Nicodème de Tismana, qui s'intéressait à la nature des anges, au rôle d'intercession des saints, à la nature du mal, à l'état de l'âme après la mort; la question souvent débattue de l'âge requis pour entrer en religion y est aussi examinée.

L'œuvre d'Euthyme se recommande moins par sa valeur intrinsèque que par son influence sur la littérature religieuse slave et roumaine.

E. Kaluzniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)*, Vienne, 1901, CXXVIII-450 p.

E. Turdeanu, *La littérature bulgare du* XIV^e^ *siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, coll. Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves 22, Paris, 1947, p. 67-139 : étude capitale, avec bibliographie complète. — M. M. Kujew, *Konstantyn Kostenecki w literaturze bulgarskiej i serbskiej*, Cracovie, 1950. — LTK, t. 3, 1959, col. 1210-1211.

Jean DARROUZÈS.

7. EUTHYME ZIGADÈNE (ZIGABÈNE), théologien byzantin, début 12^e^ siècle. — La seule donnée bibliographique actuellement sûre concernant le personnage d'Euthyme nous vient de l'*Alexiade* d'Anne Comnène (XV, 9, 20-30, PG 131, 1176) : Euthyme a été chargé par l'empereur Alexis I Comnène (1081-1118) de composer une *Panoplie dogmatique*. Théologien apprécié de son temps et sans doute moine, il a été plus tard confondu avec plusieurs homonymes (Euthyme moine de la Péribleptos, Euthyme I de Constantinople, et Euthyme Malakès de Néo-Patras) ou a patronné des œuvres plus tardives, ainsi les quatre opuscules théologiques édités sous son nom (PG 131, 9-58).

Euthyme est un compilateur de profession. Dans sa *Panoplie*, seuls les titres 23-28, touchant les erreurs des arméniens, des pauliciens, des messaliens, des bogomiles et des sarrasins, présentent un réel intérêt par leur nouveauté et l'originalité d'exposition des erreurs de son époque. Comme exégète, Euthyme a écrit des commentaires *Sur les psaumes et les Cantiques*, *Sur les Évangiles*, *Sur les quatorze épîtres de saint Paul*; il se distingue par la recherche du sens littéral, le dosage et l'utilisation intelligente des commentateurs antérieurs, surtout de Jean Chrysostome.

Textes. — PG 128-130. — N. Kalogéras, Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβηνοῦ ἑρμηνεία εἰς τὰς ΙΔ' ἐπιστολὰς καὶ εἰς τὰς Ζ' καθολικάς, Athènes, 1887, 2 vol.

Études. — N. Kalogéras, Ἀλέξιος Α' ὁ Κόμνηνος, Εὐθύμιος Ζιγαβηνὸς καὶ οἱ αἱρετικοὶ Βογομίλοι, dans Ἀθηναῖον, t. 9, 1880, p. 255-284. — G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, p. 177-191 (sur la personnalité d'Euthyme Péribleptenos, antérieur de deux siècles à Zigadène). — M. Jugie, *Phundagiagites et Bogomiles*, dans *Échos d'Orient*, t. 12, 1909, p. 257-262; *Euthymius Zigabène*, DTC, t. 5, 1912, col. 1577-1582; *La vie et les œuvres d'Euthyme Zigabène*, dans *Échos d'Orient*, t. 15, 1912, p. 215-225; *Euthyme Zigabène*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 730-731. — J. Wickert, *Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos*, dans *Oriens christianus*, t. 8, 1911, p. 278-388. — J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, Munster, 1941, p. 238-243. — A. Solovjev, *Phoundagiagites, patérins et koudougères d'après les sources byzantines*, (en russe, résumé français), dans *Sbornik vizantolochki Inst. SAN I*, Belgrade, 1952, p. 121-147. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 614-616.

Jean DARROUZÈS.

EUTRAPÉLIE. — La notion, le nom et l'histoire de la vertu que, depuis Aristote, on appelle eutrapélie (εὐτραπελία) offrent un exemple-type de l'influence de l'éthique péripatéticienne sur la morale chrétienne, et de la transformation que celle-ci lui impose. Ce qui constituait chez Aristote une notion centrale, sera redécouvert par saint Thomas d'Aquin, mais la théologie morale postérieure la réduira à l'état de notion marginale fort éphémère et n'en traitera habituellement qu'en relation avec la vertu cardinale de tempérance. Pour saisir avec plus de profondeur la nature de l'eutrapélie et en dégager sa signification, exposons l'histoire de la notion grecque et de son introduction dans la morale thomiste. — 1. *Doctrine grecque de l'eutrapélie.* — 2. *Doctrine chrétienne.*

1. Doctrine grecque de l'eutrapélie. — 1° L'histoire de l'eutrapélie considérée comme une vertu commence avec Aristote. Le stagirite se demande, dans l'*Éthique à Nicomaque* (IV, 14, 1128a), si l'homme cultivé et appartenant à une civilisation raffinée peut chercher son délassement même dans le plaisant badinage et le jeu. Il répond par l'affirmative : on ne doit cependant pas abandonner le juste milieu ni commettre de faute par défaut ou par excès. « Puisqu'il doit y avoir dans la vie aussi du délassement et dans ce délassement aussi une conversation liée à la plaisanterie gaie.., l'homme doit y trouver le milieu entre le trop et le trop peu ». Mais ce juste milieu, seul l'ἀνὴρ εὐτράπελος le trouve, sans devenir, pour autant, βωμολόχος (pitre, bouffon, farceur) ou ἀγροικός (rustaud, balourd). L'eutrapélie est donc la vertu qui se situe à égale distance entre la bouffonnerie et la balourdise dans l'usage du jeu, du badinage et de la conversation gaie; elle évite aussi bien la licence des faiseurs de calembours et la morosité des rustres. Et en voici la définition : « Ceux qui savent plaisanter avec mesure (ἐμμελῶς παίζοντες) sont appelés εὐτράπελοι ».

Aristote explique ce mot par εὔτροποι, qui caractérise les hommes qui savent « bien se tourner », bien se comporter. La traduction latine que Thomas d'Aquin avait sous les yeux, porte : « moderate autem ludentes eutrapeli appellantur, puta, bene vertentes », et la paraphrase : « qui concinne et lepide jocis utuntur, eutrapeloi, id est faceti et urbani nominantur : quasi eutropoi, id est flexibili ac versatili ingenio praediti » (*In libros ethicorum ad Nicomachum* IV, 16). Voir de même *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a.

Par là, Aristote attribue une place importante à l'eutrapélie dans son système des vertus de l'honnête homme cultivé. C'est dans ce climat d'eutrapélie que se forme le haut idéal grec de l'ἀνὴρ σπουδογέλοιος, gai et sérieux tout à la fois (cf Xénophon, *Symposion*

I, 1; Platon, *Lois* I, 647d; Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 6, 1176b). L'eutrapélie permet à l'homme de plaisanter, afin d'être plus apte au sérieux de la vie, et de ne pas oublier, même dans les lourdes charges du travail, le délassement nécessaire. Elle est surtout importante pour la jeunesse, et indispensable à une attitude fière et généreuse; elle est une πεπαιδευμένη ὕβρις (*Rhétorique* II, 12, 1389b), elle règle aussi les rapports d'amitié (cf le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, en grec, par Aspasios, Berlin, 1889, p. 165).

2° L'histoire de la vertu d'eutrapélie est influencée par l'évolution sémantique.

« Eutrapélie » est affecté d'un sens négatif, auquel Aristote lui-même (IV, 14, 1128a) fait allusion, quand il dit qu'un bouffon est volontiers appelé habituellement eutrapelos. Chez Platon (*République* VIII, 563a), l'eutrapélie désigne encore un « trait d'esprit »; chez Plutarque (*Moralia* 274d), l'eutrapelos est doué de souplesse sportive; pour Aelien (*Variae historiae* V, 13), les athéniens sont eutrapeloi en politique. Mais déjà chez Aristophane (*Guêpes* 469), l'eutrapelos est un homme à la parole rusée, captieuse; chez Plutarque (*Moralia* 1062d), eutrapelon caractérise un bavardage extravagant et niais. Les romains utilisent, comme un emprunt étranger, le mot eutrapélie pour désigner l'élégance du style grec (Cicéron, *Epistulae ad familiares* VII, 32, 1). Chez Martial (*Epigrammata* VII, 83), eutrapelus qualifie, par un piquant contraste, un barbier balourd.

On le voit, le mot, noble chez Aristote, a reçu désormais une acception péjorative.

2. **Doctrine chrétienne de l'eutrapélie.** — 1° Cette évolution sémantique permet de comprendre que l'eutrapélie ne comporte qu'une signification négative dans la morale du nouveau Testament et des Pères de l'Église. Saint Paul la mentionne dans *Éph.* 5, 4, parmi les vices dont le chrétien doit se garder : μωρολογία ἢ εὐτραπελία; la *Vetus latina* et la Vulgate la traduisent par *scurrilitas*, et lui donnent ainsi la même valeur qu'à *stultiloquium*. Dans le monde culturel latin le *scurra* équivaut au *bomolochos*. C'est pourquoi Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* II, 7, 53, PG 8, 456c; éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 189) interdit au chrétien, au cours des repas, les plaisanteries grivoises *(eutrapela)*. Et chez Sidoine Apollinaire (*Ep.* 5, PL 58, 455a), la *scurrilitas* est le vice des acteurs de théâtre. Saint Jérôme explique à propos d'*Éph.* 5, 4 : « Scurrilitas appetit quaedam vel urbana verba vel rustica vel turpia vel faceta, quam nos jocularitatem alio verbo possumus appellare, ut risum moveat audientibus » (PL 26, 520a).

La littérature orientale et byzantine, surtout monastique, condamne à peu près unanimement les éclats de rire, les bouffonneries, les passe-temps et souvent jusqu'au sourire.

L'énumération des textes serait fort longue, depuis Origène (*Commentariorum series in Matthaeum* 20, PG 13, 1626c; éd. E. Klostermann, GCS 11, 1933, p. 36), Éphrem (cf W. Heffening, *Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen*, Leipzig, 1927), le pseudo-Chrysostome (Hom. *Ascetam facetiis uti non debere*, PG 48, 1055-1060), les *Constitutions monastiques* attribuées à saint Basile (PG 31, 1376ab), jusqu'à Jean Climaque (*Échelle du paradis* 11, PG 88, 852), Élie l'Ecdicos (Ἕτερα κεφάλαια 83, PG 90, 1420a; cf DS, t. 4, col. 577), Antiochus de Saint-Sabas (*Hom.* 95, Περὶ τοῦ μὴ γελᾶν, PG 89, 1721-1725) et, plus proche de nous, Nicodème l'hagiorite (Χρηστοήθεια τῶν χριστιανῶν, 1803; 4° éd., Volo, 1957, p. 126 svv : à la note de la p. 135, Nicodème oppose expressément la doctrine des Pères de l'Église à celle d'Aristote).

La sévérité de l'Orient à l'égard de tout ce qui ressemble au rire et le culte de la vertu du *penthos* supposent la même prise de position à l'égard de l'eutrapélie (« eutrapélie, marque d'un homme dissolu », PG 48, 1055b). Et ce n'était point là pourtant pessimisme!

2° C'est à saint Thomas d'Aquin que l'on est redevable d'une redécouverte de l'eutrapélie au sens classique d'Aristote.

Dans son *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque* (expositio IV, lectio 16, éd. R. M. Spiazzi, Turin-Rome, 1949, p. 235 svv), il reprend la définition du stagirite : « Illi, qui moderate se habent in ludis, vocantur eutrapeli, quasi bene vertentes, quia scilicet ea quae dicuntur ac fiunt convenienter in risum convertunt ». Le *Commentaire des Sentences* (II *Sent.* d. 44 q. 2 a. 1 ad 3) envisage l'eutrapélie dans les perspectives aristotéliciennes, comme la vertu du juste milieu : « quae medium servat in delectationibus ludorum ». Dans la *Somme théologique*, saint Thomas présente une doctrine de l'eutrapélie désormais pleinement intégrée à l'éthique chrétienne : 1ª 2ae q. 60 a. 5c; 2ª 2ae q. 72 a. 2 diff. 1 : « eutrapelia ad quam pertinet bene conviciari »; 2ª 2ae q. 160 a. 2c.

Particulièrement important apparaît le passage de la 2ª 2ae q. 168 a. 2, où saint Thomas se demande s'il existe une vertu chrétienne du jeu et de la plaisanterie délassante. Et il conclut : « L'attitude vertueuse que l'on nomme eutrapélie réclame jeux et plaisanteries, nécessaires, de temps à autre, pour le repos de l'esprit ». En opposition avec l'attitude de nombre de Pères de l'Église, notamment chez les grecs, saint Thomas décrit l'attitude chrétienne d'eutrapélie, à la suite de Cicéron et d'Augustin (*De musica* II, 14, 26, PL 32, 1116a), comme un noble enjouement (*jucunditas*) et une heureuse souplesse au service du délassement et du jeu; il la définit : « Dicitur aliquis eutrapelus a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium ». Dans l'article 3 de la même question, il se demande s'il peut y avoir un excès, même dans le jeu, — souvenons-nous de la *bomolochia* d'Aristote et de la *scurrilitas* des Pères. Il répond avec une étonnante largeur d'esprit, et il prend à cette occasion la défense du métier de comédien (à l'encontre de l'ascèse patristique), comme le fera plus tard saint François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, 1e p., ch. 23) : « Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum » (ad 3). Thomas d'Aquin se souvient ici de la charmante légende qui révèle à Paphnuce la béatitude céleste d'un bouffon et comédien pécheur (*Vitae Patrum* VIII, 63, PL 73, 1170). Saint Thomas va plus loin encore; dans l'article 4 il s'interroge : un chrétien peut-il pécher par rusticité, et il répond par l'affirmative, — ce que l'ascèse actuelle a presque complètement oublié! Trop de sérieux peut être fautif également. Pèchent ceux qui « in ludo deficiunt nec ipsi dicunt aliquod ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt et dicuntur duri et agrestes ».

Par cet enseignement saint Thomas transmet à l'ascèse chrétienne l'idéal de l'humanisme grec, de l'ἀνὴρ σπουδογέλοιος, que seul le chrétien est à même de saisir et de réaliser parfaitement, parce que seul il a la conscience exacte de sa situation entre le ciel et la terre, entre le Christ et le monde, entre l'esprit et la chair, entre l'espoir et le désespoir. Seul le chrétien est un *homo ludens* : fondé sur Dieu, il peut être *eutrapelos*. Aussi saint Thomas peut-il à juste titre conclure l'article 2 de la q. 168 avec ce mot de Cicéron qui nous livre le meilleur de la doctrine antique sur l'eutrapélie : « Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno

et quietibus ceteris, tum cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus » (ad 3).

3° La morale des derniers siècles a presque oublié cet enseignement de l'Aquinate. L'eutrapélie, la plupart du temps, ne subsiste plus qu'à l'état de sèche définition dans les ouvrages de théologie morale (ainsi en est-il chez les Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, t. 3, Lyon, 1679, p. 785 svv). Génicot-Salmans (*Institutiones theologiae moralis*, t. 1, 17e éd., Louvain-Bruxelles, 1951, p. 201) situe l'eutrapélie à égale distance entre la *petulantia* et la *rusticitas*, et la définit comme la vertu « quae ludis et jocis rationis modum imponit », et B.-H. Merkelbach (*Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae*, t. 2, Paris, 1938, p. 980) : « Virtus moderans hominem in usu ludorum et jocorum... ne recedat a medio rationis per excessum vel defectum ». C'est bien aujourd'hui pourtant qu'il faudrait repenser la nature chrétienne de l'eutrapélie. Elle contient en effet des éléments fondamentaux d'ascèse pour les problèmes de l'aménagement des loisirs, pour l'appréciation chrétienne du plaisir et du sport. Cette notion importante de l'humanisme grec, christianisée par saint Thomas, offre un point de départ pour une ascèse du laïcat.

Cependant, les perspectives différentes des Pères de l'Église, notamment des orientaux, rappellent opportunément qu'il convient au chrétien de dépasser l'idéal de l' « honnête homme » et de l'*eutrapelos*. L'idéal d'Antoine et de ses disciples était « la sérénité des traits et la pureté de l'âme ». Être en Dieu, c'était vivre dans la paix et la joie. La présence de Dieu transfigurait âme et corps : « Jamais il ne se troublait.., jamais il ne devenait maussade » (*Vita Antonii* 67, PG 26, 940ab; cf I. Hausherr, *Penthos*, p. 199). L'*apatheia*, à la fois condition et fruit de la paix de Dieu, ne serait-elle pas la meilleure eutrapélie?

Consulter le curieux ouvrage de Pierre de Fomperosa s j, *La Eutrapelia. Medio, que deben tener los juegos, divertimientos y comedias, para que no aya en ellas pecado, y puedan exercitarse licita y honestamente. Según la doctrina de el Apostol San Pablo, Santo Thomas y San Francisco de Sales*, Valence, 1683. — J. Huizinga, *Homo ludens*, Leyde, 1938; trad. française sous le même titre, Paris, 1951. — I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, Rome, 1944, surtout p. 107-120. — H. Rahner, *Der spielende Mensch*, 2e éd., Einsiedeln, 1952; *Eutrapelie, eine vergessene Tugend*, dans *Geist und Leben*, t. 27, 1954, p. 346-353.

Hugo Rahner.

1. EUTROPE, prêtre, fin 4e-début 5e siècle. — On ignore la patrie d'Eutrope : Espagne, Aquitaine ou Italie du nord. La personnalité du prêtre Eutrope, mentionnée dans une brève notice de Gennade (*De viris illustribus* 49, PL 58, 1087), n'a été replacée à son rang dans l'histoire littéraire qu'à une date récente, grâce surtout aux travaux de José Madoz. Son œuvre, dispersée sous des attributions diverses (cf E. Dekkers, *Clavis*, n. 565-567), comprend : 1° une lettre aux filles de Gérontius, *De contemnenda hereditate*, publiée parmi les œuvres du pseudo-Jérôme, *Ep.* 2, PL 30, col. 45-50 (47-52); 2° une longue exhortation ascétique, *De vera circumcisione*, *ibidem*, *Ep.* 19, PL 30, 188-210 (194-217); 3° une lettre, *De viro perfecto* ou mieux *De perfecto homine*, anciennement attribuée à saint Maxime de Turin, *ibidem*, *Ep.* 6, PL 30, 75-104 (77-107), et PL 57, 933-958; 4° un traité sur l'incarnation : *Liber de similitudine carnis peccati*, publié par G. Morin, et attribué par erreur à Pacien de Barcelone, dans *Études, textes, découvertes*, t. 1, 1913, Maredsous, p. 107-150, et dans PL *Suppl.* 1, 529-556. José Madoz et Pierre Courcelle ont établi que tous ces textes, écrits entre 395 et 415, ont été dédiés à une seule personne, Cérasia, moniale d'origine espagnole, encore vivante à l'époque de l'invasion wisigothique ou vandale.

Admirateur de saint Ambroise et familier de saint Paulin de Nole, Eutrope est un écrivain emphatique, mais un chrétien d'une piété profonde et muni d'une solide information biblique. Il s'est fait dans ses écrits l'interprète d'une morale ascétique sévère et d'une théologie axée principalement sur la considération du mystère de l'incarnation.

Dans le *De vera circumcisione*, composé peut-être sous l'influence des doctrines austères de Pélage, Eutrope prône « la circoncision spirituelle » (PL 30, 197b), c'est-à-dire le renoncement total aux richesses, aux affections familiales et à tous les attachements sensibles. Prenant ses exemples dans l'ancien Testament, il évoque surtout le désintéressement d'Abraham, de Job et de Jean-Baptiste; dans le nouveau Testament, la générosité des apôtres et, par-dessus tout, l'humilité exemplaire du Christ. Eutrope ne dissimule pas la dureté des renoncements exigés, mais il fait valoir qu'ils seront compensés par la grandeur des récompenses célestes, *divina invitatrix munificentia* (210b). Cette pensée doit suffire à inspirer le courage des plus grands sacrifices.

Dans le *De perfecto homine* (improprement *Ad amicum aegrotum*), Eutrope décrit les sentiments qui doivent animer le véritable chrétien : renoncer à la science et à la philosophie « du monde », *sapientia mundialis* (79b); songer à la puissance admirable de Dieu, auteur de l'univers et créateur du corps humain, au miracle de l'incarnation du Sauveur et de sa résurrection, qui est la garantie de la résurrection des morts et de la vie éternelle. Incidemment, Eutrope souligne la persistance et la gravité du péché originel (4-6), l'incompatibilité de la richesse et de la vie chrétienne (10) et s'irrite contre ceux qui contestent le caractère divin des miracles accomplis par l'intercession des martyrs (les reliques des saints Gervais et Protais à Milan; 11-17).

Le *De similitudine carnis peccati* est un long traité consacré à l'exégèse de *Romains* 8, 3, et par extension à la condition physique de l'homme, soit en un individu quelconque, soit plutôt chez Adam et surtout en Jésus-Christ. L'expression paulinienne *in similitudine carnis peccati* a été mal interprétée par les manichéens, qui prétendent que la chair du Seigneur n'aurait été qu'un simulacre, *imago carnis* (éd. Morin, p. 114; PL *Suppl.* 533). En réalité, le cas de l'incarnation du Sauveur est unique; il est le seul être à avoir reçu une chair marquée de l'empreinte du péché (*similitudinem peccati velut insculptam*, p. 116, et col. 534) sans éprouver la disposition morale du péché *(affectum)*. Cette chair du Seigneur est en effet la chair d'Adam transmise de génération en génération (*per traduces*, p. 119, et col. 536) jusqu'à celle du Christ : non pas la chair privilégiée d'Adam au paradis, mais le chair douloureuse, faillible et mortelle d'Adam après la faute; car, si le Christ avait reçu la nature humaine dans sa condition d'innocence, il n'aurait pu, en tant que Rédempteur, sanctifier la nature pécheresse; c'est pourquoi, il a dû l'assumer dans sa déchéance et son humilité. L'auteur décrit alors l'obscurité des origines familiales du Christ, la modestie de sa naissance dans la crèche, l'humiliation de sa circoncision et des formalités purificatrices

auxquelles il s'est soumis, comme s'il eût été lui-même pécheur. Abordant enfin les grandes heures de la passion, il expose à quel point le Seigneur a partagé les afflictions humaines, jusqu'à l'angoisse et jusqu'à l'expérience de l'abandon de Dieu. Devenu à ce point extrême un homme comme nous, *homo noster* (p. 146, et col. 554), le Christ a pour ainsi dire effacé au maximum l'image divine qui était en lui.

Le traité d'Eutrope contient donc toute une théologie de l'incarnation. Bien avant le concile d'Éphèse (431), avant Nestorius et Eutychès, à une époque où les grandes définitions dogmatiques du 5e siècle ne sont encore ni débattues ni formulées, on est frappé de l'énergie et du réalisme avec lesquels Eutrope insiste sur l'intégrité de la nature humaine en la personne du Christ, et cela dès le premier instant de son incarnation, *nec adoptio a natura sejungitur, sed natura cum adoptione conjungitur* (p. 122, et col. 538).

Adversaire véhément de l'arianisme et du manichéisme, Eutrope élabore une christologie essentiellement fondée déjà sur la distinction et l'union pourtant inséparable des deux natures. Influencé peut-être par la morale rigoureuse de Pélage, il s'écarte tout à fait de ce dernier par la notion très précise qu'il garde de l'efficacité malfaisante et de la transmission héréditaire du péché originel.

1. *Lettres.* — 1° Analyse des deux premières lettres : G. de Plinval, *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage*, dans *Revue de philologie*, t. 60, 1934, p. 33-34. — 2° *De perfecto homine* : J. Madoz, *Vestigios de Tertulliano en la doctrina de la virginidad de María, en la carta Ad amicum aegrotum de viro perfecto*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 18, 1944, p. 187-200. — F. Cavallera, *L'épître pseudo-hiéronymienne De viro perfecto*, RAM, t. 25 (= Mélanges M. Viller), 1949, p. 158-167. — P. Courcelle, *Un nouveau traité d'Eutrope, prêtre aquitain vers l'an 400*, dans *Revue des études anciennes*, t. 56, 1954, p. 377-390.

2. *De similitudine carnis peccati.* — Orthodoxie et analyse dans E. Amann, art. *S. Pacien*, DTC, t. 11, 1932, col. 1720-1721. — L. Tria, *De similitudine carnis peccati. Il suo autore e la sua teologia*, Rome, 1936.

3. *Généralités. — Histoire littéraire de la France*, t. 2, Paris, 1865, p. 473-476 : S. Eutrope, évêque d'Orange. — J. Madoz, *Herencia literaria del presbitero Eutropio*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 16, 1942, p. 27-54; *Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1941-1950)*, coll. Estudios Onienses, Madrid, 1951, p. 83-86. — F. Cavallera, *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope*, RAM, t. 24, 1948, p. 60-71. — E. Dekkers, *Clavis Patrum latinorum*, Steenbrugge, 1961. — A. Michel, *La culture en Aquitaine au 5e siècle*, dans *Annales du Midi*, t. 71, 1959, p. 115-124. — DS, t. 3, col. 1068-1069, direction spirituelle; t. 4, col. 1098-1099.

Georges de Plinval.

2. EUTROPE DE VALENCE, † vers 600. Voir art. Espagne, DS, t. 4, col. 1100.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, vers 345-399. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

1. **Vie.** — Sur la vie d'Évagre notre principale source de renseignements est le chapitre (38) qu'a consacré à celui-ci son disciple Pallade dans l'*Histoire lausiaque*, composée vers 420 (C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, t. 2, coll. Texts and Studies, Cambridge, 1904, p. 116-123). Il faut y joindre Socrate (*Histoire ecclésiastique* IV, 23, PG 67, 516a-521b) et Sozomène (*Histoire ecclésiastique* VI, 30, PG 67, 1384b-1388a). Il était du Pont, de la ville d'Ibora, où il naquit aux alentours de 345. Ordonné lecteur par saint Basile de Césarée, il s'attacha, après la mort de ce dernier (379), à saint Grégoire de Nazianze, qui lui conféra le diaconat, et qu'il considéra toujours comme son maître (« le juste Grégoire qui m'a planté », dit-il dans le *Practicos*, PG 40, 1252c); Sozomène rapporte, en effet, que c'est le nazianzène qui instruisit Évagre dans la philosophie et les sciences sacrées (PG 67, 1384c). Évagre est à Constantinople quand, en 381, saint Grégoire de Nazianze quitte le siège patriarcal; il reste alors auprès de Nectaire, le successeur de Grégoire, et il se fait remarquer par son habileté dialectique dans la discussion avec les hérétiques. Ici survient dans la vie d'Évagre un épisode romanesque qui va brusquement en changer le cours et sur lequel le texte de Pallade n'est pas très clair. S'étant épris d'une femme, épouse d'un haut fonctionnaire, il résolut, à la suite d'un songe, de quitter Constantinople, pour échapper aux dangers de toute espèce auxquels l'exposait cette passion. Ce départ fut pour Évagre la première phase d'une conversion à la vie ascétique : rupture avec le monde et renoncement à la brillante carrière à laquelle paraissait promis ce clerc remarquablement doué.

Évagre gagne alors Jérusalem, où il est accueilli par sainte Mélanie l'ancienne et par Rufin. Celle-ci l'engage à embrasser la vie monastique et à se rendre, pour cette fin, en Égypte. Vers 383, Évagre se fixe, pour toujours, dans la patrie du monachisme. D'après Pallade, il vécut d'abord deux ans au désert de Nitrie, puis quatorze ans au désert des Cellules; il fut en rapport avec les deux célèbres Macaire : l'alexandrin, qui était prêtre des Cellules, et l'égyptien, qui habitait le désert de Scété, où Évagre allait parfois le visiter (cf *Practicos*, PG 40, 1249c). Au désert, si l'on en croit son biographe, il se livra à l'ascétisme le plus rigoureux, domptant sa chair par le jeûne et de rudes mortifications, exerçant, pour gagner le peu de pain et d'huile dont il se nourrissait, le métier de copiste. Les *Apophthegmata Patrum* ont conservé le souvenir d'Évagre au désert. On y voit que, parmi ces moines dont la plupart étaient des paysans égyptiens illettrés, il faisait figure d'intellectuel; volontiers on le rappelle à la modestie (*Évagre* 7, PG 65, 176a), ou on l'amène à reconnaître que toute sa philosophie et la sagesse qu'il a trouvée dans les livres ne sont rien auprès des vertus que les égyptiens, dans leur rusticité, ont acquises par l'ascèse (*Arsène* 5, PG 65, 88d-89a, et *Euprépios* 7, 172d, textes qui sont en réalité deux apophtegmes d'Évagre, comme le montrent les versions).

Ces réserves s'expliquent par le fait qu'Évagre appartenait à un groupe de moines dont les *Apophthegmata Patrum* parlent peu, mais qui sont bien connus par l'*Historia monachorum* et par l'ouvrage de Pallade : le petit groupe des moines origénistes. C'est à Ammonios, l'un des « Longs Frères », que s'attacha Évagre après son arrivée au désert (cf *Histoire lausiaque* 11, éd. C. Butler, p. 34). « L'entourage d'Ammonios et d'Évagre » (cf 24, p. 77-78) formait un groupe de moines bien distinct, qui est parfois appelé simplement par Pallade la « compagnie » (συνοδία) ou la « confrérie » (ἑταιρεία) d'Évagre (35, p. 102), expression qui montre que bientôt ce dernier y prit une place éminente. Ammonios, comme Mélanie elle-même, était un grand lecteur d'Origène (11, p. 34); ses frères et lui étaient, d'après Socrate (*Histoire ecclésiastique* VI, 7, PG 67, 684d) et Sozomène (*Histoire ecclésiastique* VIII, 12, 1545b), les plus distingués et les plus érudits des moines de Nitrie. Ils jouirent longtemps de l'amitié et de l'estime

du patriarche Théophile, qui fit l'un d'eux, Dioscore, évêque d'Hermopolis. Nous savons par Socrate (IV, 23, 521a) que Théophile voulut conférer l'épiscopat à Évagre et que celui-ci se déroba (d'après une recension longue du chapitre de Pallade, l'intention de Théophile était de faire Évagre évêque de Thmuis). Les rapports entre Théophile et les Longs Frères se gâtèrent quand, pour des raisons peu claires, en 399, le patriarche se mit activement au service de la cause antiorigéniste plaidée par Épiphane de Salamine. Au moment de l'expédition de Théophile contre les moines origénistes de Nitrie, au printemps de 400, il n'est pas question d'Évagre. Celui-ci était mort quelques mois auparavant. Pallade, avant de quitter l'Égypte, assista aux derniers moments de son maître qui mourut, dit-il, « après avoir communié pour l'Épiphanie, à l'église » (éd. C. Butler, p. 122). La mort d'Évagre survint donc peu après l'Épiphanie 399. On a trace, dans la tradition arménienne, d'une commémoraison d'Évagre le 11 février (cf *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910, p. 65). Au dire de Pallade (éd. C. Butler, p. 116), il avait à sa mort 54 ans.

2. **Œuvres.** — Sur l'activité littéraire d'Évagre, Pallade s'est exprimé en une phrase dont le texte est incertain et le sens peu clair (éd. C. Butler, p. 121). Plus importants sont les témoignages de Socrate (*Histoire ecclésiastique* IV, 23, PG 67, 516ab) et de l'historien Gennade (*De viris inlustribus* 11, PL 58, 1066ab-1067ab).

1° Tous les livres mentionnés par ces deux auteurs nous sont parvenus et constituent un *premier groupe*, le plus important, dans l'héritage littéraire d'Évagre. Ces livres sont les suivants :

1) Le *Practicos*, formé d'une centurie, c'est-à-dire d'une série de cent petits chapitres (cf art. CENTURIES, DS, t. 2, col. 416-418). Le texte s'en trouve dans PG 40, 1221d-1252c, tel qu'il fut édité par J.-B. Cotelier (*Ecclesiae graecae monumenta*, t. 3, Paris, 1686), mais sous une forme telle que le livre est totalement défiguré, comme permet de s'en rendre compte l'examen de la tradition manuscrite et des versions (cf J. Muyldermans, *La teneur du « Practicus » d'Evagrius le Pontique*, dans *Le Muséon*, t. 42, 1929, p. 74-89). Il faut en retirer les chapitres 63-71 (1236c-1244b) qui font partie d'un autre livre et, en revanche, y insérer le texte édité plus loin, 1272a-1276b, sous le titre Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν : ce texte n'est pas un traité séparé, mais forme les chapitres 6-14 du *Practicos*. Ce livre est celui où s'exprime de la façon la plus complète la doctrine ascétique d'Évagre. Les dix derniers chapitres ont un caractère un peu différent et prennent la forme d'apophtegmes.

2) Le *Gnosticos*, formé seulement de cinquante chapitres, soit une demi-centurie, fait suite au *Practicos*, comme Évagre l'a indiqué dans sa lettre d'envoi à Anatole (PG 40, 1221c). En grec, il n'a subsisté que des fragments, au total assez nombreux; sept chapitres en sont cités par Socrate (*Histoire ecclésiastique* III, 7, PG 67, 396b; IV, 23, 520a), dont l'un est reproduit dans PG 40, 1285b. L'ouvrage complet n'est conservé que dans une version syriaque (éditée par W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 546-553, avec rétroversion grecque) et dans une version arménienne (éditée par H. B. V. Sarghissian, *Vie et œuvres du saint Père Évagre..*, Venise, 1907, p. 12-22), qui paraissent avoir été faites toutes deux sur le grec, indépendamment l'une de l'autre (cf I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre..*, Rome, 1931, p. 100-106). Ce livre contient une série de conseils adressés au « gnostique », lui disant la manière dont il doit se comporter dans son enseignement, les précautions qu'il doit prendre, les défauts dont il doit avant tout se garder.

3) Les *Kephalaia gnostica* sont le grand ouvrage doctrinal d'Évagre. C'est le livre appelé par Socrate Ἑξακόσια προγνωστικὰ προβλήματα. Il ne subsiste du texte grec que des fragments qui représentent environ le septième de l'ouvrage. On connaît celui-ci dans sa totalité et sous le titre de « Chapitres de connaissance » ou « gnostiques » par deux versions syriaques, dont l'une (éditée, avec le commentaire du nestorien Babai, par W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 48-422) est l'œuvre d'un traducteur qui a fortement corrigé, pour en atténuer l'origénisme, le texte original (cf A. et C. Guillaumont, *Le texte véritable des « Gnostica » d'Évagre le Pontique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 142, 1952, p. 156-205; édition de la nouvelle version syriaque avec réédition critique de la version antérieurement connue, par A. Guillaumont, *Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, Paris, 1958); il en existe aussi une version arménienne (éditée par H. Sarghissian, *op. cit.*, p. 143-207) faite sur la version syriaque commune ou expurgée. Cet ouvrage forme avec les deux précédents une sorte de trilogie, comme Évagre lui-même l'indique, en les présentant groupés ensemble dans sa lettre à Anatole (PG 40, 1221c); mais, par son ampleur même, c'est de beaucoup le plus important des trois. Il est formé de six centuries dont chacune n'a en fait que 90 sentences, soit en tout 540 sentences. On possède en syriaque et en arménien un groupe de 60 sentences qui est parfois présenté comme un « supplément » aux six centuries (syriaque : W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 422-470, avec le commentaire de Babai; arménien : H. Sarghissian, *op. cit.*, p. 207-216); ces sentences appartiennent en réalité à un traité séparé qui apparaît sous des formes assez variées et, en syriaque, sous le titre aussi de « Chapitres de connaissance » (cf J. Muyldermans, *Évagre le Pontique : les « Capita cognoscitiva » dans les versions syriaque et arménienne*, dans *Le Muséon*, t. 47, 1934, p. 73-106). Ces sentences, par leur contenu surtout philosophique et théologique, sont du même genre que celles qui forment les six centuries; de nombreux fragments grecs en ont été retrouvés (voir surtout J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris, 1931).

4) L'*Antirrhéticos*, signalé à la fois par Pallade, Socrate et Gennade, n'existe plus en grec. Il est conservé dans une version syriaque (W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 472-544) et dans une version arménienne (H. Sarghissian, *op. cit.*, p. 217-323), faites toutes deux, semble-t-il, sur le grec, indépendamment l'une de l'autre. Ce livre, comme le remarquait déjà Socrate (PG 67, 516b), « est divisé en huit parties, d'après le nombre des huit pensées ». A propos de chacune de ces huit « pensées », ou tentations, sont cités les textes scripturaires qui peuvent permettre de la chasser. C'est un véritable arsenal d'armes pour la lutte contre les démons; ces citations sont présentées selon l'ordre des livres bibliques, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse (en tout 487).

5) *Sentences métriques* : « *Aux moines vivant en communauté* » et « *Exhortation à une vierge* ». Contrai-

rement aux livres précédents qui s'adressaient principalement aux anachorètes, ces deux recueils sont destinés à des cénobites. Le texte grec en a été conservé et a été édité par H. Gressmann (*Nonnenspiegel und Mönchsspiegel..*, TU 39, 4, p. 143-165), qui leur a donné le nom de « Miroirs » par lequel ils sont fréquemment désignés, mais qui n'est pas traditionnel. Ce sont, d'une part, 137 versets *(Aux moines)* et, d'autre part, 56 versets *(A une vierge)*, généralement en forme de distiques, dans lesquels s'expriment autant de conseils à l'adresse des débutants dans la vie monastique. La forme rappelle beaucoup celle des *Proverbes* bibliques, qui sont par endroits paraphrasés.

6) A ce premier groupe il convient d'ajouter les *Lettres*, non mentionnées par Pallade, Socrate et Gennade, mais dont l'une au moins était connue de saint Jérôme qui, à propos d'Évagre écrit dans sa lettre à Ctésiphon (= *Ep.* 133, 3; PL 22, 1151a, et éd. I. Hilberg, CSEL 56, Vienne, 1918, p. 246) : « scribit ad eam cujus nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras », la personne ainsi désignée n'étant autre que Mélanie. On a conservé en syriaque (W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 564-634) et partiellement en arménien (H. Sarghissian, *op. cit.*, p. 334-376) un recueil de 64 lettres d'Évagre, parmi lesquelles se trouve précisément une longue lettre à Mélanie. Celle-ci est la plus importante, par son contenu, car Évagre y présente une véritable synthèse de sa doctrine. Une seule de ces lettres a été conservée dans son texte grec, pour être passée dans le corpus des lettres de saint Basile (lettre 8; cf R. Melcher, *Der 8. Brief des hl. Basilius..*, Munster, 1923; texte dans *Lettres de saint Basile*, éd. Y. Courtonne, t. 1, Paris, 1957, p. 22-37). En syriaque, elle porte le titre de « Lettre sur la foi » : c'est un texte de grand intérêt pour la théologie d'Évagre. On peut joindre aux lettres deux courts traités d'exhortation, en forme de lettres, qui sont conservés en syriaque (W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 554-562).

2° Par ailleurs la tradition manuscrite nous a conservé sous le nom d'Évagre certaines œuvres dont il n'est pas fait mention dans les notices citées des auteurs anciens. Ces œuvres forment un *second groupe* qu'il convient d'examiner maintenant.

1) *Les bases de la vie monastique.* Le texte de ce traité se trouve dans PG 40, 1253b-1260c, sous le titre Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια, en latin *Rerum monachalium rationes.* Les manuscrits le donnent fréquemment sous le titre de « Hypotypose » (Ὑποτύπωσις) qui lui convient bien. Le contenu en est assez banal, l'auteur y exposant les conditions requises pour être moine : ne pas se marier, se retirer du monde, rester pauvre, etc; il n'a rien de spécifiquement évagrien, et l'on n'aurait pas de raison particulière d'attribuer cet écrit à Évagre, si la tradition manuscrite, tant grecque que syriaque (il en existe trois versions syriaques, inédites), ne paraissait très ferme sur cette attribution. Un passage cependant s'en retrouve parmi les écrits d'Ammonas (cf PO 11, 4, p. 486-487 = PG 40, 1261abc).

2) *Commentaires de l'Écriture.* Il est bien établi qu'Évagre a composé des commentaires de certains livres bibliques (cf H. Urs von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939, p. 86-106 et 181-206). Le témoignage de Pallade sur ce point (le mot ἱερά, éd. C. Butler, p. 121, 1-2), invoqué par H. Urs von Balthasar, reste douteux, mais il y a en faveur de la thèse le témoignage de « Suidas » (*Lexicon*, éd. A. Adler, t. 2, Leipzig, Teubner, 1931, p. 440) pour le commentaire sur les *Proverbes de Salomon*, la grande fréquence du nom d'Évagre dans les chaînes exégétiques et surtout l'existence de certains de ces commentaires parvenus jusqu'à nous. Au *Commentaire des Proverbes* appartiennent sans doute les séries de sentences exégétiques où sont expliqués certains termes du ch. 30 de ce livre (PG 40, 1265d-1268, n. 17-33) ou du ch. 7 (en syriaque, dans J. Muyldermans, *Evagriana syriaca*, Louvain, 1952, p. 133-134 et 163-164). Le *Commentaire des Psaumes* semble intégralement conservé dans les chaînes, le texte s'en trouve dispersé parmi les *Selecta in psalmos* édités sous le nom d'Origène (PG 12, 1053-1685; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 2, Frascati, 1884, p. 444-483, et t. 3, p. 1-364; cf H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 90-106 et 181-189, et M.-J. Rondeau, citée *infra*). Cet ouvrage est particulièrement riche au point de vue doctrinal. On connaît également par les chaînes exégétiques d'autres commentaires de livres bibliques, notamment de Job. Ces commentaires ont avant tout pour but d'expliquer le sens spirituel de certains termes, en particulier de ceux qui peuvent faire difficulté pour la lecture spirituelle du moine; ces termes sont parfois groupés systématiquement : ainsi dans la série de sentences publiées dans PG 40, 1264d-1268b, où est expliqué le sens allégorique des mots de l'Écriture (surtout du *Lévitique*) désignant des maladies; suit l'explication allégorique des nom d'animaux de *Proverbes* 30. Peuvent être rattachés au genre exégétique les deux textes *Sur les séraphins* (cf *Isaïe* 6, 2-3) et *Sur les chérubins* (cf *Ézéchiel* 1, 18, et 10, 12), conservés en syriaque et, le premier seulement, en arménien (cf J. Muyldermans, dans *Le Muséon*, t. 59, 1946, p. 367-379), ainsi que le commentaire sur le *Pater* conservé dans les chaînes exégétiques coptes (cf P. de Lagarde, *Catenae in Evangelia aegyptiacae..*, p. 13).

3) *Recueils de sentences.* La tradition manuscrite a transmis sous le nom d'Évagre, en certains cas sous les noms de Nil ou d'Évagre, des collections de sentences analogues à celles que connaît la tradition philosophique et gnomique grecque. Une série alphabétique se trouve dans PG 40, 1268c-1269b, suivie d'une autre série (1269bcd); trois autres collections sont publiées parmi les œuvres de Nil, dans PG 79, 1236a-1264a.

3° *Traités disputés entre Nil et Évagre.* — Comme c'est le cas, on vient de le voir, pour quelques séries de sentences, il est un groupe important de traités qui se trouvent transmis, dans la tradition manuscrite grecque ou orientale, tantôt sous le nom d'Évagre, tantôt sous le nom de Nil. Démêler cet écheveau est une tâche ardue, et malgré les travaux de F. Degenhart (*Der hl. Nilus Sinaita*, Munster, 1915; *Neue Beiträge zur Nilus-Forschung*, Munster, 1918) et de K. Heussi (*Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, TU 42, 2, Leipzig, 1917; *Das Nilusproblem*, Leipzig, 1921), le problème Évagre-Nil est loin d'être élucidé. Voici ceux qui, parmi ces traités, ont le plus de chance de revenir à Évagre.

1) *Traité au moine Euloge*, dont le texte est dans PG 79, 1093d-1140a; cet écrit est généralement mis sous le nom de Nil en grec, sauf dans certains manuscrits qui l'insèrent entre le *Practicos* et les sentences métriques *Aux moines*; mais il est mis sous le nom d'Évagre en syriaque (inédit) et en arménien (H. Sarghissian, *op. cit.*, p. 63-113).

2) *Traité des diverses mauvaises pensées* (Περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν, PG 79, 1200d-1233a) : important écrit dont il existe en grec deux recensions différentes; il est mis sous le nom d'Évagre dans une grande partie de la tradition grecque et dans la tradition syriaque. On le trouve aussi sous le nom d'Évagre dans la *Philocalie* de Nicodème l'hagiorite (réédition, t. 1, Athènes, 1957, p. 44-57).

3) *Traité des huit esprits de malice* (Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας, PG 79, 1145a-1164d) : ce traité est généralement attribué à Nil en grec (sauf dans certains manuscrits où il est mis sous le nom d'Évagre), mais il est connu sous le nom d'Évagre dans les traditions syriaque et arabe (inédites) et en éthiopien (éd. O. Spies, dans *Oriens christianus*, t. 29, 1932, p. 203-228). Ce livre est à distinguer du *Traité des huit pensées de malice* (Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς κακίας λογισμῶν) publié dans PG 79, 1436-1472, compilation où il entre de l'Évagre, mais qui n'est probablement ni de Nil ni d'Évagre.

4) *Traité de la prière* : le plus important de tous au point de vue doctrinal, spécialement pour la doctrine mystique d'Évagre. Il est formé de 153 chapitres ou sentences (ce qui est, comme le signale le prologue, le nombre des poissons de la pêche miraculeuse racontée en *Jean* 21, 11). En grec, ce livre paraît être toujours sous le nom de Nil, et c'est parmi les œuvres de ce dernier qu'il a été publié (PG 79, 1165a-1200c); les *Apophthegmata Patrum* en donnent des extraits également sous le nom de Nil (PG 65, 305abc) et c'est encore sous ce nom qu'il figure dans la *Philocalie* (t. 1, p. 176-189). Mais c'est sous le nom d'Évagre qu'il a été transmis en syriaque (incomplet) et en arabe (cf I. Hausherr, *Le « De Oratione » d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*, OCP 5, 1939, p. 7-71). En plus du témoignage de la tradition syro-arabe, I. Hausherr a fait valoir en faveur de l'authenticité évagrienne des arguments de critique interne qui paraissent décisifs (*Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil), traduction française et commentaire d'après les autres écrits d'Évagre*, RAM, t. 15, 1934; rééd., t. 35, 1959, et t. 36, 1960; tirage à part, Paris, 1960).

3. **Doctrine.** — 1° Dans une large mesure, Évagre est un témoin de la *spiritualité du désert*. Il s'est fait, dans son œuvre, l'écho de l'enseignement que se transmettaient, de maître à disciple, les solitaires égyptiens et qui nous est connu surtout par les *Apophthegmata Patrum*. Lui-même se réfère plusieurs fois aux paroles des Pères ou à l'enseignement de tel ou tel d'entre eux, comme Antoine, Macaire, Jean de Lycopolis. Sa doctrine de la ξενιτεία et de l'ἡσυχία, — de la fuite loin du monde et de la vie dans la solitude —, telle qu'elle est exposée surtout dans les *Bases de la vie monastique*, n'est autre que celle du milieu monastique où il a vécu. Dans sa démonologie aussi, il y a une grande part à faire à l'expérience et à l'enseignement pratique des moines du désert. Mais Évagre a incorporé les éléments de cette doctrine tout empirique dans un ensemble de spéculations empruntées à la tradition philosophique et théologique et tout à fait étrangères à l'esprit des solitaires égyptiens, constituant ainsi un système vigoureusement personnel.

La pensée d'Évagre est fortement synthétique, mais il a volontairement donné à cette pensée une expression analytique. Son genre de prédilection est la collection de sentences, de « chapitres » (κεφάλαια) parfois assez longs et qui n'ont souvent entre eux qu'un lien assez lâche. Chaque sentence est faite pour être méditée pour elle-même. Volontiers elle prendra un tour énigmatique, pour mieux stimuler la méditation, et aussi pour ne pas exposer trop brutalement une vérité devant des esprits qui ne peuvent encore la comprendre; d'où une volonté très nette d'ésotérisme, du moins en ce qui concerne les vérités les plus hautes : « Nous avons dissimulé certaines choses, en avons obscurci d'autres pour ne pas donner aux chiens ce qui est saint ni jeter les perles aux pourceaux; mais ce sera clair pour ceux qui auront suivi le même chemin », dit-il dans sa lettre d'envoi à Anatole (PG 40, 1221c). Et la vertu de justice chez le gnostique, c'est-à-dire le maître, consiste à donner l'enseignement selon la mesure de chacun, « formulant certaines choses obscurément, en exprimant d'autres par énigmes et en révélant d'autres pour le salut des simples » (*Gnosticos* 146, PG 40, 1285b). Cette règle de prudence, qu'Évagre a parfaitement appliquée, rend toute une partie de son œuvre assez hermétique.

2° *Ascétique et mystique*. — La matière doctrinale se distribue en deux grandes parties : « Nous avons distingué, d'une part, l'enseignement pratique (τὰ πρακτικά)... et, d'autre part, l'enseignement gnostique (τὰ γνωστικά) » (*Lettre à Anatole*, PG 40, 1221c). Aussi bien, la vie spirituelle se divise-t-elle en deux phases, correspondant à ces deux degrés d'enseignement: la πρακτική, ou vie « pratique », et la γνωστική, ou vie « gnostique ». La πρακτική se définit comme « la méthode spirituelle qui a pour but de purifier la partie passionnée de l'âme » (*Practicos*, PG 40, 1233ab). C'est donc avant tout la lutte contre les passions, le but à atteindre étant l'ἀπάθεια, l'impassibilité, condition de la vraie science. Évagre fait preuve d'une très grande finesse dans l'analyse des passions et de leur mécanisme. Celles-ci sont liées à notre corps et l'impassibilité consiste moins à les supprimer qu'à faire qu'elles ne soient plus mises en branle. Or, ce sont les démons qui les « meuvent » en nous; aussi l'ascèse est-elle principalement une lutte contre les démons (cf art. Démon, DS, t. 3, spécialement col. 196-205). Pour parvenir à leurs fins, ceux-ci se servent soit des objets eux-mêmes, les πράγματα, quand ils luttent contre les séculiers ou les cénobites, soit des pensées, les λογισμοί, leur arme habituelle contre les anachorètes. Comme Évagre écrit spécialement pour ces derniers, c'est le mécanisme des « pensées » et leurs distinctions qu'il analyse surtout. Évagre a joué un rôle décisif dans la mise au point de la théorie devenue classique des « huit pensées » (réduites ensuite à sept, d'où les sept péchés capitaux). Ces huit pensées « génériques » sont, dans l'ordre où il les présente toujours (cf *Practicos*, *Antirrhétique*) : la gourmandise (γαστριμαργία), la fornication (πορνεία), l'avarice (φιλαργυρία), la tristesse (λύπη), la colère (ὀργή), le découragement ou acédie (ἀκηδία), la vaine gloire (κενοδοξία), l'orgueil (ὑπερηφανία). Aux pensées suggérées par chacun de ces vices conviennent des remèdes appropriés, qu'Évagre a analysés de façon détaillée. Il a analysé de même les signes par lesquels se manifeste l'approche de l'impassibilité. Celle-ci ne consiste pas seulement à n'être pas ému par les « objets » eux-mêmes, mais surtout à ne pas être troublé par leur souvenir; aussi les rêves en sont-ils un excellent diagnostic. Au terme de la πρακτική s'épanouit la charité, l'ἀγάπη, fille de l'impassibilité.

Alors commence la vie « gnostique », qui va se développer selon deux degrés : la φυσική, ou contemplation naturelle, et la θεολογική, ou science de Dieu. La contemplation naturelle elle-même se divise en deux, la contemplation naturelle seconde, celle qui a pour objet les natures secondes, c'est-à-dire les corps, et la contemplation naturelle première dont l'objet est les natures spirituelles. La contemplation naturelle seconde est déjà une science spirituelle, car, dépassant la simple vue sensible des corps, c'est leurs « raisons » (λόγοι) qu'elle se propose de connaître, découvrant ainsi la « sagesse pleine de variété » que le Créateur a mise en eux. Mais elle semble se situer encore au niveau de la πρακτική, car « l'accomplissement des commandements ne suffit pas à assainir parfaitement les puissances de l'âme si les contemplations correspondantes ne s'emparent pas à leur tour de l'intellect » (*Practicos*, PG 40, 1233b). La γνωστική paraît commencer véritablement avec la contemplation naturelle première, qui est une participation à la connaissance angélique. Elle s'achève dans la vision de l'intellect par lui-même, qui relève déjà de ce qu'Évagre appelle la θεολογική. Évagre, en effet, ne semble pas admettre comme possible une vision directe de Dieu par l'intellect ici-bas; ce que l'intellect peut voir, c'est le « lieu de Dieu », c'est-à-dire la « lumière sans forme » qui se lève en lui à l'heure de la prière (cf « Supplément » aux six centuries, 21, 25 et 26, W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 440, 448 et 450). Cette lumière, Évagre la nomme tantôt « lumière de l'intellect » (ou encore « état » de l'intellect purifié), tantôt « lumière de la sainte Trinité » *(ibidem)*. Il raconte lui-même (*Antirrhétique* 6, W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 524) qu'il demanda un jour à Jean de Lycopolis si c'est la nature de l'intellect lui-même qui est lumineuse ou si la lumière qui paraît émaner de lui provient de quelque chose d'extérieur à lui : Jean répondit qu'il était impossible à l'homme de le savoir. Pour un exposé plus détaillé de la contemplation chez Évagre, voir DS, art. Contemplation, t. 2, col. 1775-1785.

3° *Métaphysique et théologie.* — Cette doctrine ascétique et mystique s'insère dans un système métaphysique et théologique assez particulier qu'Évagre a exposé dans sa grande *Lettre à Mélanie* et surtout dans son principal ouvrage, les *Kephalaia gnostica*. On ne peut présenter ici que les grandes lignes de ce système, en se fondant sur celle des deux versions syriaques où l'origénisme du texte original a été intégralement respecté (éditée sous le sigle S_2 dans PO 28, 1). Au principe existait une hénade formée par l'ensemble des êtres raisonnables (λογικοί) ou intellects (νόες) purs, créés égaux entre eux pour connaître Dieu, l'intelligible par excellence, c'est-à-dire créés pour la science essentielle ou Verbe et pour être unis à Dieu qui est essentiellement Unité ou Monade. Par suite d'une négligence des intellects qui se sont relâchés dans leur contemplation de la science essentielle, il s'est produit une rupture de l'hénade primitive : c'est le « mouvement » (κίνησις) qui a eu pour effet, non seulement de faire cesser l'union de l'intellect avec l'Unité et par là de lui faire perdre la science essentielle, mais aussi de briser l'union des intellects entre eux et d'introduire parmi eux la différenciation. Les intellects, en effet, ont connu un sort différent selon le degré de leur déchéance, degré correspondant à une plus ou moins grande ignorance vis-à-vis de Dieu. Ces intellects déchus portent le nom d'âmes (cf *Centurie* III, 28 : « L'âme est l'intellect qui, par négligence, est tombé de l'Unité »).

Cependant les intellects ne sont pas abandonnés à eux-mêmes dans leur déchéance, car l'Unité est un Dieu miséricordieux et provident. Un moyen qui leur permettra de regagner peu à peu la science essentielle leur est donné par la création des corps et des mondes; cette seconde création, distincte de celle des λογικοί, a pour effet de donner à chaque intellect déchu un corps et de l'établir dans un monde qui soient en rapport avec son degré de chute. Ainsi sont créés les corps des anges, ceux des hommes et ceux des démons, formés des mêmes éléments matériels et différenciés seulement par les proportions variables de ces éléments. Cette union des intellects déchus à un corps matériel, si elle est consécutive à un jugement, qui a fixé à chacun celui qui lui convenait, n'est pas l'effet d'un châtiment : le corps et le monde qui lui correspond doivent être pour l'intellect déchu un instrument de salut. Déchus, les λογικοί n'ont plus part à la science essentielle, mais il leur est donné une science, — Évagre préfère dire une contemplation —, qui est appropriée à leur état et à leur degré de chute : la contemplation sensible, pour laquelle le corps est un instrument indispensable. Selon le degré des êtres et la nature des corps, s'échelonnent les différents types de contemplation : la contemplation épaisse, qui est celle des démons et des hommes impies, la contemplation naturelle seconde qui est proprement celle des hommes, la contemplation naturelle première qui correspond à l'état angélique et au-dessus de laquelle se trouve la science de l'Unité ou science essentielle réservée aux intellects complètement purifiés. L'intellect passe par paliers des unes aux autres et ainsi se fait progressivement le salut : par passage d'une contemplation à une contemplation plus haute. A chaque passage à un autre type de contemplation correspond le passage à une autre catégorie de corps et de mondes, ceux-ci étant de plus en plus spirituels.

Quelle est la place du Christ dans cette rédemption? Le Christ est lui-même un intellect, pareil à tous ceux qui formaient l'hénade primitive. Mais seul de tous les êtres raisonnables, il est resté uni à la science essentielle : il est celui qui seul a présentement en lui le Verbe, étant toujours resté uni à l'Unité et c'est en tant qu'uni inaltérablement au Verbe qu'il est Dieu. Ce privilège lui confère un rôle important dans le salut des λογικοί. C'est par lui qu'a été faite la seconde création, celle des corps et des mondes, en lesquels il a mis sa « sagesse pleine de variété »; c'est lui qui a présidé au premier jugement et qui préside à tous les jugements à venir, donnant à chacun, et à chaque nouveau changement, le monde et le corps qui lui conviennent, c'est lui aussi qui a volontairement pris un corps semblable à celui des λογικοί déchus, de manière à les aider pour leur salut en leur révélant la science essentielle. Il y a aussi dans l'œuvre du salut une aide mutuelle des λογικοί, les moins déchus, c'est-à-dire les anges, aidant ceux qui le sont davantage.

L'eschatologie est conçue selon la perspective de mondes multiples et divers, au cours desquels tous les λογικοί, y compris les démons, s'élèveront peu à peu à l'état angélique, caractérisé par le corps spirituel : c'est là un premier temps, le « septième jour » au cours duquel le règne du Christ s'étend sur tous les λογικοί; au « huitième jour » ce règne doit prendre fin : « héritiers du Christ », les λογικοί deviendront ses « cohéritiers », c'est-à-dire qu'ils retrouveront l'égalité avec lui dans

la participation à la science essentielle; ce sera alors l'abolition complète des corps et de la matière, avec tout ce que celle-ci implique, multiplicité, nombre, modes et noms, la réintégration de tous dans le Christ, l'intellect demeuré uni à l'Unité, et l'union de tous, à égalité avec lui, à la science essentielle et à l'Unité.

4. **Influence.** — Il est aisé de reconnaître dans ce système les grandes thèses origénistes traditionnelles. De fait, Évagre fut condamné, conjointement avec Origène et Didyme, par les Pères du 5e concile œcuménique réuni à Constantinople en 553. L'origénisme dénoncé par les quinze anathématismes antiorigénistes qu'il faut rattacher aux actes de ce concile (Mansi, t. 9, col. 396-400) répond point par point à celui d'Évagre, notamment la christologie qui en forme le noyau (cf A. Guillaumont, *Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553*, Communication à la Third International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1959). L'origénisme d'Évagre et la condamnation dont celui-ci fut l'objet ont pesé lourdement sur l'influence que son œuvre a exercée. Cependant cette influence a été considérable. On peut dire qu'elle a été décisive sur la formation de la doctrine ascétique chrétienne, tant en Occident qu'en Orient.

1° *Chez les latins.* — Évagre a été l'objet d'une violente hostilité de la part de saint Jérôme, qui lui a reproché surtout sa doctrine de l'impassibilité (cf *Ep.* 133, *loco cit.*, *Dialogus contra Pelagianos*, prol., PL 23, 496a; *In Jeremiam* IV, 1, PL 24, 794d, et éd. S. Reiter, CSEL 59, 1913, p. 221). Néanmoins l'influence d'Évagre a été grande dans le monde latin. Par Jean Cassien d'abord qui, bien qu'il ne nomme jamais Évagre, lui a beaucoup emprunté pour l'élaboration de sa doctrine ascétique : symbolisme du vêtement monastique, théorie des huit vices, théorie de la prière (cf S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, coll. Studia anselmiana 5, Rome, 1936; et DS, art. Démon, col. 208-209). Grâce aussi aux traductions qui furent faites de ses œuvres, d'abord par Rufin, puis par Gennade de Marseille qui affirme avoir traduit en latin l'*Antirrhétique*, le *Gnosticos*, les sentences métriques et avoir fait une nouvelle traduction du *Practicos*. Ces traductions ne sont malheureusement pas toutes conservées. Ce sont les *Sentences* qui paraissent avoir connu le plus de faveur dans les milieux latins. On a conservé deux versions latines anciennes des sentences métriques *Aux moines* et *A une Vierge* (*Ad virgines*; la tradition latine ne connaît que le pluriel); l'une d'elles se lit dans PL 20, 1181b-1188d ou dans PG 40, 1277-1286; pour l'autre, voir A. Wilmart, *Les versions latines des Sentences d'Évagre pour les vierges*, dans *Revue bénédictine*, t. 28, 1911, p. 143-153, à compléter et à corriger par J. Leclercq, dans *Scriptorium*, t. 5, 1951, p. 195-213. En outre, on retrouve de nombreuses sentences d'Évagre dans les florilèges ascétiques latins (notamment dans le *Liber scintillarum* de Defensor). Le monde latin semble donc avoir connu surtout le maître de l'ascèse monastique, plutôt que le spéculatif audacieux, fervent adepte de l'origénisme.

2° *Chez les grecs.* — Bien que son influence se fît sentir rapidement (cf R. Draguet, *L'Histoire lausiaque. Une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, RHE, t. 41, 1946, p. 321-364, et t. 42, 1947, p. 5-49), la condamnation d'Évagre en 553 a beaucoup nui à la transmission de son œuvre dans la langue originale. Son grand ouvrage doctrinal, les *Kephalaia gnostica*, a disparu très tôt de la tradition grecque (on n'en trouve plus trace après le 7e siècle), réserve faite d'un certain nombre de fragments, assez anodins, qui ont été recueillis dans des florilèges. Mais son œuvre ascétique a toujours été beaucoup lue, conservée soit sous son nom (tel le *Practicos*, dont les manuscrits sont nombreux), soit, comme on l'a vu, sous le nom de Nil. Évagre figure en bonne place parmi les « Pères neptiques » dont les œuvres sont recueillies dans la fameuse *Philocalie* de Macaire de Corinthe et de Nicodème l'hagiorite. Mais l'influence d'Évagre sur la tradition ascétique et mystique grecque a été infiniment plus grande que ne le donneraient à penser les mentions relativement peu nombreuses de son nom. Il est peu d'auteurs spirituels byzantins chez qui son influence ne se trahisse, d'une façon plus ou moins sensible. Elle a été bien mise en évidence pour saint Maxime le confesseur, qui pourtant ne le nomme guère, par M. Viller (*Aux sources de la spiritualité de saint Maxime : les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268, 331-336). Elle est non moins évidente chez saint Jean Climaque, qui pourtant ne cite qu'une fois son nom, avec une épithète injurieuse et pour le critiquer (PG 88, 865ab).

Cette influence d'Évagre est particulièrement sensible, non seulement dans la forme, mais dans le contenu même des « Centuries » ascétiques, si nombreuses, qui furent un genre de prédilection dans la littérature spirituelle byzantine à toute époque : depuis les *Centuries sur la charité* de saint Maxime, qui en bien des endroits ne sont qu'une simple paraphrase d'Évagre (voir trad. J. Pegon, coll. Sources chrétiennes 9, Paris, 1945; texte dans PG 90, 960-1080), jusqu'aux *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* de Syméon le nouveau Théologien (éd. et trad. J. Darrouzès, coll. Sources chrétiennes 51, Paris, 1957), en passant par les *Centuries* de Thalassius (PG 91, 1428-1469) et celles d'Hésychius de Batos (PG 93, 1480d-1544). A une époque indéterminée, entre le 8e et le 10e siècle, un inconnu a mis en circulation, sous le nom de Théodore d'Édesse, une centurie qui n'est qu'un centon des œuvres d'Évagre (cf J. Gouillard, *Supercheries et mépris littéraires. L'œuvre de saint Théodore d'Édesse*, dans *Revue des études byzantines*, t. 5, 1947, p. 137-157). L'influence d'Évagre est encore remarquée au 12e siècle (J. Gouillard, *Un auteur spirituel byzantin du 12e siècle. Pierre Damascène*, dans *Échos d'Orient*, t. 38, 1939, p. 257-278).

3° *Chez les syriens.* — En milieu syrien, l'influence d'Évagre s'est exercée directement sur la mystique hétérodoxe d'Étienne bar Soudaïlî, qui, sur les points essentiels, a poussé l'origénisme d'Évagre jusqu'à ses dernières conséquences (voir art. Étienne bar Soudaili, DS, t. 4, col. 1481). Mais c'est surtout à travers des traductions que les syriens ont connu l'œuvre d'Évagre. Ces derniers, contrairement aux grecs, qui ont fait un choix, ont conservé toute l'œuvre du Pontique (certains livres ont même été traduits deux et trois fois), mais les traductions syriaques, — du moins celles qui ont été vulgarisées —, ont opéré à la manière d'un filtre d'où l'œuvre d'Évagre est sortie partiellement épurée de son origénisme. Tel est particulièrement le cas de la version syriaque commune des *Kephalaia gnostica*. Ce travail d'épuration et d'interprétation dans le sens de l'orthodoxie a été poursuivi par les commentateurs de cet ouvrage;

deux commentaires nous sont parvenus : celui du nestorien Babai le Grand (6e-7e siècles), édité par W. Frankenberg, *op. cit.*, p. 8-471, et celui de l'évêque jacobite Denys bar Salibi (12e siècle), toujours inédit. Aussi le nom d'Évagre, loin d'être suspect, a-t-il toujours été en grande vénération parmi les syriens; le célèbre philosophe et théologien jacobite Barhébraeus (13e siècle), dans sa somme théologique intitulée *Le candélabre du Sanctuaire*, invoque fréquemment le témoignage d'Évagre au même titre que celui des Pères de l'Église les plus vénérés, et quand il traite de mystique il s'inspire largement des œuvres du Pontique. De fait, chez les syriens, Évagre a surtout été le grand docteur mystique; il est considéré comme tel, en particulier par les écrivains mystiques nestoriens, notamment le célèbre Isaac de Ninive, dont l'œuvre contribua à répandre jusque chez les grecs la mystique évagrienne, Joseph Hazzaya (8e siècle) qui, à l'instar d'Évagre, écrivit des « Chapitres de connaissance », Jean Bar Kaldoun (10e siècle), l'auteur de la *Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya* (trad. J.-B. Chabot, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 5, 1900), dont le chapitre 8 est un traité d'ascétique et de mystique fortement inspiré d'Évagre, et bien d'autres.

Sur les versions syriaques furent faites, de l'œuvre d'Évagre, d'autres traductions qui répandirent plus largement encore son influence. Il a été question ci-dessus de la version arménienne éditée par Sarghissian et qui a été faite partie sur le syriaque, partie sur le grec; Évagre a joui d'un très grand prestige chez les auteurs arméniens, qui l'ont commenté plus d'une fois aux 13e et 14e siècles. Sur le syriaque ont été faites aussi une version arabe (inédite, sauf pour le *Traité de la prière*, éd. I. Hausherr) et même une version sogdienne (on connaît depuis peu en ce dialecte iranien des fragments de l'*Antirrhétique*)qui a porté l'influence d'Évagre jusqu'au cœur de l'Asie. On possède encore certaines parties de l'œuvre d'Évagre en éthiopien et en géorgien.

1. **Généralités.** — O. Zöckler, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Munich, 1893. — H. B. Sarghissian, *Vie et œuvres du saint Père Évagre le Pontique* (en arménien), Venise, 1907 (édition de la version arménienne d'Évagre; l'introduction, p. 11-182, est une monographie assez complète sur la vie et l'œuvre de cet auteur). — J. Moysescu, Εὐάγριος ὁ Ποντικός. Βίος. Συγγράμματα. Διδασκαλία, Athènes, 1937 (un extrait de cette thèse figure dans *Biserica Ortodoxa Romîna*, t. 56, 1938, p. 230-274). — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 97-109 (avec bibliographie).

2. **Éditions.** — a) d'*ensemble*. — PG 40, 1219-1286 (sous le nom d'Évagre); PG 79, 1093-1140, 1145-1234 (sous le nom de Nil). — H.-B. Sarghissian, *Vie et œuvres*, cf *supra*. — W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912.

b) *Partielles*. — P. de Lagarde, *Catenae in Evangelia aegyptiacae quae supersunt*, Goettingue, 1886, p. 13. — A. Elter, *Gnomica*, I : *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae*, Leipzig, 1892, p. LII-LIV. — H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, TU 39, 4, Leipzig, 1913, p. 143-165. — J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris, 1931; *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain, 1932; *Sur les séraphins et sur les chérubins d'Évagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne*, dans *Le Muséon*, t. 59, 1946 (= Mélanges L.-Th. Lefort), p. 367-379; *Evagriana syriaca*, Louvain, 1952. — O. Spies, *Die äthiopische Ueberlieferung der Abhandlung des Evagrius* περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν, dans *Oriens christianus*, t. 29, 1932, p. 203-228. — I. Hausherr, *Le « De oratione » d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*, OCP, t. 5, 1939, p. 7-71; *Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique*, *ibidem*, p. 229-233.— J. Leclercq, *L'ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les moines*, dans *Scriptorium*, t. 5, 1951, p. 195-213. — O. Hansen, *Berliner sogdische Texte.* II. *Bruchstücke der grossen Sammelhandschrift C 2*, dans *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, Wiesbaden, 1955, p. 7-24. — Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres*, t. 1, coll. Budé, Paris, 1957, p. 22-37. — A. Guillaumont, *Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, PO, t. 28, Paris, 1958, p. 1-264.

3. **Tradition manuscrite.** — a) *Études d'ensemble.* — *Évagre grec* : J. Muyldermans, *Evagriana*, et *A travers..*, cf *supra*. — *Évagre syriaque* : A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 86-88. — J. Muyldermans, *Evagriana syriaca*, Louvain, 1952. — *Évagre arménien* : H. B. Sarghissian, cf *supra*. — I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique. Leur valeur, leur relation, leur utilisation*, Rome, 1931. — *Évagre arabe* : G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, coll. Studi e Testi 118, Cité du Vatican, 1944, p. 397-399.

b) *Études de détail.* — Les études parues jusqu'en 1938 ont été signalées dans Viller-Rahner, cf *supra*. — I. Hausherr, *Eulogios-Loukios*, OCP, t. 6, 1940, p. 216-220; *Ignorance infinie ou science infinie?*, OCP, t. 25, 1959, p. 44-52. — J. Muyldermans, *Evagriana. Le Vatic. Barb. graecus 515*, dans *Le Muséon*, t. 51, 1938, p. 191-226; *Fragment arménien du « Ad Virgines » d'Évagre*, t. 53, 1940, p. 77-87; *Evagriana de la Vaticane*, t. 54, 1941, p. 1-15; *S. Nil en version arménienne*, t. 56, 1943, p. 77-113; *A propos d'un feuillet de manuscrit arménien (Brit. Mus., Cod. arm. 118)*, t. 65, 1952, p. 11-16. — L.-Th. Lefort, *A propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus*, dans *Bulletin de la commission royale d'histoire*, t. 115, Bruxelles, 1950, p. 70-79. — M. Mühmelt, *Zu der neuen lateinischen Uebersetzung des Mönchsspiegels des Euagrius*, dans *Vigiliae christianae*, t. 8, 1954, p. 101-103. — A. Guillaumont, *Le texte syriaque édité des Six Centuries d'Évagre le Pontique*, dans *Sémitica*, t. 4, 1951-1952, p. 59-66. — A. et C. Guillaumont, *Le texte véritable des « Gnostica » d'Évagre le Pontique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 142, 1952, p. 156-205. — R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, p. 108-111. — G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, CSCO 165, Louvain, 1956, p. 99-102. — R. Draguet, *Un morceau grec inédit des Vies de Pachôme apparié à un texte d'Évagre en partie inconnu*, dans *Le Muséon*, t. 70, 1957, p. 267-306. — H. Urs von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939, p. 86-106, 181-206. — M.-J. Rondeau, *Le commentaire sur les psaumes d'Évagre le Pontique*, OCP, t. 26, 1960, p. 307-348.

4. **Traductions modernes.** — O. Zöckler, *Evagrius Pontikus*, Munich, 1893, p. 104-125 (deux premiers livres de l'*Antirrhétique*, trad. Fr. Baethgen). — Y. Courtonne, *S. Basile. Lettres*, cité *supra*; voir également les traductions anglaise et allemande de R. J. Deferrari, 1951, et A. Stegmann, coll. Die Bibliothek der Kirchenväter 46, 1925. — E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer, *Early Fathers from the Philokalia*, Londres, 1954, p. 98-143 (opuscules divers). — I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960.

5. **Doctrine.** — W. Bousset, *Apophthegmata*, Tubingue, 1923, p. 281-341 : Euagrios-studien. — K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, ZAM, t. 8, 1933, p. 21-38. — R. Melcher, *Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Pontikus*, Munster, 1923. — H. Urs von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, ZAM, t. 14, 1939, p. 31-47. — O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950, p. 82-87. — I. Hausherr, *op. cit.* (traductions). — J. Lemaître, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1775-1785; col. 1801-1872, *passim*. — A. et C. Guillaumont, art. DÉMON, t. 3, col. 196-205.

Antoine et Claire GUILLAUMONT.

EVANGELISTA DEL GIOCONDO, carmélite de l'ancienne observance, 1534-1625. Voir MARIE-MADELEINE DE PAZZI **(sainte).**

ÉVANGÉLISTE DE BOIS-LE-DUC, capucin, 1588-1635. Voir JEAN-ÉVANGÉLISTE DE BOIS-LE-DUC.

ÉVANGILE. — On s'attachera exclusivement dans cet article à la notion de *bonne Nouvelle* et à ses premiers prolongements historiques au début de l'ère chrétienne. Le contenu doctrinal et spirituel de l'Évangile est ou sera étudié ailleurs, notamment dans les articles consacrés à saint JEAN et aux SYNOPTIQUES. Voir art. BÉATITUDES et ÉCRITURE SAINTE.

I. *Avant Jésus-Christ.* — II. *Le nouveau Testament.* — III. *Premiers siècles chrétiens.* — IV. *Spiritualité évangélique.*

I. AVANT JÉSUS-CHRIST

1. **Le monde gréco-romain.** — Le mot *évangile* est la simple transcription du mot grec εὐαγγέλιον. Il n'a commencé qu'à partir du 2e siècle à désigner, dans l'usage chrétien, les écrits apostoliques relatant la vie et les enseignements de Jésus. Dérivé de l'adjectif εὐάγγελος, porteur de bonne nouvelle, il désignait primitivement soit la récompense attribuée au messager, soit la bonne nouvelle elle-même. Il servait spécialement à signifier l'annonce d'une victoire.

De nombreux textes font allusion à l'accueil réservé dans la cité antique au porteur de l'*évangile*. La ville en liesse se livrait à son enthousiasme et offrait des sacrifices aux dieux sauveurs, car « toute bonne nouvelle est un don des dieux » (J. Schniewind, *Euangelion*, *op. cit. infra*, p. 169). D'où l'expression consacrée εὐαγγέλια θύειν : offrir des sacrifices à l'occasion d'une bonne nouvelle. Cela explique que le mot *évangile* et le verbe *évangéliser* aient pris, dans le monde gréco-romain, une coloration religieuse. On les trouve appliqués aux oracles rendus au nom de la divinité.

A l'époque du Christ, *évangile* et *évangéliser* faisaient partie du vocabulaire du culte impérial. L'empereur personnifiait la Fortune (Τύχη) et la Paix (Εἰρήνη), et, par la puissance de ses armes, garantissait la tranquillité publique. On le saluait du titre de dieu sauveur. Aussi tous les événements marquants concernant sa personne, sa naissance, sa majorité, son intronisation, ses édits, ses victoires, ses visites aux provinces et aux cités étaient annoncés et célébrés comme autant d'*évangiles*, gages d'une ère nouvelle de paix, de prospérité et de bonheur. Plus d'une inscription en témoigne; celle de Priène (9 avant J. C.) proclame : « Le jour de la naissance du dieu (Auguste) a été pour le monde le commencement des bonnes nouvelles (des *évangiles*) qu'il apportait ». Il n'est pas impossible que saint Luc se soit souvenu de ces *évangiles* de l'empereur dieu et sauveur dans la rédaction de l'annonce faite par les anges aux bergers de Bethléem : « Je vous annonce la bonne nouvelle d'une grande joie, qui sera celle de tout le peuple.. : un Sauveur vous est né, qui est le Christ Seigneur » (*Luc* 2, 10-11).

2. **L'ancien Testament.** — Comme le grec, et à la différence de nos langues, l'hébreu biblique dispose d'un verbe pour signifier l'action d'annoncer une bonne nouvelle *(bissar)*. Ce verbe s'applique particulièrement à l'annonce d'une victoire; le participe *(mebasser)* est presque un terme technique pour désigner le messager de victoire. Le substantif bonne nouvelle *(besorah)* est d'un emploi beaucoup plus rare.

Comme le mot grec, le verbe hébraïque a pris une valeur religieuse, peut-être d'abord cultuelle. L'auteur du *psaume* 40 « annonce dans la grande assemblée la bonne nouvelle de la justice de Yahvé.., sa fidélité, son salut, son amour, sa vérité ». Le *psaume* 96 dit : « Proclamez jour après jour la bonne nouvelle de son salut! »

Le terme est surtout caractéristique de la deuxième partie d'*Isaïe*. Appliqué directement à l'annonce du retour des exilés de Babylone, il désigne la victoire définitive de Dieu, l'établissement de son règne, l'avènement du salut et des temps nouveaux. En *Isaïe* 40, 9, une messagère de bonne nouvelle, — qui peut être Jérusalem elle-même —, reçoit l'ordre de clamer le joyeux message aux habitants de la ville sainte, aux villes de Juda, à la terre entière : « Monte sur une haute montagne, joyeuse messagère pour Sion. Élève fortement la voix, joyeuse messagère pour Jérusalem. Élève la voix sans crainte! dis aux villes de Juda : Voici votre Dieu! » Après la longue épreuve de l'exil, Dieu revient dans Sion, en guerrier vainqueur. Le prophète le voit « venir avec puissance »; il célèbre « son bras », « le prix de sa victoire », « ses trophées ». La victoire du Tout-Puissant est aussi celle du bon Pasteur, qui, comme jadis Jacob (*Gen.* 33, 12-20), « fait paître son troupeau, recueille dans son bras les agneaux, les met sur sa poitrine, conduit au repos les brebis mères » (*Isaïe* 40, 10-11).

En *Isaïe* 52, 7-9, le tableau s'anime. Le messager se hâte sur les hauteurs. Saisi d'enthousiasme à sa vue, le prophète s'écrie : « Qu'ils sont beaux sur la montagne les pieds du porteur de bonnes nouvelles, qui annonce la paix, qui apporte le bonheur, qui annonce le salut, qui dit à Sion : « Ton Dieu règne! » Plus clairement que dans le texte précédent, la bonne nouvelle est le règne de Dieu. Aux aguets sur les murailles de la ville, les guetteurs « voient les yeux dans les yeux Yahvé revenant à Sion ». C'est une explosion de joie dans Jérusalem en ruines, « car Yahvé console, il rachète son peuple ». Cet évangile de la « consolation » d'Israël, du salut et de la paix, — qui aura un écho direct dans le cantique de Siméon (*Luc* 2, 25, 29-32) —, intéresse toute la terre, car le Dieu qui revient à Sion est le créateur de l'univers : « Son bras lui soumet tout » (*Isaïe* 40, 10). « Toutes les nations de la terre verront le salut de notre Dieu » (52, 10). On notera le caractère dynamique du message divin. En lui réside une force créatrice : ce que Dieu proclame, il l'accomplit; en annonçant son règne, il l'établit. De là aussi le caractère eschatologique de cet évangile, tourné non pas, comme les fragiles *évangiles* païens, vers d'éphémères victoires humaines, mais vers le triomphe définitif du Dieu qui vient.

D'*Isaïe* 52, 7, on doit rapprocher *Nahum* 2, 1. Comme chez Isaïe, le messager de Dieu « accourt sur les montagnes; il annonce la bonne nouvelle du salut ». Juda est invité à « célébrer ses fêtes.., car Bélial désormais ne passera plus chez (lui). Oui, Yahvé rétablit la vigne de Jacob et la vigne d'Israël ».

Dans la troisième partie d'Isaïe, le prophète lui-même est le messager de la bonne nouvelle. Oint par l'Esprit pour sa mission, c'est lui qui annonce la victoire et l'établissement du règne de Dieu. Les destinataires de la bonne nouvelle sont « les pauvres » : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, car Yahvé m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, panser les cœurs meurtris, annoncer aux captifs l'amnistie et aux prisonniers la liberté, annoncer une année de grâce de la part de Yahvé » (*Isaïe* 61, 1-2). Le tableau vise les juifs de la communauté du retour de l'exil;

le prophète voit en ces « affligés » de Sion le peuple des israélites « pieux » et il leur promet le salut, « l'alliance éternelle », « la louange au lieu du désespoir, la joie et la célébrité parmi les nations... Tous ceux qui les verront reconnaîtront qu'ils sont une race bénie de Dieu » (61, 3, 8-9). Première ébauche de l'évangile des pauvres en esprit.

Ainsi, l'annonce de la bonne nouvelle a pris, dans le livre d'Isaïe, un sens religieux et messianique précis : Dieu annonce qu'il vient régner; son règne est salut, délivrance, consolation, grâce pour son peuple, coupable mais pénitent et pardonné, paix et joie pour le monde. Le personnage du héraut, messager de la bonne nouvelle, prend un grand relief; sa parole est déjà l'ouverture efficace de temps nouveaux. La tradition juive a gardé vivante cette notion. Le messager de bonne nouvelle, qui vient annoncer à Israël sa rédemption et proclamer l'avènement du renouveau, y est soit Élie, soit le Messie, soit un personnage indéterminé. Les psaumes de Salomon (1er siècle avant J. C.) en contiennent un témoignage éloquent : « Sonnez dans Sion de la trompette du signal des fêtes! Publiez dans Jérusalem la parole du messager de joie : que Dieu a eu pitié d'Israël en le visitant. Debout, Jérusalem, sur la hauteur!... Revêts-toi, Jérusalem, des habits de ta gloire! » (11, 1-2).

II. LE NOUVEAU TESTAMENT

1. **Les évangiles synoptiques,** et celui de saint Jean lui-même, s'ouvrent sur un rappel de l'évangile de la consolation d'Isaïe. Pour eux, Jean-Baptiste est le précurseur qui prépare la route au porteur de la bonne Nouvelle : « Voici que j'envoie mon messager en avant de toi pour préparer ta route. Une voix crie dans le désert : préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers! » (*Marc* 1, 2-3). Luc voit déjà un « évangile » dans la prédication du précurseur : « Par (ses) exhortations il annonçait au peuple la bonne Nouvelle » (*Luc* 3, 18). Le Baptiste marque le tournant des temps : « Jusqu'à Jean, ce furent la loi et les prophètes; depuis lors, la bonne Nouvelle du royaume de Dieu est annoncée » (*Luc* 16, 16). La théophanie du Jourdain a pour but de désigner Jésus comme le Serviteur « oint de l'Esprit Saint » (*Actes* 10, 38) pour annoncer cet *évangile*, le Fils bien-aimé.

1° Il n'est pas douteux que *Jésus*, s'appliquant les textes d'Isaïe, se soit présenté comme **le messager de la bonne Nouvelle messianique.** Le texte fondamental est sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (*Mt.* 11, 2-5; *Luc* 7, 18-22). Après avoir énuméré, d'après *Isaïe* 35, 5-6, les œuvres messianiques qu'il est en train d'accomplir, Jésus conclut : « Les pauvres reçoivent la bonne Nouvelle ». Il s'attribue donc la mission du prophète d'*Isaïe* 61, 1 : il annonce aux pauvres l'évangile du salut. La scène de la synagogue de Nazareth, propre à *Luc* (4, 16-21), traduit la même idée. Enfin, sans que les mots d'*évangile* ou d'*évangéliser* soient prononcés, le texte d'Isaïe sous-tendait la proclamation des béatitudes. Jésus y déclarait bienheureux « les pauvres, les affligés »; à eux le royaume des cieux, la « consolation » promise. Jésus s'affirmait, ici encore, dans le rôle du messager de la bonne Nouvelle d'Isaïe.

2° Comme chez Isaïe, le **contenu essentiel de la bonne Nouvelle** est l'*avènement du règne de Dieu* : « Les temps sont accomplis. Le règne de Dieu est tout proche » (*Marc* 1, 15; *Mt.* 4, 17; 9, 35). Dieu va révéler sa puissance en opérant le salut de son peuple; par delà tous les obstacles, il fera triompher son dessein. Toutefois, depuis Isaïe, la notion du règne de Dieu s'est enrichie des perspectives de la tradition apocalyptique. Le règne annoncé par Jésus est le règne céleste et éternel de la vision de Daniel : « un empire à jamais qui ne passera point » (*Dan.* 7, 13-14, 27). L'avènement de ce règne est imminent. « Le temps est accompli » (*Marc* 1, 15). Il est arrivé à sa plénitude. « Le règne de Dieu est là » *(ibidem)*; il mord sur aujourd'hui. Bien plus, la joyeuse annonce de sa venue en est la grâce initiale. Elle inaugure le tournant décisif de l'histoire du salut. On entre par elle dans les derniers temps. Par l'évangile, Dieu commence à se rendre maître des cœurs.

Les synoptiques ont gardé le souvenir de cette emprise. L'annonce de la bonne Nouvelle rend présent le règne de Dieu. Elle en révèle les exigences et en communique la grâce. Elle en jette partout la semence (*Marc* 4, 3-9 et par.). Elle en proclame la justice, plus intérieure et plus abondante « que celle des scribes et des pharisiens » (*Mt.* 5, 20); elle en décrit en paraboles l'action et la croissance (*Mt.* 13 et par.); elle en allume la flamme (*Luc* 12, 49; *Mt.* 10, 16-39 et par.); elle en crée l'attente (*Luc* 12, 35-46 et par.). Les auditeurs pressentent, à l'autorité de la parole (*Mt.* 7, 28-29 et par.; *Marc* 1, 22 et par.), qu'un monde nouveau s'édifie sous leurs yeux (*Mt.* 7, 24-27 et par.). Sous la poussée de l'évangile, l'ancien monde commence à se disjoindre, semblable à un vieux manteau, sur lequel il est vain de coudre une pièce de drap neuf. Un vin nouveau est versé, qui requiert des outres neuves (*Mt.* 9, 16-17 et par.). Une force divine est à l'œuvre, qui travaille à l'intime des âmes. Aussi voit-on les foules assaillir le messager de la bonne Nouvelle (*Luc* 5, 1; *Marc* 4, 1) et s'efforcer de le retenir. Mais il faut que l'évangile soit annoncé : « Aux autres villes aussi je dois annoncer la bonne Nouvelle du règne de Dieu, car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (*Luc* 4, 42-43; *Marc* 1, 35-39).

Jésus ne se contente pas de proclamer l'évangile; il en manifeste la vertu par des miracles. Aux envoyés du Baptiste il répond : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez; les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent » (*Mt.* 11, 3-5 et par.). Ces miracles messianiques sont, eux aussi, évangile; ils sont la bonne Nouvelle incarnée. Ils annoncent et préfigurent le règne de Dieu qui vient et qui fait reculer l'empire du péché. Ils montrent la nature maîtrisée, la maladie, l'infirmité et la mort vaincues, ils ébauchent l'univers renouvelé, d'où seront exclus larme, cri, peine, mort et douleur, car « Dieu aura sa demeure avec les hommes, et ils seront son peuple et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu » (*Apoc.* 21, 3-4).

Il faut dire plus : Dieu inaugure son règne par la présence, sur la terre, de Jésus, plus que messager, plus que précurseur, plus que prophète du règne, « plus que Jonas! » (*Mt.* 12, 41). Les démons reconnaissent en lui leur adversaire définitif, le juge, venu briser l'empire de Satan. De là le cri du possédé de Capharnaüm (*Marc* 1, 24) ou celui du possédé gadarénien (*Mt.* 8, 29 et par.). La présence de Jésus fait trembler les ennemis du règne de Dieu. Il est le « plus fort » annoncé par le précurseur : « Si j'expulse les démons par l'Esprit de Dieu, c'est qu'alors le règne de Dieu est arrivé pour vous » (*Mt.* 12, 28 et par.). Sa présence, « terrible aux démons », comble au contraire les cœurs purs. Les anges annoncent sa naissance aux bergers comme « la bonne Nouvelle d'une grande joie » (*Luc* 2, 10). L'heure des noces est venue. Il est « l'Époux »

(*Mt.* 9, 15 et par.). La bonne Nouvelle, c'est qu'il est là. Jésus sait, il est vrai, que son œuvre temporelle et terrestre n'est qu'une phase préliminaire. Son évangile vise en fin de compte le règne céleste du Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel, dans la gloire, chercher « les bénis de (son) Père » (*Mt.* 25, 34; *Dan.* 7, 13-14, 27). Mais les biens du règne à venir, la paix, la joie, la justice, l'Esprit Saint, sont déjà mis à la portée des hommes en Jésus. L'homme peut acquérir le trésor caché, la perle d'un grand prix (*Mt.* 13, 44-46). En suivant Jésus dans la pauvreté, il a dès aujourd'hui un trésor dans le ciel (*Marc* 10, 21). S'il quitte tout pour l'évangile, il reçoit, « dès maintenant le centuple en maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs.., et dans le temps à venir la vie éternelle » (10, 30).

Pour la diffusion de cette bonne Nouvelle (*Luc* 9, 6), Jésus s'agrège des compagnons, apôtres et disciples. Il les envoie, munis de pouvoirs et d'instructions. Pauvres et désintéressés, ces « évangélistes » doivent, eux aussi, proclamer que « le règne des cieux est proche » et en manifester l'avènement par des guérisons, des résurrections de morts, des purifications de lépreux, des exorcismes (*Mt.* 10, 7-8 et par.). Ils seront partout des messagers de paix (*Luc* 10, 5-6 et par.).

3° Jésus révèle **les destinataires de l'évangile.** — 1) Il cite aux envoyés de Jean-Baptiste le texte d'Isaïe : « *Les pauvres* reçoivent la bonne Nouvelle » (*Mt.* 11, 5 et par.). L'évangile leur est destiné. Qui sont ces « pauvres »? Isaïe (61, 1-9) pensait aux conditions précaires du rétablissement des exilés à Jérusalem. Néanmoins, la pauvreté représentait déjà pour lui plus qu'une condition matérielle déficiente; elle impliquait une attitude spirituelle : la fidélité à Dieu dans la petitesse, l'indigence, la faiblesse. De même en va-t-il des « pauvres » auxquels Jésus annonce la bonne Nouvelle du règne de Dieu. Ce sont les petites gens, la foule des humbles, le « peuple de la terre », qui ne connaît pas la loi et que méprisent scribes et pharisiens (*Jean* 7, 49). Si l'évangile leur est proclamé, s'ils en sont les destinataires attitrés, c'est que la pauvreté les préserve normalement de la suffisance; elle les prédispose mieux que les richesses à entendre la bonne Nouvelle et à discerner la compassion divine dont elle procède (*Mt.* 9, 36; 11, 28; 14, 14 et par.). De fait, ces « pauvres », avides du pain de la parole (*Marc* 6, 31-34; *Luc* 6, 17-18), se serrent auprès du bon Pasteur, « comme des brebis qui n'ont pas de berger » (*Mt.* 9, 36; *Marc* 6, 34). « Toute cette foule, écrit Luc, cherchait à le toucher, parce que de lui sortait une force qui les guérissait tous » (*Luc* 6, 19; cf *Marc* 5, 30 et par.). Malgré ses illusions, sa légèreté, ses infidélités, son inconstance (*Mt.* 13, 13-15, 18-22 et par.), cette foule demeure le vrai terrain de la bonne Nouvelle messianique et le royaume y trouvera, selon l'expression de L. Cerfaux, « ses sujets-nés » (*La voix vivante de l'évangile*, *op. cit. infra*, p. 16).

2) Avec les « pauvres » il faut ranger *les pécheurs*. Jésus ne craint pas de leur faire entendre l'évangile, de recruter parmi eux des disciples, de se mettre à table avec eux : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (*Marc* 2, 14-17 et par.). L'évangile trouvera parfois plus d'écho chez eux que chez les « sages » : « En vérité, je vous le dis, les publicains et les prostituées arrivent avant vous au royaume de Dieu » (*Mt.* 21, 31; cf *Luc* 7, 40-50).

3) Parmi les clients de l'évangile, il faut compter aussi *les païens*, tels le centurion de Capharnaüm : « Chez personne en Israël », Jésus n'a trouvé pareille foi (*Mt.* 8, 10-13). Telle est encore la cananéenne (15, 21-28 et par.). L'évangile s'adresse à toute « créature » de bonne volonté.

4° **La réponse attendue de l'homme** est la pénitence et la foi. Jésus a, dès l'origine, lié la pénitence à l'annonce du règne de Dieu (*Mt.* 4, 17). Cette pénitence, si souvent prêchée par les prophètes, est conversion radicale, retournement de tout l'être vers Dieu, retour sincère à lui. La prédication de Jean-Baptiste en dessinait déjà fermement les traits : il faut se reconnaître pécheur (3, 6 et par.), renoncer à toute illusoire sécurité humaine, fût-elle fondée sur l'appartenance à la race élue (3, 9 et par.), et « produire de vrais fruits de repentir » (*Luc* 3, 8 et par.). Ainsi se disposera-t-on, dans la crainte, au jugement qui, au seuil du royaume, séparera la bale du bon grain. Toutefois, avec Jésus, un accent nouveau est mis sur l'annonce du salut et du règne déjà présent, qui rappelle celui de l'évangile d'Isaïe : « Consolez, consolez mon peuple... Parlez au cœur de Jérusalem et criez-lui que son service est fini, que son péché est expié, qu'elle a reçu de la main de Yahvé double punition pour tous ses crimes » (*Isaïe* 40, 1-2). Une grâce de pardon était accordée aux exilés. Les chants du Serviteur, alternant avec l'annonce de cet *évangile*, précisaient les traits de cette résurrection morale et spirituelle : le Serviteur établirait « le droit sur la terre » (42, 1-4); « par ses souffrances il justifierait des multitudes » (53, 11). Or, cette grâce de pardon et de renouveau est offerte aux hommes en Jésus avec une plénitude insoupçonnée : « Le Fils de l'Homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés » (*Mt.* 9, 6 et par.). La religion intérieure et pure est proclamée. Le « Serviteur choisi... annonce la vraie foi aux nations » (12, 18-21). Après l'âpre prédication du Baptiste, c'est « l'entrée bouleversante d'une valeur neuve » (J. Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions*, Paris, 1935, p. 100). La pénitence devient non seulement aveu du péché et redressement de la conduite, mais reconnaissance de l'initiative due à la bienveillance divine, ouverture de l'âme au don de Dieu, recherche ardente de la justice du règne qui vient. Elle s'identifie à la foi : « Faites pénitence et croyez à la bonne Nouvelle! » (*Marc* 1, 15). « Proclamez la bonne Nouvelle à toute la création. Qui croira et sera baptisé sera sauvé » (16, 15-16).

Les évangélistes disent de mille façons ce qu'est cette foi. Elle n'éclôt pas dans les cœurs satisfaits ou encombrés de préjugés, d'ambitions, de prétentions et d'impatiences humaines. Dans de tels cœurs, l'évangile fait « scandale » (*Mt.* 11, 6 et par.); il ne suscite que discussions et critiques (*Mt.* 11, 16-19), exigences indues, déception, colère (*Luc* 4, 23-30). La foi à la bonne Nouvelle ne s'épanouit que dans les cœurs des « petits » (*Mt.* 11, 25), des « enfants » (*Marc* 10, 15 et par.). Elle est faite de simplicité, de pureté de cœur, d'esprit filial. Elle suppose la clarté du regard (*Mt.* 6, 22; 16, 1-4 et par.; *Luc* 11, 34-36), la droiture d'âme (*Mt.* 8, 10 et par.; *Marc* 12, 34), l'abandon à Dieu (*Mt.* 6, 33; 10, 28-31 et par.; 13, 22 et par.; 19, 23-26 et par.; *Luc* 12, 33; etc). Elle est disposition à tous les sacrifices (*Mt.* 8, 18-22 et par.; 19, 16-22 et par.; *Luc* 9, 61-62), sens de l'absolu divin et de son exigence totale (*Mt.* 18, 8-10 et par.; *Luc* 6, 27-36 et par.). Jésus parle même de violence : « Le règne de Dieu souffre violence

et les violents le prennent de force » (*Mt.* 11, 12 et par.). Toutefois, cette violence demeure sans raideur comme sans orgueil. Elle n'est autre que l'âme humaine retournée en ses profondeurs par la magnanimité divine et se livrant sans réserve à l'emprise de la bonne Nouvelle.

2. **Les Actes des Apôtres.** — La proclamation de la bonne Nouvelle au monde est une notion chère à saint Luc. Elle se rattache à sa théologie de la bénignité divine, initiatrice et ouvrière du salut universel. Aussi trouve-t-on maintes fois dans les *Actes* le verbe *évangéliser*.

1° Le livre des *Actes* décrit **la course victorieuse de la bonne Nouvelle** à travers le monde. Le point de départ en est l'ordre donné par Jésus aux apôtres, à la veille de l'ascension : « Vous serez mes témoins... jusqu'aux confins de la terre » (*Actes* 1, 8). L'accomplissement de la mission commence dès le jour de la pentecôte. En dépit des interdictions et des outrages, les apôtres, dès lors, « ne cessaient d'enseigner et d'annoncer la bonne Nouvelle du Christ Jésus, chaque jour, au temple et dans les maisons » (5, 42).

La persécution suscitée par la prédication d'Étienne chasse les chrétiens hellénistes hors de Jérusalem. Ce n'est pour les « dispersés » qu'une occasion de « s'en aller de lieu en lieu en annonçant la parole de l'évangile. Ainsi Philippe, descendu dans une ville de Samarie, y proclamait le Christ » (8, 4-5). Pierre et Jean, venus contrôler cette évangélisation insolite, « retournent à Jérusalem en évangélisant de nombreux villages samaritains » (8, 25). Inspiré par l'Esprit, Philippe annonce à un eunuque éthiopien « la bonne Nouvelle de Jésus » (8, 35), puis, d'Azot à Césarée, « dans toutes les villes qu'il traverse » (8, 40). A Antioche, quelques cypriotes et cyrénéens « dispersés » commencent à s'adresser aussi aux « grecs » et « leur annoncent la bonne Nouvelle du Seigneur Jésus » (11, 20). Cependant, Pierre, à Césarée, a reçu l'ordre d'entrer dans une maison païenne et d'annoncer « la bonne Nouvelle de la paix par Jésus-Christ : c'est lui le Seigneur de tous » (10, 36); Pierre dira au concile de Jérusalem : « Frères, vous le savez, Dieu m'a choisi parmi vous pour que les païens entendent de ma bouche la parole de la bonne Nouvelle et embrassent la foi » (15, 7).

Mais déjà, la charge de porter la bonne Nouvelle aux nations lointaines repose sur Paul (26, 16-18). Ses expéditions l'entraînent par étapes de plus en plus loin : Antioche de Pisidie (13, 32), « les villes de la Lycaonie, Lystres, Derbé et leurs environs, où Paul et Barnabé se mirent à annoncer la bonne Nouvelle » (14, 6 svv, 15, 21). Puis, à l'appel du macédonien entendu à Troas, « nous cherchâmes, écrit Luc, à partir pour la Macédoine, persuadés que Dieu nous appelait à y porter la bonne Nouvelle » (16, 10). Sur l'agora d'Athènes, Paul « annonce la bonne Nouvelle de Jésus et la résurrection » (17, 18). Enfin, la captivité entraîne le héraut de l'évangile jusqu'à Rome. Paul y demeure deux ans, « proclamant le royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ » (28, 30-31).

Poussé par une force irrésistible, l'évangile a atteint ces « confins de la terre », assignés par Jésus. De la capitale de l'empire, l'évangile rayonnera infailliblement sur l'univers. Les étapes de cette diffusion décrivent la prise de conscience progressive des exigences universelles de l'évangile, en dépit des préjugés, des préventions et des résistances, au sein même de l'Église.

2° L'essentiel de l'évangile est toujours **l'avènement du règne de Dieu**, objet des entretiens de Jésus ressuscité avec ses apôtres (1, 3). C'est « la bonne Nouvelle du règne de Dieu » que Philippe annonce à la Samarie (8, 12), Paul et Barnabé aux villes d'Asie Mineure (14, 21), Paul à Éphèse (19, 8; 20, 25) et à Rome (28, 23). Plusieurs textes soulignent le rapport de cette prédication avec l'évangile d'Isaïe. Philippe part du texte d'*Isaïe* 53, 7, pour annoncer à l'eunuque éthiopien « la bonne Nouvelle de Jésus » (8, 35). Pierre introduit son discours de Césarée par la citation d'*Isaïe* 52, 7, et peut-être 57, 19 (*Actes* 10, 36). A Antioche de Pisidie, Paul rattache son *évangile* à toute l'histoire d'Israël et annonce « la bonne Nouvelle de la Promesse faite à nos pères, accomplie par Dieu en notre faveur, à nous, leurs enfants » (*Actes* 13, 32).

Jésus, nous l'avons vu, s'attribuait une place centrale dans l'économie du règne de Dieu, dont il proclamait la venue. Après la pentecôte, la prédication de l'Église lui reconnaît cette même place. Les apôtres aux juifs de Jérusalem (5, 42), Philippe à l'éthiopien (8, 35), Paul aux grecs d'Athènes (17, 18) annoncent la « bonne Nouvelle de Jésus », ou « la bonne Nouvelle du Nom de Jésus-Christ » (8, 12). Cette dernière formule se réfère à la dignité du Ressuscité. Par la résurrection, Jésus est entré dans la jouissance plénière de ses droits et privilèges messianiques, divins. Le « Serviteur » a été « glorifié » (3, 13). « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (2, 36). Il lui a conféré le Nom au-dessus de tout nom (*Phil.* 2, 9-11). De la sorte, « son nom de « Jésus » devient lui-même un nom divin... Ce qu'on disait du nom sacré de « Yahvé » se dit à présent du nom de « Jésus » (J. Dupont, *Les Actes des apôtres*, La Bible de Jérusalem, 2e éd., Paris, 1958, p. 71, note *d*) ; la bonne Nouvelle du règne de Dieu s'identifie à celle du « Nom de Jésus-Christ » (*Actes* 8, 12) ou du « Seigneur Jésus » (11, 20), à qui, selon le « psaume premier », Dieu a dit ces paroles, au matin de Pâques : « Tu es mon fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré » (13, 33).

Cette bonne Nouvelle est synonyme de salut. Le nom de « Jésus », dont l'évangile de Luc a révélé l'origine divine (*Luc* 1, 31; 2, 21), signifie : « Yahvé sauve ». Éclairés par le fait de Pâques, les apôtres proclament qu' « il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés » (*Actes* 4, 12). Cet évangile est aussi, par référence explicite à *Isaïe*, synonyme de paix : « (Dieu) a envoyé sa parole aux enfants d'Israël, leur annonçant la bonne Nouvelle de la paix par Jésus-Christ » (10, 36). Dieu accorde la plénitude des biens messianiques, il met fin aux divisions religieuses. En Jésus-Christ, glorifié par la résurrection et fait « Seigneur de tous », les hommes sont maintenant réconciliés (10, 36).

3° Cet *évangile* est **proclamé par l'Église primitive avec une assurance souveraine** (2, 29; 4, 13, 31; 28, 31) : « ferme assurance dans la parole et dans les actes, fondée sur l'action historique de Dieu qui sauve les peuples et sur l'action spirituelle du Dieu qui relève et affermit les âmes » (H. Jaeger, Παρρησία *et fiducia*, dans *Studia patristica*, TU 63, t. 1, Berlin, 1957, p. 227). Cette assurance est confirmée et soutenue par les « signes » que Jésus avait liés à l'annonce de l'évangile (*Mt.* 10, 8 et par.; 11, 5 et par.; *Marc* 16, 17-20; *Luc* 4, 18). Ces « signes » manifestent la seigneurie de Jésus ressuscité, l'inauguration des temps messianiques, la venue du règne de Dieu. Forts de la promesse de Jésus, les apôtres ne craignent pas de les faire et de les solliciter (*Actes* 4, 30). On voit se renouveler les scènes de la vie de Jésus. A Jérusalem, « par les mains des apôtres, il se faisait de nombreux signes et prodiges parmi le peuple » (5, 12-16; cf 8, 6-8). Il en va de même de Paul (19, 11-12). Sur tout cela plane une note de gratuité dont l'origine remonte aussi à Jésus : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement! » (*Mt.* 10, 8 et par.). Les apôtres ne disposent d'aucun argent (*Actes* 20,

33). L'évangile se propage dans une atmosphère de pauvreté, de détachement, de franchise et de charité communautaire, qui remplit les cœurs de joie spirituelle (2, 46; 5, 41-42; 8, 8 et 39; 13, 48 et 52; 15, 3; 16, 34, etc).

A cette annonce de l'évangile, les hommes sont invités à répondre par la conversion et la foi. Comme la prédication de Jean-Baptiste et celle de Jésus, celle de l'Église primitive comporte ce double appel à se repentir et à recevoir la grâce de pardon octroyée aux hommes au seuil du royaume (2, 37-41; 3, 19 et 26; 5, 31; 10, 43; 13, 24 et 38-39; 17, 30-31; 19, 4; 20, 21; 26, 20). L'appel requiert des âmes en attitude d'accueil et de parfaite droiture. Le livre des *Actes* contient toute une galerie de ces âmes d'avance accordées à l'évangile. Il en surgit dans tous les milieux, dans le paganisme comme dans le judaïsme.

Pierre découvre avec étonnement que « Dieu ne fait pas acception des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (10, 34). Tels sont Corneille, le « centurion de la cohorte italique, pieux et craignant Dieu.., grand distributeur d'aumônes au peuple juif et priant Dieu sans cesse » (10, 1-2), Lydie, la « négociante en pourpre, de la ville de Thyatire », et qui « adorait Dieu » (16, 14), le « proconsul Sergius Paulus, homme avisé.., désireux d'entendre la parole de Dieu » (13, 7-12), le geôlier de la prison de Philippes, avide de savoir « ce qu'il faut faire pour être sauvé » (16, 29-34), et nombre d'autres. Tous ont ce trait commun d'« écouter » (2, 22 et 37; 3, 22-23; 28, 27-28, et *passim*), « d'accueillir » (8, 14; 11, 1; 17, 11), d'« obéir » (6, 7).

Chez tous, la réponse à la grâce de l'évangile est elle-même une grâce, ou plutôt elle n'est que la face intérieure et subjective de cette grâce : dans la grâce de l'évangile ils répondent à « l'évangile de la grâce » (20, 24). De tous il faut dire ce que Luc écrit de Lydie : « Le Seigneur lui ouvrit le cœur, de telle sorte qu'elle s'attacha aux paroles de Paul » (16, 14). La suffisance, au contraire, qu'elle soit de nature religieuse ou philosophique et culturelle, engendre mépris, dédain, inattention, en fin de compte refus de la bonne Nouvelle. Là est le drame de l'incrédulité des juifs « contempteurs » (13, 41) et « jaloux » (13, 45-46) ou celui des athéniens fats et légers (17, 32).

3. **Saint Paul.** — La notion d'évangile est l'une des notions centrales de la pensée paulinienne. La fréquence du mot l'indique : on le trouve soixante fois dans les épîtres, et vingt et une fois le verbe *évangéliser*.

1° Paul se définit lui-même par l'Évangile. — « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation, mis à part pour l'évangile de Dieu » (*Rom.* 1, 1). Si Dieu, au jour de sa conversion, l'a arraché, comme « l'avorton » (1 *Cor.* 15, 8), au « judaïsme », c'est pour le consacrer à l'évangile. La conversion et l'appel à la vie apostolique ont coïncidé : Dieu a « daigné », sur le chemin de Damas, lui « révéler » son Fils pour qu'il « l'annonce (littéralement : l'évangélise) parmi les païens » (*Gal.* 1, 15-16; 2, 7). Dieu lui a « confié l'évangile » (1 *Thess.* 2, 4). Dès lors, l'évangile est sa raison d'être (dans le christianisme), sa tâche primordiale : « Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'évangile » (1 *Cor.* 1, 17). La vie de Paul s'est identifiée à cette mission. Il le dit aux anciens d'Éphèse dans son discours d'adieu : « La vie, à mes yeux, ne vaut pas la peine qu'on en parle, pourvu que j'achève ma course et que j'accomplisse la mission que j'ai reçue du Seigneur Jésus, de rendre témoignage à l'évangile de la grâce de Dieu » (*Actes* 20, 24; cf 15, 26; 21, 13; 1 *Thess.* 2, 8; *Phil.* 1, 21-23; 2, 17). Se dérober à cette tâche serait renier Dieu et se perdre : « Prêcher l'évangile, en effet, n'est pas pour moi un titre de gloire, c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi, si je ne prêchais pas l'évangile! » (1 *Cor.* 9, 16).

Il est « devenu le ministre de l'évangile » (*Col.* 1, 23; *Éph.* 3, 7). Bien plus, il est « prêtre de l'évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint » (*Rom.* 15, 16). Paul a conscience de rendre à Dieu « un culte spirituel, en annonçant l'évangile de son Fils » (*Rom.* 1, 9). Et c'est là, pour lui, non seulement un devoir, mais une grâce. Il a « reçu grâce et apostolat pour prêcher... l'obéissance de la foi parmi les païens » (*Rom.* 1, 1, 5; 15, 15). « De cet évangile, je suis devenu le ministre par le don de la grâce que Dieu m'a confiée en y déployant sa puissance; à moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là » (*Éph.* 3, 7-8). Cette grâce est pure miséricorde. « Je ne mérite pas le nom d'apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis » (1 *Cor.* 15, 9-10). Cette miséricorde même fait la force de Paul (2 *Cor.* 4, 1) et sa fierté (*Rom.* 1, 16). A la pensée de cette mission, il se sent saisi de l'enthousiasme d'Isaïe pour les messagers du règne de Dieu (*Rom.* 10, 15; *Isaïe* 52, 7). Et dans cette *Épître aux Romains*, où il se montre si soucieux d'enlever à l'homme toute jactance, Paul ne craint pas d'écrire : « Je puis donc me glorifier dans le Christ Jésus en ce qui concerne l'œuvre de Dieu » (*Rom.* 15, 17), tant il a conscience que, dans sa vocation de ministre de l'évangile, tout est grâce, les progrès, comme « les chaînes de l'évangile » (*Philémon* 13).

2° Dans la langue de Paul, **l'évangile désigne la bonne Nouvelle révélée au monde** par la prédication apostolique. Parfois l'accent porte sur l'activité apostolique comme telle. L'*évangile* équivaut alors à l'œuvre d'évangélisation : ainsi quand Paul parle de « vivre de l'évangile » (1 *Cor.* 9, 14), du « droit que (lui) confère l'évangile » (1 *Cor.* 9, 18; cf 2 *Cor.* 8, 18; 10, 14), de « l'évangile des circoncis » (*Gal.* 2, 7) qui lui a été confié, de la « lutte commune pour l'évangile » (*Phil.* 4, 3), du « début de l'évangile » chez les philippiens (*Phil.* 4, 15; cf 2 *Cor.* 2, 12). Ce même sens se trouve en *Rom.* 1, 1, à propos de la vocation de Paul, « mis à part pour l'évangile de Dieu ». Toutefois, *évangile* désigne ici, non seulement la prédication, mais encore le message dont l'apôtre est porteur (*Rom.* 1, 3-9, 16). Cet aspect essentiel de l'évangile comme message apparaît en toute clarté en 1 *Cor.* 15, 1-2. Paul rappelle aux corinthiens l'évangile qu'il leur a annoncé et « par lequel vous serez sauvés, leur dit-il, si vous le gardez tel que je vous l'ai annoncé ». Et l'apôtre de le réciter à la lettre, dans les termes où le récitait la communauté apostolique. Le même sens s'impose dans des textes comme *Rom.* 2, 16; 16, 25; 2 *Cor.* 11, 4; *Gal.* 1, 6-7; *Éph.* 1, 13; 6, 15; *Col.* 1, 5, 23; 1 *Tim.* 1, 11; 2 *Tim.* 2, 8.

Il importe toutefois de remarquer que, le plus souvent, comme le note J. Huby à propos de *Rom.* 1, 16, l'évangile est « pris dans son sens le plus étendu. Ce n'est pas un pur message ne s'adressant qu'à l'esprit; il comprend tous les moyens efficaces qui nous ont été donnés par Dieu pour notre salut. Ainsi considéré, l'Évangile est identique au christianisme » (*Épître aux Romains*, rééd. S. Lyonnet, coll. Verbum Salutis, Paris, 1957, p. 58). C'est pourquoi l'évangile apparaît chez Paul comme une réalité autonome et vivante.

Il est la nouvelle économie, l'économie chrétienne, en tant qu'elle se propage et se développe par la prédication apostolique et la force divine qui lui est intérieure. « Il est une force de Dieu pour le salut de tout croyant » (*Rom.* 1, 16). « Par l'évangile », Paul a « engendré » les corinthiens « dans le Christ Jésus » (1 *Cor.* 4, 15) et sa prédication a été chez eux « une démonstration d'Esprit et de puissance » (1 *Cor.* 2, 4). Une floraison merveilleuse d'églises, une surabondance de dons charismatiques, un renouveau spirituel sans précédent dans l'histoire du monde, tout cela, joint à l'intrépidité surnaturelle de l'apôtre, témoigne de cette puissance de l'évangile qui est en train de conquérir l'univers (*Gal.* 3, 5; 4, 26-27; 2 *Cor.* 2, 12; 3, 4).

Paul le rappelle aux thessaloniciens : « Notre évangile... s'accompagnait d'œuvres de puissance, de l'action de l'Esprit Saint et d'une assurance absolue » (1 *Thess.* 1, 5). S'il s'en prend aux galates, c'est qu'ils méconnaissent cette puissance salvifique de l'évangile, dont ils sont pourtant bénéficiaires (*Gal.* 1, 6-7). S'il rend grâces pour les colossiens, c'est parce que l'évangile y porte tous ses fruits, « de même que dans le monde entier, il fructifie et se développe » (*Col.* 1, 5-6). Si Paul travaille de ses mains et « supporte tout », c'est « pour ne créer nul obstacle à l'évangile du Christ » (1 *Cor.* 9, 12), c'est-à-dire pour ne pas faire écran à sa lumière conquérante, ni entraver son progrès. S'il a porté le message chrétien « depuis Jérusalem, en rayonnant jusqu'à l'Illyrie », c'est « pour procurer l'accomplissement de l'évangile » (*Rom.* 15, 19), pour « faire en sorte que l'Évangile, force salvifique de Dieu, produise tous ses fruits » (S. Lyonnet, dans J. Huby, *Épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 635).

Bref, « l'Évangile n'est pas un corps inerte de doctrines, mais cette réalité vivante.., qui agit en ceux qui l'entendent comme un ferment de vie... C'est cette puissance de vie nouvelle qui, conçue et voulue par Dieu, s'est tout d'abord affirmée dans le Christ, puis a transformé les apôtres en hérauts du Christ et, finalement, transmise par eux au milieu des prodiges accomplis par l'Esprit (*Rom.* 15, 13 et 19), apporte à toutes les âmes de bonne volonté et réalise en elles, par étapes, le salut » (A. Viard, *Épître aux Romains*, Bible de Pirot-Clamer, t. 11, 2e p., Paris, 1948, p. 30).

Saint Paul appelle cet évangile, le plus souvent, « l'évangile », sans plus. En effet, il n'y en a pas d'autre et si quelqu'un, Paul lui-même ou un ange, annonçait un évangile différent, il mériterait l'anathème (*Gal.* 1, 8-9), parce que l'évangile est la révélation du salut opéré par Dieu dans le Christ à « la plénitude du temps » (*Gal.* 4, 4) et communiqué maintenant aux hommes dans l'Église. L'univers doit entendre cette unique bonne Nouvelle : « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (*Rom.* 10, 12-15).

Pourtant, dans sa nouveauté transcendante, cet unique évangile n'est pas sans préparation. Paul tient à souligner sa continuité avec l'ancien Testament. « Dieu l'avait promis d'avance par ses prophètes dans les saintes Écritures » (*Rom.* 1, 2). Il est « la révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté, et par des Écritures qui le prédisent selon l'ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations » (*Rom.* 16, 25-26). Chaque fait du credo évangélique est arrivé « selon les Écritures » (1 *Cor.* 15, 3-4). Le Christ réalise la prophétie du messager d'Isaïe : « Dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches.., car c'est lui qui est notre paix... Il est venu proclamer la bonne Nouvelle de la paix » (*Éph.* 2, 13-17; *Isaïe* 52, 7; 57, 19). Les apôtres, les prédicateurs de l'évangile continuent et développent cette mission (*Rom.* 10, 15; *Isaïe* 52, 7). « Leur voix a retenti par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde » (*Rom.* 10, 18; *Ps.* 19, 5). La promesse faite à Abraham (*Gen.* 12, 3) est pour Paul un « pré-évangile », qui se réalise dans la conversion des païens à « l'évangile » (*Gal.* 3, 8; cf 1, 15-16). « Par le moyen de l'évangile, les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, bénéficiaires de la même promesse dans le Christ Jésus » (*Éph.* 3, 6).

3° On comprend que cet évangile, Paul l'appelle **« l'évangile de Dieu »** (*Rom.* 1, 1; 15, 16; 2 *Cor.* 11, 7; 1 *Thess.* 2, 2 et 8-9). Il le fait en ce double sens que l'évangile a Dieu et pour auteur et pour objet.

Il l'a pour objet, car il inclut la révélation du Dieu vivant. Délégué auprès des païens, Paul leur « annonce la bonne Nouvelle d'avoir à abandonner toutes ces vaines idoles, pour se tourner vers le Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve » (*Actes* 14, 15). Aux athéniens, il révèle « le Dieu inconnu.., qu'ils adorent sans le connaître » (*Actes* 17, 23). Aux thessaloniciens, il écrit : « On raconte... comment vous vous êtes convertis à Dieu, abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et véritable, dans l'attente de son Fils qui viendra des cieux, qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous délivre de la colère qui vient » (1 *Thess.* 1, 5-10). Cet « évangile de Dieu » est la révélation aux hommes de Dieu, « notre Père » (1 *Thess.* 1, 3; 2 *Thess.* 1, 1; *Rom.* 1, 7; etc), « riche en miséricorde » (*Éph.* 2, 4), qui nous appelle « à son royaume et à sa gloire » (1 *Thess.* 2, 12). C'est l'évangile de l'amour de Dieu : « Nous le savons, frères aimés de Dieu, vous êtes de ses élus » (1 *Thess.* 1, 4).

Dans et par l'évangile, Dieu révèle aux hommes l'élection de grâce dont ils sont l'objet et leur adresse l'appel qui doit tourner leurs cœurs vers lui : « Dieu vous a choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et la foi à la vérité; c'est à quoi il vous a appelés par notre évangile » (2 *Thess.* 2, 13-16). En ce sens, l'évangile a Dieu non seulement pour objet mais pour auteur. « En lui, se manifeste la justice de Dieu de la foi à la foi » (*Rom.* 1, 16-17). La justice dont il s'agit ici n'est « pas la justice distributive qui récompense les œuvres, mais la justice salvifique de Dieu (cf *Isaïe* 56, 1) qui accomplit ses promesses de salut par grâce » (S. Lyonnet, *Les Épîtres aux Galates, aux Romains*, Bible de Jérusalem, 2e éd., Paris, 1959, p. 74, note *a*). Elle « se manifeste », non par une révélation purement intellectuelle et notionnelle, mais dans une action divine éclatante, dans l'évangile, qui propage à travers le monde l'intervention salvifique de Dieu dans le Christ et y fait participer les hommes par la foi. Devenu « le prêtre » de cet évangile, Paul en transmet les richesses aux païens, les transformant par cet évangile en une « offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint » (*Rom.* 15, 16). Du Dieu qui se révèle et agit en cet « évangile du salut », de ce « Père de la gloire », Paul souhaite que les chrétiens, grâce à un « esprit de sagesse et de révélation, acquièrent une connaissance vraie. Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur, pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel.., et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt pour nous, les croyants, selon la vigueur de sa force » (*Éph.* 1, 17-19).

4° Cet « évangile de Dieu » est identiquement **« l'évangile de son Fils »** (*Rom.* 1, 9) ou « concernant son Fils.., Jésus-Christ Notre-Seigneur, par qui (Paul) a reçu grâce et apostolat pour prêcher à l'honneur de son nom l'obéissance de la foi parmi tous les païens » (*Rom.* 1,

3-5). Le Père l'a confié à Paul, au jour de sa conversion. Il lui a « révélé son Fils, pour qu'(il) annonce parmi les païens la bonne Nouvelle » (*Gal.* 1, 15-16). Paul dès lors répand dans l'univers « l'évangile du Christ » (*Rom.* 15, 19-20; 2 *Cor.* 2, 12; 9, 13; 10, 14; *Gal.* 1, 7; *Phil.* 1, 27), « l'évangile de Notre-Seigneur Jésus » (2 *Thess.* 1, 8), « l'évangile de la gloire du Christ qui est l'image de Dieu » (2 *Cor.* 4, 4), « l'évangile de l'insondable richesse du Christ » (*Éph.* 3, 8).

1) Ce Christ est avant tout *le Christ mort et ressuscité.* « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (1 *Cor.* 2, 2). « Nous prêchons le Christ Jésus Seigneur » (2 *Cor.* 4, 5). « Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé ». Telle est en effet « la parole de la foi que nous prêchons » (*Rom.* 10, 8-9; cf 1 *Cor.* 15, 1-11). Ce n'est pas que Paul ignore l'incarnation et la vie terrestre de Jésus. Son évangile concerne le Fils de Dieu « issu de la lignée de David selon la chair » (*Rom.* 1, 3), « envoyé par Dieu à la plénitude du temps, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la loi » (*Gal.* 4, 4-5), « anéanti prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes.., obéissant jusqu'à la mort » (*Phil.* 2, 7-8), « capable de compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout d'une manière semblable, à l'exception du péché » (*Hébr.* 4, 15; 5, 1-8). Mais le mystère sauveur se consomme dans la mort, la résurrection et l'intronisation de « Jésus Christ Notre-Seigneur, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection des morts » (*Rom.* 1, 4). C'est là, pour Paul, le cœur de l'évangile : « Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent » (2 *Cor.* 5, 16).

Pour saisir la portée de cette attitude, il faut se rappeler le sens attribué par saint Paul à l'événement de la résurrection. Un raccourci d'une extrême vigueur l'explique : « Le Dieu qui a dit : « Que du sein des ténèbres brille la lumière! » est celui qui a brillé dans nos cœurs, pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ » (2 *Cor.* 4, 6). Paul voit dans l'œuvre accomplie par Dieu, au jour de Pâques, une réplique de la création. Le Christ sort du tombeau revêtu de la gloire du nouvel Adam, « prémices » d'une humanité nouvelle (1 *Cor.* 15, 20), « aîné d'une multitude de frères prédestinée par Dieu à reproduire l'image de son Fils » (*Rom.* 8, 29). Brisant la puissance du péché et de mort introduite dans le monde par le premier homme, il devient pour l'humanité source abondante de grâce et de sainteté : « Si par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude! » (*Rom.* 5, 15). Une humanité nouvelle surgit du tombeau du Christ, revêtue de la dignité des fils. Finie la condition d'esclave! Saint Paul le crie aux Galates; c'est là l'évangile qu'il leur a annoncé (*Gal.* 2, 2 et 5-7). « Vous êtes tous des fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus... Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : « Abba! Père! Ainsi tu n'es plus esclave, mais fils et donc héritier de par Dieu » (*Gal.* 3, 26; 4, 7).

L'Esprit Saint, Esprit du Christ, habite cette humanité nouvelle, comme son principe vital (*Rom.* 8, 14-16). Sur elle rayonne en puissance de vie la gloire du nouvel Adam : « Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit » (2 *Cor.* 3, 18). Cette humanité, dans le Christ ressuscité, triomphe des principes de désagrégation qui la travaillaient depuis le péché du premier Adam.

Pour tous ceux qui ont revêtu le Christ, les divisions se trouvent surmontées : « Il n'y a plus ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, il n'y a plus homme et femme, car vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal.* 3, 28). Les païens se trouvent intégrés sur pied d'égalité avec les juifs dans l'unité du peuple de Dieu : « Voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, grâce au sang du Christ. Car c'est lui qui est notre Paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait... pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau » (*Éph.* 2, 13-15).

Cette puissance de résurrection doit s'étendre jusqu'à nos corps : « Pour nous, notre cité est dans les cieux, d'où nous attendons ardemment comme sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transforme notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir se soumettre même tout l'univers » (*Phil.* 3, 20-21). Pour le moment, « nous possédons les prémices de l'Esprit, et nous gémissons intérieurement dans l'attente de la résurrection de notre corps » (*Rom.* 8, 23; 2 *Cor.* 5, 2). Cette rédemption est décrite en une fresque gigantesque : « De même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut revêtir aussi l'image du céleste.., il faut que cet être corruptible revête l'incorruptibilité... Alors s'accomplira la parole de l'Écriture : la mort a été engloutie dans la victoire... Grâces soient à Dieu qui nous donne la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ! » (1 *Cor.* 15, 49, 53, 57).

L'effet de la résurrection du Christ doit se faire sentir dans le cosmos tout entier.

« La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu; si elle fut assujettie à la vanité.., c'est avec l'espérance d'être, elle aussi, libérée de la servitude de la corruption, pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (*Rom.* 8, 19-21).

Le Christ doit établir finalement son règne sur toutes les puissances du cosmos. « Puis ce sera la fin, quand il remettra le royaume à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds... Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 *Cor.* 15, 24-28).

Dans la perspective de la résurrection et de la glorification du Christ, l'évangile de Paul demeure ce qu'était essentiellement l'évangile dès ses origines : l'annonce du règne de Dieu par sa victoire totale et définitive sur tous ses ennemis en faveur de son peuple. Seulement, au cœur de cet évangile, « resplendit » maintenant « la gloire du Christ image de Dieu » (2 *Cor.* 4, 4).

De cet « évangile du Christ », il faut dire ce que nous disions de « l'évangile de Dieu ». Il est tel parce qu'il a le Christ non seulement pour objet, mais pour origine et auteur. Paul ne l'a pas « reçu ou appris d'un homme, mais par une révélation de Jésus-Christ » (*Gal.* 1, 11-12). Il en a été constitué l'apôtre « par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts » (*Gal.* 1, 1). C'est de « Jésus-Christ Notre-Seigneur qu'(il) a reçu grâce

et apostolat pour prêcher à l'honneur de son nom l'obéissance de la foi parmi tous les païens » (*Rom.* 1, 5). « Celui qui avait agi en Pierre pour faire de lui un apôtre des circoncis avait pareillement agi en moi en faveur des païens » (*Gal.* 2, 7-8). Paul se considère « comme en ambassade pour le Christ : c'est comme si Dieu exhortait par nous » (2 *Cor.* 5, 20; cf 1 *Thess.* 2, 13). Dans l'évangile annoncé par Paul, c'est le Christ qui appelle et qui agit dans les cœurs. Paul est, « dans l'évangile » (*Rom.* 1, 9; 1 *Cor.* 9, 18; 2 *Cor.* 8, 18; 10, 14; *Phil.* 4, 3; *Col.* 1, 5), le « serviteur du Christ Jésus » (*Rom.* 1, 1; etc). « Je puis donc me glorifier dans le Christ Jésus en ce qui concerne l'œuvre de Dieu. Car je n'oserais parler de ce que le Christ n'aurait pas fait par moi pour obtenir l'obéissance des païens en parole et en œuvre » (*Rom.* 15, 17-18). Dans l'évangile, se révèle et se manifeste la puissance salvifique, sanctifiante et vivifiante du Ressuscité (2 *Cor.* 4, 4).

2) Plus encore, *le Christ prolonge dans « l'évangile » le mystère de sa croix rédemptrice.* C'est en effet dans la « faiblesse » et dans la « folie » qu'il y déploie sa force salutaire. Paul eut à lutter à Corinthe pour maintenir cette vérité essentielle. Par leurs engouements et leurs coteries, les corinthiens faussaient la nature même de l'évangile. La révélation chrétienne devenait pour eux « sagesse de langage » (1 *Cor.* 1, 17), système de spéculation humaine, thème à débattre, analogue à ceux qu'on proposait chez les maîtres en philosophie; la prédication se ramenait à un exposé d'idées et les apôtres à des chefs d'écoles. Paul réagit avec vigueur. Il rappelle ce qu'est l'évangile. De par sa nature, il n'est pas objet de recherche, de démonstration et de discussion; il est « révélation d'un mystère.., porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi » (*Rom.* 16, 25-26). Son contenu est le contrepied de la « sagesse du monde »; il en est même la condamnation : message de la croix, il est « scandale pour les juifs et folie pour les païens », car « c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants » (1 *Cor.* 1, 20-25). En ses disciples et dans l'apôtre même, l'évangile est aussi faiblesse et folie. Dieu a « choisi », appelé et rassemblé « ce qu'il y a de fou.., de faible, dans le monde, ce que l'on méprise.., ce qui n'est pas » (1, 26-30). Et, Paul, de son côté, n'est pas venu « annoncer l'évangile » (1, 17), « avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Je me suis présenté à vous, écrit-il, faible, craintif et tout tremblant, et ma parole, mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse » (2, 1-4). Dans cette faiblesse et cette folie se révèle avec éclat « le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1, 24). Dans ce défi à la sagesse et à la force, l'évangile se fait « démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi repose non point sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (2, 4-5). Paul reviendra sur ce paradoxe, insistant sur la faiblesse de l'apôtre, comme sur la fécondité spirituelle de son « ministère évangélique » (*Col.* 1, 23-24). « Grâces soient à Dieu, qui, dans le Christ, nous emmène dans son triomphe et, par nous, répand en tous lieux le parfum de sa connaissance! » (2 *Cor.* 2, 14). « Ce trésor », qui est « l'évangile de la gloire du Christ, image de Dieu, nous le portons en des vases d'argile, pour qu'on voie bien que cette extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous » (2 *Cor.* 4, 7). Ainsi, de quelque point de vue qu'on l'envisage, l'évangile n'est « force de Dieu pour le salut » (*Rom.* 1, 16) que par la présence et l'action du Christ, révélant aux hommes le mystère sauveur de sa mort et de sa résurrection et les y associant par la foi.

Paul emploie plusieurs fois l'expression « mon évangile » (*Rom.* 2, 16; 16, 25; 2 *Tim.* 2, 8) ou une expression équivalente (1 *Cor.* 15, 1; 2 *Cor.* 4, 3; *Gal.* 1, 11; 2, 2; 1 *Thess.* 1, 5; 2 *Thess.* 2, 14). Les exégètes discutent sur la nuance précise à donner à cette expression. R. Cornely, F. Prat, J. Bonsirven, par exemple, y voient affirmée « la note particulière » ajoutée par l'apôtre des gentils à l'évangile commun (J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, p. 7). « Paul entend sans doute par *son évangile*, écrit F. Prat, la forme spéciale que prenait le message du salut en passant du judaïsme à la gentilité, le tour qui caractérise sa prédication dans les milieux païens » (*La théologie de saint Paul*, t. 1, 18e éd., Paris, 1930, p. 36).

Selon Lagrange, au contraire, « mon évangile » ne peut avoir le sens d'un évangile propre à Paul; c'est l'évangile qu'il a prêché » (M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, coll. Études bibliques, Paris, 1916, p. 377). Pour Huby, l'évangile de Paul est « l'évangile qu'il proclame, évangile qui est la prédication de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'annonce de son avènement et de sa mission rédemptrice » (J. Huby, *op. cit.*, p. 510; cf, dans le même sens, E. Molland, G. Friedrich, R. Asting, etc). Il n'y a pour Paul qu'un évangile (*Gal.* 1, 6-9). « De cet évangile (il est) devenu le ministre par le don de la grâce que Dieu (lui) a confiée en y déployant sa puissance » (*Éph.* 3, 7). S'il parle de *son évangile*, c'est seulement dans la conscience aiguë de cette « grâce que Dieu (lui) a dispensée et confiée pour (les païens) » (*Éph.* 3, 2; *Rom.* 1, 5). De la « vérité » de cet unique évangile, il se fait le défenseur intransigeant (*Gal.* 2, 5, 14; cf *Col.* 1, 5).

En résumé, l'évangile est une parole divine adressée aux hommes. Dieu leur y révèle l'initiative de sa grâce, l'œuvre de sa justice salvifique, l'ouverture des temps nouveaux, l'avènement du salut en son Fils Jésus-Christ, l'accomplissement du « dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis » (*Éph.* 1, 9). Cette révélation contient un appel : « Frères aimés du Seigneur.., Dieu vous a choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et la foi en la vérité : c'est à quoi il vous a appelés par notre évangile » (2 *Thess.* 2, 13-14). Dieu « vous a appelés par la grâce du Christ » (*Gal.* 1, 6); « Dieu vous appelle à son royaume et à sa gloire » (1 *Thess.* 2, 12; etc). L'appel est universel. Il s'adresse « aux grecs comme aux barbares, aux savants comme aux ignorants » (*Rom.* 1, 14-15). Sans préjudice du privilège d'Israël (*Rom.* 10, 21; *Isaïe* 65, 2), le mystère de l'évangile est « porté à la connaissance de toutes les nations » (*Rom.* 16, 26) : « J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple et bien-aimée celle qui n'était pas ma bien-aimée » (*Rom.* 9, 25; *Osée* 2, 25).

5° Étant un appel et une grâce, **l'évangile requiert de l'homme une réponse** et contient la grâce de cette réponse. C'est dire que l'évangile est pour l'homme occasion et lieu d'une option. Pour les uns, il est « scandale », « pierre d'achoppement » (*Rom.* 9, 32-33; 1 *Cor.* 1, 23; cf *Gal.* 5, 11), « folie » (1 *Cor.* 1, 18, 21, 23); il « demeure voilé »; « le dieu de ce monde a aveuglé leur pensée afin qu'ils ne voient pas resplendir l'évangile de la gloire du Christ » (2 *Cor.* 4, 4). « Incrédules » *(ibidem)*, « rebelles et indociles à la vérité » (*Rom.* 2, 8; cf 10, 21; 11, 30-32; 15, 31), « résistant à Dieu » (*Éph.* 5, 6; cf 2, 2; *Col.* 3, 6), sans oreilles pour entendre l'évangile du salut (*Rom.* 11, 7-10), ils sont sur le chemin de la perdition (1 *Cor.* 1, 18; 2 *Cor.* 4, 3). « Car nous sommes, pour Dieu, la bonne odeur du Christ parmi ceux qui se sauvent et parmi ceux qui se perdent : pour

les uns, une odeur qui de la mort conduit à la mort; pour les autres, une odeur qui de la vie conduit à la vie » (2 *Cor.* 2, 15-16). L'évangile n'exerce sa vertu salvatrice et vivifiante que si l'homme y répond par la foi.

« Il est force de Dieu pour le salut de tout croyant... Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : *Le juste par la foi vivra* » (*Rom.* 1, 16-17; *Gal.* 3, 11). Il n'est « puissance de Dieu pour ceux qui se sauvent » que par la foi (1 *Cor.* 1, 18, 20). « Car la foi du cœur obtient la justice, et la confession des lèvres le salut. L'Écriture ne dit-elle pas : Quiconque croit en lui ne sera pas confondu » (*Rom.* 10, 10-11).

Saint Paul avait connu dans le judaïsme l'obéissance à la loi; et « pour la justice que peut donner la loi », il s'était montré « un homme irréprochable » (*Phil.* 3. 6), « surpassant bien de (ses) compatriotes de (son) âge » (*Gal.* 1, 14). L'évangile lui a révélé et la profondeur du péché de l'homme et la plénitude du pardon et du salut gratuits en Jésus-Christ : « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (*Rom.* 11, 32). « Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts à cause de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ, — par grâce vous êtes sauvés! » (*Éph.* 2, 4-5). C'est à ce salut, qui « ne vient pas de (nous) », qui « est un don de Dieu », qui « ne vient pas des œuvres, car nul ne doit pouvoir se glorifier » 2, 8-9), que l'homme s'ouvre par l'obéissance de la foi. L'homme confesse, dans la lumière même de la rédemption, son péché (*Rom.* 3, 19), sa désobéissance (11, 32) et son impuissance à se sauver par ses propres œuvres (3, 20 et 28), et il s'ouvre, dans une humilité radicale, à cette justice qui d'en haut se propose à lui : « non plus ma justice à moi, celle qui vient de la loi, mais la justice par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi » (*Phil.* 3, 9), « justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ » (*Rom.* 3, 22). L'homme adhère de tout son être à cette économie de grâce révélée et réalisée dans le Christ, et qui vient à lui par l'évangile, « force de Dieu pour le salut de tout croyant » (*Rom.* 1, 16).

L'attitude requise par l'évangile paulinien coïncide avec celle que nous avons trouvée chez Isaïe, chez Jésus, dans les *Actes*. La bonne Nouvelle est pour les pauvres, pour les hommes exempts de toute suffisance, conscients de leur faiblesse et de leur fondamentale indigence, « afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu » (1 *Cor.* 1, 29; cf *Rom.* 3, 27). « (Tout vient) de la foi, afin que (ce soit) par grâce » (*Rom.* 4, 16).

4. **Les écrits johanniques.** — Ni le quatrième évangile, ni les épîtres de saint Jean ne contiennent le mot *évangile*. La notion de témoignage en a pris la place, de même que la notion de vie a pris celle de royaume de Dieu. Il serait néanmoins erroné d'établir de ce point de vue une séparation trop tranchée entre les écrits johanniques d'une part et d'autre part les synoptiques, les *Actes* et les épîtres de saint Paul.

1° Par son cadre et son intention, **l'évangile de Jean** participe à l'annonce du salut donné aux hommes en Jésus-Christ. Il proclame que « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3, 16), que Jésus « est vraiment le sauveur du monde » (4, 42), que « sa chair » est « pour la vie du monde » (6, 51), qu'il est « la lumière du monde » (8, 12), le pasteur « venu pour que les brebis aient la vie et l'aient en abondance » (10, 10), « la résurrection » (11, 25), « le Chemin, la Vérité et la Vie » (14, 6). Si « la grâce et la vérité » (1, 14) de l'incarnation apparaissent chez Jean l'objet d'une expérience déjà longue et approfondie, et si Jean préfère s'en présenter comme le « témoin » (19, 35; cf 15, 27; 21, 24) plutôt que comme le « messager » ou le « héraut », expérience et témoignage n'effacent pourtant pas de son œuvre l'aspect de bonne Nouvelle annoncée au monde et proposée à sa foi : ces signes ont été relatés « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que croyant vous ayez la vie en son nom » (20, 31).

Tout proche de la notion d'évangile est le prologue de la première épître johannique. Le témoignage s'y fond avec la joyeuse annonce du salut : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie, — car la Vie s'est manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous est apparue —, ce que nous avons vu et entendu, nous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Tout cela, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète » (1 *Jean* 1, 1-4).

2° **L'Apocalypse** est le seul écrit johannique où l'on trouve le verbe *évangéliser* (10, 7; 14, 6) et le substantif *évangile* (14, 6). En 10, 7, le grand ange prononce : « Aux jours où l'on entendra la voix du septième ange, quand il sonnera de la trompette, alors sera consommé le mystère de Dieu, selon l'annonce qu'il en a faite à ses serviteurs les prophètes ». Le mystère de Dieu désigne le plan de Dieu sur le monde; il se consommera dans l'établissement définitif de son règne. Jean, comme Paul, voit dans ce mystère un évangile que Dieu a révélé à ses prophètes de l'ancien et du nouveau Testament, et par eux au monde (*Rom.* 1, 2; 16, 25-26; cf *Éph.* 3, 2-5). Plus loin, Jean a la vision d'un autre ange, ayant un « évangile éternel » à annoncer à toute nation, à toute race, langue et peuple. Il criait : « Craignez Dieu et glorifiez-le, car voici l'heure de son jugement; adorez donc celui qui a fait le ciel et la terre et la mer et les sources! » (*Apoc.* 14, 6-7). Cet *évangile éternel* est l'annonce de l'avènement définitif du règne de Dieu. Le jugement doit précéder le règne. Tous les habitants de la terre sont invités à se tourner vers Dieu, à le craindre, à lui rendre gloire, à adorer le créateur de l'univers, qui vient juger et régner. On reconnaît là, en substance, l'évangile chrétien primitif, celui de Jésus, et la prédication même de Jean-Baptiste : « Faites pénitence! Le Règne de Dieu est proche! » (*Mt.* 3, 2). Bonne Nouvelle pour ceux qui, de tout leur être, attendent le règne de Dieu et se disposent à sa venue.

III. AUX PREMIERS SIÈCLES

Les premiers auteurs chrétiens non-canoniques emploient encore le mot *évangile* au sens de la bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ, propagée par la prédication apostolique. La *Lettre* de *Clément de Rome* († vers 101) écrit : « Les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les apôtres viennent du Christ... Munis des instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pleinement convaincus par sa résurrection, les apôtres, affermis par la parole de Dieu, allè-

rent, avec l'assurance du Saint-Esprit, annoncer la bonne Nouvelle, le royaume de Dieu à venir » (42, 1-3). On remarquera ici le rôle respectif du Père, Dieu, dont la parole affermit les porteurs de l'évangile, du Christ qui les envoie, de l'Esprit Saint qui leur donne l'assurance. Un peu plus loin, Clément utilise le mot *évangile* au sens d'évangélisation, que nous avons trouvé chez saint Paul : « Reprenez, dit-il aux corinthiens, l'épître du bienheureux apôtre Paul. Que vous a-t-il écrit tout d'abord dans les commencements de l'évangile? » (47, 1-2, trad. H. Hemmer, coll. Textes et documents, Paris, 1926, p. 87, 99). L'expression rappelle *Phil.* 4, 15, et désigne vraisemblablement les débuts de la prédication chrétienne à Corinthe. « Avec une nuance d'idéalisation il faut traduire : « Aux débuts solennels de l'évangélisation, lorsque la vie nouvelle commençait » (L. Sanders, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, dans *Studia hellenistica*, t. 2, Louvain, 1942, p. 157-158).

Pour saint *Ignace d'Antioche* († vers 110), l'évangile est encore, avant tout, la bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Le mot désigne même toute « l'économie concernant l'homme nouveau Jésus-Christ », et qui « consiste dans la foi en lui et dans l'amour pour lui, dans sa souffrance et sa résurrection » (*Aux Éphésiens* 20, 1 ; trad. P.-Th. Camelot, 2e éd., coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 91, cf p. 144, n. 1). A ce titre, l'évangile est comme un milieu vital, où Ignace, en se faisant chrétien, a trouvé refuge et espoir : « me réfugiant, dit-il, dans l'évangile comme dans la chair de Jésus-Christ » (*Aux Philadelphiens* 5, 1). L'évangile est Jésus, révélé, prêché et communiqué dans sa « chair », c'est-à-dire, dans sa vérité historique. Celle-ci se résume, pour Ignace comme pour saint Paul, en ses moments essentiels : « la venue du Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa passion et sa résurrection », tels que les « bien-aimés prophètes l'avaient annoncé » (*ibidem*, 9, 2). Dans l'évangile, « la passion nous est montrée et la résurrection accomplie » (*Aux Smyrniotes* 7, 2). Ignace ne veut pas avoir d'autres « archives » que celles-là : « Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ; mes archives inviolables, c'est sa croix et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient de lui » (*Aux Philadelphiens* 8, 2). Ignace y trouve l'expression de la miséricorde divine, le fondement de l'espérance surnaturelle, la source du salut (*ibidem*, 5, 1-2). « L'évangile est la consommation de l'immortalité » (*ibidem*, 9, 2). Certains textes pourraient faire penser que, pour Ignace, le mot évangile désigne parfois un livre. Ainsi quand il parle de « ceux que n'ont réussi à persuader ni les prophètes, ni la loi de Moïse, ni même jusqu'à présent l'évangile... » (*Aux Smyrniotes* 5, 2). La chose n'est pourtant pas évidente. Sans doute, Ignace se réfère au récit des événements de la vie de Jésus, tel que la tradition chrétienne le transmettait. S'il le nomme évangile, c'est que par lui il rejoint Jésus, toujours présent et agissant en sa « chair ». Jésus continue sa passion dans la chair de ses disciples, dans « les souffrances de chacun de nous » (*ibidem*, 5, 2).

La lettre de *Polycarpe* ne contient qu'une mention de l'évangile. Elle est conforme à la signification traditionnelle et s'accompagne, comme chez Paul et Ignace, de l'évocation des prophètes, précurseurs de l'évangile. Polycarpe y rappelle « les apôtres qui nous ont prêché l'évangile et les prophètes qui nous ont annoncé la venue du Seigneur » (6, 3; trad. P.-Th. Camelot, *op. cit.*, p. 213).

Pour l'auteur de la *lettre de Barnabé*, la notion d'évangile demeure aussi la bonne Nouvelle du salut (14, 9), annoncée d'abord par le Christ aux pauvres, conformément à *Isaïe* 61, 1, puis prêchée au monde par les apôtres sur l'ordre du Christ. Le Christ, en effet, « tandis qu'il instruisait Israël et accomplissait des miracles et des signes si prodigieux, prêcha et lui témoigna un amour sans mesure; puis il choisit pour ses apôtres, pour les futurs prédicateurs de son évangile, des hommes coupables des pires péchés, afin de montrer qu'il n'est pas venu appeler les justes, mais les pécheurs... » (5, 8-9). L'évangile est la bonne Nouvelle de la miséricorde divine, remise entre les mains d'hommes pécheurs. L'auteur applique aux apôtres, grâce à une exégèse allégorique, le texte de *Nombres* 19 : « Les jeunes gens qui aspergent (le peuple du sang de la victime) sont les hérauts de la bonne Nouvelle, qui nous ont annoncé la rémission des péchés et la purification du cœur. A eux fut confiée la pleine autorité de l'évangile en vue de la prédication; et ils sont douze en souvenir des douze tribus d'Israël » (8, 3; trad. A. Laurent, coll. Textes et document, Paris, 1907, p. 47 et 59). L'évangile est l'annonce du pardon. Il ne peut être prêché que par délégation d'autorité divine. Il a puissance pour purifier les cœurs et cette puissance, il la tire du sacrifice de Jésus.

C'est chez saint *Justin* († vers 165-166) que le mot évangile apparaît pour la première fois comme désignant incontestablement un écrit. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, le mot est employé au singulier : « Je sais... que vous avez, dans ce qu'on appelle l'Évangile, des préceptes si grands et si admirables que je soupçonne bien que personne ne peut les suivre; car j'ai pris soin de les lire » (10, 2; trad. G. Archambault, coll. Textes et documents, t. 1, Paris, 1909, p. 49). « Dans l'Évangile, lit-on encore, il est écrit... » (*ibidem*, 100, 1; trad. citée, t. 2, p. 119). Dans la première *Apologie*, le mot est au pluriel : « Les apôtres, dans leurs *Mémoires*, qu'on appelle *Évangiles*, nous rapportent que Jésus fit ces recommandations... » (66, 3; trad. L. Pautigny, coll. Textes et documents, Paris, 1904, p. 141). Suit le récit de l'institution de l'eucharistie.

La *Didachè*, qui est peut-être du début du second siècle, parle quatre fois de l'évangile (8, 2; 11, 3; 15, 3-4). Dans les trois derniers textes, le mot désigne, sans doute possible, un écrit où se trouvent consignés, pour le moins, les préceptes (εὐαγγέλιον) de Jésus : « Au sujet des apôtres et des prophètes, suivez la règle de l'évangile. Ainsi, que tout apôtre qui se présente à vous soit reçu comme le Seigneur » (11, 3). Et, plus loin : « Reprenez-vous les uns les autres, non avec colère, mais dans la paix, comme vous l'avez dans l'évangile... Pour vos prières, vos aumônes et toutes vos actions, faites comme vous l'avez dans l'évangile de notre Seigneur » (15, 3-4). Le sens est un peu plus étendu en 8, 2 : « Ne priez pas... comme font les hypocrites, mais comme le Seigneur l'a demandé dans son évangile; priez ainsi : Notre Père... » L'auteur, s'il a en vue un écrit, pense à la volonté du Seigneur dont l'évangile est l'expression (trad. J.-P. Audet, *La Didachè*, coll. Études bibliques, Paris, 1958; cf p. 112, 114, 120, 176).

L'auteur de la *seconde épître de Clément*, vraisemblablement du milieu du second siècle, se réfère manifestement à l'évangile comme à un écrit, dans ce texte : « Le Seigneur dit dans l'Évangile : si vous n'avez pas

gardé ce qui est modique, qui vous donnera ce qui est grand? » (8, 5; trad. Hemmer, *loco cit.*, p. 149).

La *lettre de l'Église de Smyrne* présente la mort récente de saint Polycarpe († vers 155-156) comme « un martyre conforme à l'évangile » (1, 1), « à l'évangile du Christ » (19, 1). Par là, les smyrniotes veulent « souligner les ressemblances de la passion de Polycarpe avec la passion du Seigneur, jusque dans les moindres détails » (P.-Th. Camelot, *op. cit.*, p. 231). Le mot évangile suppose ici, un récit, oral ou écrit.

Même quand le mot évangile eut commencé à désigner un ou des récits écrits, la signification primitive ne s'effaça point. *Irénée* † 202, par exemple, connaît et exprime parfaitement le rapport des évangiles écrits à la bonne Nouvelle annoncée au monde par les apôtres :

« En effet, le Maître de toutes choses a donné à ses apôtres le pouvoir de prêcher l'Évangile... Cet Évangile, ils l'ont d'abord prêché. Puis, par la volonté de Dieu, ils nous l'ont transmis dans des Écritures, pour qu'il devienne la base et la colonne de notre foi... » Et cet Évangile, Irénée l'appelle : « l'Évangile de Dieu ». « Revêtus de la vertu d'en haut par la venue soudaine de l'Esprit Saint.., remplis de tous les dons.., ils s'en allèrent jusqu'aux extrémités de la terre, proclamant la bonne Nouvelle des biens que Dieu nous envoie et annonçant aux hommes la paix du ciel, eux qui possédaient, tous également et chacun en particulier, l'Évangile de Dieu » (*Adversus haereses* III, 1, 1; trad. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 95-97).

Dans la diversité même des quatre évangiles écrits, Irénée ne veut encore voir qu'un unique « Évangile » : « l'Évangile sous quatre formes, Évangile que maintient cependant un seul Esprit » (III, 11, 8). De là des formules comme celles-ci : « Les apôtres qui ont rédigé l'Évangile » (III, 5, 1), « l'Évangile démontre » (III, 10, 2) et aussi l'expression : « l'Évangile selon Matthieu.., Luc.., Marc.., Jean... » (III, 11, 8). « Les évangiles » (*ibidem*) sont les quatre livres de l'unique Évangile, source et norme de toute spiritualité.

IV. SPIRITUALITÉ ÉVANGÉLIQUE

1. **La notion d'évangile,** telle qu'elle apparaît dans l'Écriture et chez les premiers témoins de la tradition, **fonde une attitude spirituelle** caractéristique et originale. La spiritualité évangélique est faite essentiellement **de foi et d'humilité.** La proclamation de la bonne Nouvelle du royaume place les hommes devant une option radicale. Dieu notifie la venue de son règne. Il veut s'attacher sa créature par un lien filial et l'associer à sa propre vie; il vient, en son Fils, rassembler les hommes en une communauté sainte, dans un univers purifié et animé par son Esprit. Chez celui que touche la grâce évangélique cette annonce retentit comme un réveil, un appel qui ne souffre pas discussion. C'est un absolu qui transcende tout. L'homme y reconnaît la réponse à l'attente secrète de son cœur. L'évangile peut l'atteindre dans sa vie quotidienne, dans son travail, aux champs, au lancer du filet, au bureau des douanes ou sur le sycomore, avec Zachée (*Luc* 19, 1-10); peu importe! Le voilà prêt à retourner sa vie, voire à tout quitter, sans délai, sans regard en arrière, sans regret. Du fait de la joyeuse annonce, tout est changé maintenant pour lui. Tout se trouve pris sous une lumière nouvelle. « Tous les royaumes du monde avec leur gloire » (*Mt.* 4, 8) sont impuissants désormais à l'éblouir. L'évangile lui en a révélé la précarité. Seuls comptent « le royaume de Dieu et sa justice »; le reste sera donné par surcroît (*Mt.* 6, 33-34). L'homme coupera, s'il le faut, sa main ou son pied, il arrachera son œil, car « mieux vaut entrer borgne dans le royaume de Dieu que d'être jeté avec ses deux yeux dans la géhenne » (*Marc* 9, 47). Telle une épée, l'évangile tranche les mille liens qui attachent le cœur de l'homme à la terre et le libère pour un meilleur amour.

L'homme que touche la grâce de l'évangile ne s'évade pourtant pas de ce monde. Il s'y sait au contraire « envoyé » (*Jean* 17, 18). « Rupture et présence », on a fort heureusement défini par ces deux mots le paradoxe de l'évangile (M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1959, p. 17). Bien loin en effet de nier le monde, l'évangile en annonce la transfiguration. Dans le Christ qui le proclame, toutes les valeurs humaines apparaissent purifiées, décantées, totalement rapportées à Dieu, ordonnées à son règne, transparentes à la lumière de sa grâce. En l'humanité de Jésus, irradiée de la gloire du Fils de Dieu, le monde se retrouve régénéré, « sanctifié », c'est-à-dire consacré (*Jean* 17, 19). Et de quiconque est « dans le Christ », saint Paul écrit : « C'est une créature nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là! » (2 *Cor.* 5, 17). L'attitude évangélique comporte donc, dans la rupture et le détachement même, une affirmation de foi en l'avenir du monde, fondée sur l'incarnation et la résurrection du Christ et sur la fidélité de Dieu.

Fort de cette foi, l'homme évangélique se présente comme un être tout ensemble simple et fraternel, à l'aise dans la création. Cette *simplicitas*, où l'on peut voir « la qualité évangélique elle-même », « l'esprit dans lequel toutes les vertus chrétiennes doivent être prises », « la base des béatitudes » (V. Fontoynont, textes manuscrits), n'est ni indigence ni ingénuité, mais plénitude et sagesse consommée. « Candeur transparente », « ouverture totale de l'âme à Dieu », volonté de se donner sans partage, loyauté absolue, on l'a dénommée « l'esprit princier » (*ibidem*). En tout être, elle remonte jusqu'à la pensée créatrice, elle révère l'image divine, elle adore la présence et la providence du Père qui est dans les cieux : « Voyez les oiseaux du ciel... Observez les lis des champs... » (*Mt.* 6, 26-29). Rien ne lui est plus étranger que le mépris, le dédain, l'ironie. L'homme de l'évangile est de ceux dont Jésus dit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8). Son œil « est sain », tout son être est « dans la lumière » (*Mt.* 6, 22) et de lui rayonne la lumière. En lui l'homme se révèle sans haine, réconcilié, en paix avec Dieu, avec lui-même, avec ses frères, avec la nature même; tel Jésus, au désert, « avec les bêtes sauvages » et « servi par les anges » (*Marc* 1, 13). Même la souffrance s'illumine et devient messagère d'évangile. Elle n'est pas pure négation, mais enfantement à la vie et à la gloire : « Cohéritiers du Christ.., nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (*Rom.* 8, 17-18). A l'homme qui a trouvé ce « trésor caché » de l'évangile (*Mt.* 13, 44), il est impossible de le garder pour lui seul. La spiritualité évangélique est « miséricorde » (*Mt.* 5, 7), « tendresse » (*Mt.* 12, 7). Comme la flamme, elle veut tout embraser (*Luc* 12, 49). Pour qui porte en son cœur l'évangile, tout homme rencontré sur la route est un frère qui a droit à la joie du royaume et à tout l'amour dont il est tissé (*Luc* 10, 29-37). De cette charité évangélique, saint Paul, à la suite du Christ, a donné la charte : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire... Ne te laisse pas vaincre par le mal. Sois vainqueur du mal par le bien » (*Rom.* 12, 20-21). Cette charité est

franchise absolue, qui mord et brûle quand la Vérité et le Bien des hommes, des « petits », sont en jeu.

Cette assurance pourtant est sans orgueil, car elle ne prend pas sa source en l'homme, mais en l'inépuisable bonté du Père, qui « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (*Mt.* 5, 45). L'homme que la grâce de l'évangile a retourné est humble. Il se sait un pécheur pardonné ou préservé, en tout cas aimé et sauvé gratuitement (*Éph.* 2, 8). Il se sait et s'accepte « pauvre » (*Mt.* 5, 3), et « petit enfant » (*Mt.* 18, 4), sans autre droit à faire valoir que l'insondable « amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (*Rom.* 5, 5). Pour lui, tout est grâce et « à la louange de la gloire de la grâce, dont (le Père) nous a gratifiés dans le Bien-Aimé » (*Éph.* 1, 6); tout, même la réponse à l'évangile, et la joie et la liberté et l'amour qu'elle suscite dans son cœur.

2. **Réveils de l'esprit évangélique.** — Cette spiritualité évangélique vit au sein de l'Église depuis les premiers jours. Elle inspire tout le comportement de la communauté primitive. Celle-ci vient au devant du monde sans les prestiges du monde. Elle n'a d'autre arme que l'évangile même (*Éph.* 6, 14-17) et sa foi dans le royaume inauguré par la résurrection de Jésus, déjà à l'œuvre en elle. Cette Église conquiert les cœurs par son détachement, par la pureté de son culte, par sa charité (*Actes* 2, 47; 4, 32; 5, 13). La grâce évangélique rayonne en elle. Elle est l'évangile incarné, vivant et contagieux.

Telle fut l'Église à ses origines, telle elle demeure en son essence, en dépit des défauts et des péchés mêmes de ses membres. Grâce à l'Esprit qui vit en elle, l'évangile ne cesse de l'animer et de la modeler. Il est son âme; sinon elle ne serait pas l'Église du Christ. En vain oppose-t-on l'évangile à l'institution ecclésiastique, celle-ci n'a d'autre sens et d'autre but que d'annoncer aux hommes le royaume de Dieu, de leur en communiquer déjà, par ses sacrements et sa discipline, la réalité substantielle et de les en faire vivre. Les structures temporelles risquent toujours, il est vrai, du fait de l'accoutumance et de la routine humaines, de masquer la nouveauté de l'événement salutaire qu'elles expriment et qu'en toute vérité et en toute efficacité elles actuent. De là, au sein de l'Église, sous l'action de l'Esprit et sous les formes les plus diverses, de périodiques réveils de l'esprit évangélique vécu dans son intransigeante pureté. Ces réveils ne font que manifester la puissance créatrice de la grâce évangélique, dont l'Église est porteuse, et ne valent que par la fidélité à cette grâce. Ils procèdent de l'Église et y ramènent comme à leur source. Toute autre voie trahirait l'évangile lui-même.

De ces réveils, tous les siècles chrétiens ont donné d'étonnants exemples. Entre tous apparaît celui qui s'attache au nom du pauvre d'Assise † 1226 : Thomas de Celano appelle François *novus evangelista* (1 Celano, pars 2, c. 1, n. 89). François lui-même dit dans son *Testament* : « Le Très-Haut... me révéla que je devais vivre selon la forme du saint évangile » (*Testament*, n. 14, trad. Willibrord, *Le message spirituel de saint François d'Assise*, Blois, 1960). Sa règle est l'évangile à l'état pur : « La règle et la vie des Frères mineurs est celle-ci, à savoir : observer le saint évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (2e *Règle*, 1, 1). L'existence de François atteint, de ce fait, à la transparente pureté du royaume. Le monde, qu'il a « quitté » (*Testament*, n. 3), lui devient fraternel : « Loué soyez-vous, mon Seigneur, avec toutes vos créatures et singulièrement pour notre frère messire le soleil qui nous donne le jour et la lumière... Loué soit mon Seigneur pour notre mère la terre, qui nous soutient, nous nourrit et produit toutes sortes de fruits, les fleurs diaprées et l'herbe » (*Cantique du soleil*, n. 3 et 9). A ceux qu'il croise sur sa route, François se donne pour « le héraut du Grand Roi » (1 Celano, pars 1, c. 7, n. 16). Sans dire un mot, il « prêche ». Tout son être proclame l'évangile. Sa merveilleuse aisance annonce la liberté du royaume; la « très haute pauvreté », sa « dame », sa « maîtresse », sa « reine », en prophétise la richesse cachée. A la même époque, saint Dominique † 1221 se voit dénommé par son successeur et biographe *vir evangelicus* (M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 15).

Ce qui est vrai de François et de Dominique l'est du mystique Jean de la Croix † 1591. A travers tous les renoncements et toutes les purifications, « l'appel de l'évangile » l'entraîne à ce « rien », dans lequel il gagne « tout ». Par l'évangile, tout lui est pris et tout lui est rendu, transfiguré; dès lors il peut chanter : « A moi sont les cieux et à moi est la terre, et à moi sont les peuples; les justes sont à moi et à moi les pécheurs; les anges sont à moi et la Mère de Dieu est à moi et toutes les choses sont à moi, et Dieu même est à moi et pour moi, parce que le Christ est à moi et tout entier pour moi... » (prière de l'âme enamourée, *Obras*, éd. Silverio, t. 4, Burgos, 1931, p. 235; *Avisos y sentencias*, trad. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Les œuvres..*, t. 2, Paris, 1947, p. 1301). L'évangile révèlera de même à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897, sa fille spirituelle, dans la petitesse de l'enfant la voie d'accès, « l'ascenseur » comme elle dit, qui introduit au royaume de Dieu : « J'ai recherché dans les livres saints l'indication de l'ascenseur, objet de mon désir et j'ai lu ces mots sortis de la bouche de la Sagesse éternelle : Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi! » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 245). Secret de grâce, que Thérèse rattache explicitement au plus authentique évangile paulinien :

> Avant de prendre la plume.., ouvrant le saint évangile, mes yeux sont tombés sur ces mots : Jésus étant monté sur une montagne, il appela à lui ceux qu'il *lui plut* et ils vinrent à lui. Voilà bien le mystère de ma vocation, de ma vie tout entière et surtout le mystère des privilèges de Jésus sur mon âme. Il n'appelle pas ceux qui en sont dignes, mais ceux qu'il lui *plaît* ou comme le dit saint Paul : Dieu a pitié de qui il veut et il fait miséricorde à qui il veut faire miséricorde. Ce n'est donc pas l'ouvrage de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (p. 3-5).

L'évangile a forgé de même l'âme d'un Ignace de Loyola † 1556 et de ses premiers compagnons. La retraite qui les prépare à leur première messe les met en pleine vie évangélique. On a parlé à ce sujet d'une « expérience merveilleuse » aux origines de l'histoire de l'ordre (H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Gratz, 1947; trad. *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, 1948, p. 50), d'une idylle de pauvreté et de foi. Ignace écrit alors à un ami : « Nous éprouvons tous les jours davantage la vérité de ces mots : n'ayant rien, nous possédons tout » (*Monumenta Ignatiana, Epistulae et instructiones*, t. 1, Madrid, 1903, p. 124; *Lettres de saint Ignace*, trad. G. Dumeige, coll. Christus, Paris, 1959, p. 63).

C'est l'évangile encore qui a été l'âme d'un Charles de Foucauld † 1916, l'âme de sa vie spirituelle comme de son action apostolique.

« Les moyens dont (Jésus) s'est servi à la crèche, à Nazareth et sur la croix, sont : pauvreté, abjection, humiliation, délaissement, persécution, souffrance, croix. Voilà nos armes... Nous ne trouverons pas mieux que lui, et il n'est pas vieilli... Suivons ce « modèle unique » et nous sommes sûrs de faire beaucoup de bien, car dès lors ce n'est plus nous qui vivons, mais lui qui vit en nous, nos actes ne sont plus nos actes à nous, humains et misérables, mais les siens divinement efficaces » (lettre à Mgr Charles Guérin, 15 janvier 1908, citée par Jean-François Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958, p. 333).

« Revenons à l'évangile », « lire et relire sans cesse le saint évangile », tel est « le remède » essentiel, que l'ermite du Sahara répétait à satiété à tous ses correspondants et qu'il s'appliquait tout le premier (cf lettre du 14 août 1901, *Lettres à Henri de Castries*, Paris, 1938, p. 99; lettre à Joseph Hours, 3 mai 1912, dans *Cahiers Charles de Foucauld* 14, 1949, p. 9).

3. **Témoignages évangéliques.** — On pourrait multiplier les exemples de ces vies jouées et fondées sur l'évangile. Depuis Antoine, le père des moines, quittant tous ses biens sur une parole entendue à l'église : « Vends tout ce que tu as et suis-moi ! », jusqu'au plus moderne fondateur, c'est le rôle de l'institution monastique et de la vie religieuse dans l'Église, que de témoigner à la face du monde de sa puissance intacte et de son éternelle nouveauté. La vie religieuse proclame de façon permanente et institutionnelle la bonne Nouvelle du règne de Dieu, la caducité de ce monde, dont « la figure passe » (1 *Cor.* 7, 31), l'excellence du royaume qui vient. Un ferment de foi évangélique intense et pure se trouve inséré par elle de façon constante dans le peuple chrétien et y exerce son action : « L'Église ne peut pas annoncer le royaume de Dieu, sans le témoignage communautaire de la pauvreté, de la virginité et de l'obéissance du Christ. Et ceux que le Seigneur appelle à ce témoignage répondront dans la reconnaissance et dans la joie » (H. Mogenet, *La vocation religieuse dans l'Église*, Paris, 1952, p. 22).

Ce témoignage évangélique, l'Église le rend aussi par son culte et ses sacrements. Saint Paul expliquant l'eucharistie aux corinthiens leur écrivait : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.* 11, 26). Sous les espèces de la célébration eucharistique, l'Église « annonce » le mystère rédempteur et vit à sa source son espérance du royaume. Portée par la grâce évangélique que l'Esprit lui communique, elle dit à son Seigneur, présent et encore à venir : « Viens ! » (*Apoc.* 22, 17; 1 *Cor.* 16, 22). Eucharistie et évangile sont étroitement associés. On offrait, dans les religions païennes, des sacrifices dits « évangiles ». Ce n'étaient jamais que des sacrifices à l'occasion d'une bonne Nouvelle. Dans l'eucharistie chrétienne, au contraire, le sacrifice est la bonne Nouvelle même dans sa réalité présente et agissante. De là, l'importance et la solennité de la proclamation de l'évangile au cours de l'avant-messe. Le texte évangélique crée le climat dans lequel les âmes communieront avec fruit à la célébration du mystère.

La prédication de l'évangile est, avec la célébration eucharistique, la tâche primordiale de l'Église. L'enseignement de l'Église ne s'y réduit pas. Dès les origines, on distinguait entre le *kérygme* ou proclamation de l'évangile et la *didachè* ou explication de la doctrine révélée (*Actes* 2, 42). Toutefois, l'enseignement, dans le christianisme, n'est jamais pure spéculation. Il n'est jamais séparé entièrement du fait évangélique, c'est-à-dire de la bonne Nouvelle du royaume, qui lui a donné naissance et qui continue de le soutenir et de le vivifier. Et c'est en le ramenant toujours à sa source que le Saint-Esprit renouvelle sans cesse dans l'Église la prédication. « Il nous faut retrouver la force et la dignité, en partie perdues, de ce mot de « prédication » dans le langage traditionnel. Il ne désigne pas seulement quelque « genre oratoire », ou quelque sorte d'« enseignement moral ». Le « verbum praedicationis », c'est le cheval blanc de l'*Apocalypse*. Ceux qui, à la suite des Douze, ont reçu de Dieu la « grâce de la prédication », ne sont pas seulement des hommes qui s'appliquent à citer la Bible dans leurs discours afin de leur donner « force et efficacité », ou qui puisent dans les saintes Lettres des « réflexions pieuses », des « leçons » et des « exemples » propres à « illustrer la vérité divine ». Ils sont les « prédicateurs de la Vérité ». Ils peuvent dire avec saint Paul : « Verbum fidei, quod praedicamus » (*Rom.* 10, 8). Ils font lever le « ferment de la foi ». Ils répandent le feu divin. Ils prolongent dans le temps et dans l'espace le même « sonus apostolicae praedicationis » : « omnis praedicatorum ordo in apostolorum colligitur unione » (Paschase Radbert, *In Matthaeum* 11, PL 120, 803-804). Ils proclament partout le Nom de Jésus-Christ. Ils annoncent « les mystères de Dieu ». L'Écriture leur a été livrée. Par eux elle pénètre en tout lieu; par eux l'Église engendre incessamment le Christ. Chargée d'inviter l'humanité aux Noces de l'Agneau, de « lier les membres à la Tête », ils communiquent « la plénitude de l'évangile » (H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1re partie, t. 2, Paris, 1959, p. 669-670). Il faudrait suivre, au cours des siècles chrétiens, l'histoire des renouveaux évangéliques de la prédication.

La direction spirituelle des âmes porte, elle aussi, dans l'Église, le sceau de l'évangile. Elle en part et elle y mène, ne se proposant d'autre but que d'aider les âmes à s'ouvrir à la grâce de l'évangile et à s'y épanouir comme en leur véritable patrie. Et pour ce faire, elle ne s'appuie pas sur autre chose que sur la parole de l'évangile, « vivante.., efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, pénétrant jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moëlles, juge des sentiments et des pensées du cœur » (*Hébr.* 4, 12).

Un exemple typique en serait, entre autres, la direction spirituelle d'Antoine Chevrier † 1879. Il mettait les âmes à l'école directe de l'évangile : « Lisez souvent le saint évangile, c'est le livre qui a formé les saints » (*Lettres*, Lyon-Paris, 1927, p. 133). « Donnez-moi une âme qui aime le saint évangile, je réponds de cette âme » (*Esprit et vertus du P. Chevrier*, Lyon-Paris, 1926, p. 72).

Il trouvait dans l'évangile le modèle qui transforme et en particulier le manuel idéal pour la formation du prêtre, comme l'indique le titre de son ouvrage principal, « le prêtre selon l'évangile ou le véritable disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Chevrier tient les yeux fixés sur la pédagogie de Jésus à l'égard de ses apôtres : « En même temps qu'il leur donnait les grands principes de la vie évangélique et parfaite, il la leur faisait pratiquer... Il ne leur donne pas d'autre règlement que celui-ci : Suis-moi, je suis ton règlement, ta vie, la forme extérieure que tu dois imiter » (*Le véritable disciple*, 4e éd., Lyon-Paris, 1925, p. 187-188).

Dans l'évangile, Chevrier entendait retentir la bonne

Nouvelle, qui meut vers la sainteté, comme ce fut le cas pour lui-même, en cette nuit de Noël 1856, où il se sentit tout à coup fasciné par « la beauté et la grandeur de Jésus-Christ » et mis à jamais sur la route de la pauvreté évangélique.

Bien plus, il découvrait dans l'évangile la seule grâce capable de porter et de soutenir le faible et le pauvre que nous sommes : « Avec le saint évangile, il semble que je suis plus fort, c'est Jésus-Christ qui parle et avec lui on ne se trompe pas » (*Lettres*, p. 208). Cf *Route des pauvres*, dans *Revue du Prado*, janvier 1960; Mgr A. Ancel, *La pauvreté du prêtre*, Lyon-Paris, 1946, p. 283-314 Esquisse de la pédagogie évangélique, et DS, t. 2, col. 835-837.

La direction, en effet, n'a pas d'autre but que d'amener l'âme à « une soumission personnelle à celui qui nous *meut*, parce qu'il nous appelle vers lui par un attrait qui nous donne en même temps le moyen de lui être fidèle » (M. Giuliani, *Se décider sous la motion divine*, dans *Christus* 14, 1957, p. 185). Pour utiliser toutes les ressources de la psychologie humaine et de la « nature », la direction spirituelle de l'Église n'en est pas moins fidèle à l'évangile. Le nier, c'est oublier que l'évangile s'adresse à la nature entière, que Dieu n'a créée que pour la « plier aux fins de sa grâce ».

Tout, dans la vie chrétienne, est donc porté par l'évangile et tout s'éclaire à sa lumière. Il constitue une dimension essentielle de la spiritualité chrétienne sous tous ses aspects, comme il définit la tâche première de l'Église et son message au monde. Comme saint Paul, l'Église ne peut que se redire sans cesse : « Malheur à moi, si je ne prêchais pas l'évangile ! » (1 *Cor.* 9, 16). De cet évangile, toute âme chrétienne a été marquée et se doit de rendre témoignage.

1. *Sur la « bonne Nouvelle »*. — J. Schniewind, *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*, Gutersloh, 1927 1931 (incomplet). — E. Molland, *Das paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache*, Oslo, 1934. — G. Friedrich, art. Εὐαγγέλιον, etc, dans Kittel, t. 2, 1935, p. 705-735. — R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart, 1939, p. 300-457 Der Begriff Evangelium. — P. Lestringant (non catholique), *Essai sur l'unité de la révélation biblique. Le problème de l'unité de l'Évangile et de l'Écriture aux deux premiers siècles*, Paris, 1942. — L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Tournai-Paris, 1946. — J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, coll. Théologie 12, Paris, 1948. — J. Huby, *L'Évangile et les Évangiles*, éd. X. Léon-Dufour, coll. Verbum salutis 11, Paris, 1954. — L. Vaganay, art. *Évangile*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 767-769. — H. Schlier, *Wort Gottes*, Wurtzbourg, 1958; *Die Stiftung des Wortes Gottes*, dans O. Wehner et M. Frickel, *Theologie und Predigt*, Wurtzbourg, 1958. — J. Crehan, *The Fourfold Character of the Gospel*, dans *Studia evangelica*, TU 73, Berlin, 1959, p. 3-13. — H. Cunliffe-Jones, *The Fourfold Gospel as a Theological and Pastoral Problem for today*, *ibidem*, p. 14-24. — J. W. Bowman, *The term « Gospel » and its cognates in the Palestinian Syriac*, dans *New Testament Essays. Studies in memory of Th. W. Manson*, Manchester, 1959, p. 54-67. — J. Schmid, *Evangelium*, LTK, t. 3, 1959, col. 1255-1259.

2. *A propos de la spiritualité de l'Évangile*. — Eugène d'Oisy, *Saint François d'Assise, la Bible et le saint Évangile*, dans *Études franciscaines*, t. 39, 1927, p. 498-529; t. 40, 1928, p. 69-80. — J. Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949. — C. H. Dodd, *Gospel and Law. The relation of Faith and Ethics in early Christianity*, Cambridge, 1951; trad. *Morale de l'Évangile*, Paris, 1958. — P.-A. Liégé, art. *Évangélisation*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 755-764. — Y. Congar, art. *Évangélisme*, *ibidem*, col. 764-765. — H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1956, ch. 17 Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche, p. 244-264. — Mgr G. Garrone, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'Écriture sainte*, dans *Carmel*, Tarascon, 1957, p. 4-15. — E. Thurneysen (non catholique), *Doctrine de la cure d'âme*, Neuchâtel-Paris, 1958. — Z. Alszeghy et M. Flick, *Il problema teologico della predicazione*, dans *Gregorianum*, t. 40, 1959, p. 671-744. — D. Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, *ibidem*, t. 41, 1960, p. 424-450.

Donatien Mollat.

ÈVE. — Les questions touchant l'existence historique des premiers parents, le genre littéraire des récits de la Genèse et leur interprétation ayant été traités à l'article Adam, les lignes qui suivent sont exclusivement consacrées à la *figure* symbolique d'Ève. La mère des vivants a été comprise très tôt dans la tradition catholique comme un type à significations multiples. Tantôt elle récapitule la participation féminine à la déchéance originelle, symbolisant tout ce qui séduit l'homme au dehors de lui-même (1) ou au-dedans (2); tantôt elle préfigure les fonctions médiatrices que remplit dans notre rédemption la féminité personnelle de Marie (3) ou la féminité collective de l'Église (4).

1. **Ève tentatrice.** — Le type d'Ève a été naturellement appliqué à toutes les femmes qui ont joué auprès de l'homme le rôle de tentatrices. *La femme de Job* est le principal objet de ce parallèle, car elle est non seulement femme mais épouse. Ainsi chez les Pères grecs : Didyme (PG 39, 1129c), le pseudo-Origène (PG 17, 487a), le pseudo-Chrysostome (PG 56, 565-569), Olympiodore (PG 93, 44a); chez les latins : Ambroise (PL 15, 1624c), Grégoire le Grand (PL 75, 606b). Saint Augustin est inlassable sur ce sujet. Il insiste sur la ruse de Satan qui laisse à Job la dangereuse compagnie de sa femme après l'avoir privé de tout le reste : « Misericordem putatis diabolum qui ei reliquit uxorem? Noverat per quam deceperat Adam » (*Enarratio in ps.* 55, 20, PL 36, 660c; cf PL 37, 1150d, 1732a, 1881c). Avant le Christ, Job est lui-même un nouvel Adam, mieux avisé que le premier : « Vicit et ipse Adam, et in Job ipse; quia de genere ipsius Job. Ergo Adam victus in paradiso vicit in stercore » (*In epist. Joannis* IV, 2, 3, PL 35, 2007a; cf PL 36, 220c et 327d). Sa femme prend par le fait même le type d'Ève : « Eva nova, sed ille non vetus Adam » (*Sermo de urbis excidio* 3, PL 40, 719c; cf PL 37, 1255c et 1382d, surtout PL 46, 913c). Il est bon de noter à ce propos que l'expression « nouvelle Ève » est probablement absente des écrits patristiques (sauf chez Fulgence de Ruspe, PL 65, 899d) et médiévaux (jusqu'au 12e siècle) au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire d'Ève restaurée dans l'Église ou en Marie. Le texte d'Augustin cité plus haut ne fait pas exception. Il signifie une réitération de l'Ève ancienne et non sa restauration; c'est pourquoi Job est qualifié de « non vetus Adam ». Au rebours de son épouse, il est vraiment un Adam tout autre, une récapitulation : « Et ille jam cognoscens Evam, redire volens unde lapsus est, fixo corde in Deo tanquam luminare in firmamento, habitans corde in libro Dei : « Locuta es, inquit... » (*Enarratio in ps.* 93, 19, PL 37, 1207c).

Le parallèle Ève-femme de Job devient un lieu commun au moyen âge, mais sans retrouver la vigueur des développements d'Augustin (cf pseudo-Augustin, PL 35, 2362c; Odon de Cluny, PL 133, 129-130; Rupert de Deutz, PL 168, 973d; Pierre de Blois, PL 207, 819ad).

La servante qui tenta Pierre durant la passion est également assimilée à Ève chez de nombreux auteurs : Ambroise (PL 15, 1822c), Maxime de Turin (PL 57,

350a), Paschase Radbert (PL 120, 927b), Smaragde (PL102,184d), Haymon d'Auxerre (PL118,370d), Raban Maur (PL107, 1123a), Rupert (PL169, 772b), etc. Plus rarement, on rencontre la typologie d'Ève appliquée à la mère des fils de Zébédée, à la fille d'Hérodiade, voire à la femme de Pilate (Pierre de Blois, PL 207, 819ab).

Selon un réquisitoire de Tertullien, dont les excès ne sont pas exempts de misogynie, *toute femme* demeure une Ève tentatrice : « Ignores-tu que tu es Ève, toi aussi? La sentence de Dieu subsiste aujourd'hui encore sur ton sexe, il faut donc bien que son péché subsiste aussi. Tu es la porte du diable, tu as consenti à son arbre, tu as la première abandonné la loi divine... » (*De cultu foeminarum* 1, 1, PL 1, 1305a). Quant aux obsessions des Pères du désert, elles s'expliquent peut-être moins par le souvenir de la première Ève que par les croyances populaires en une secrète accointance du démon et de la femme dont il a fait son instrument d'élection (cf art. Démon, DS, t. 3, col. 189-192). « Toutefois, comme dit gravement saint Augustin, on raconte aussi tant de choses sur certains démons qui en veulent aux femmes qu'il n'est pas facile d'exprimer un sentiment sur ce sujet » (*In Heptateuchum*, PL 34, 549c). Plus profondément, toute hostilité déclarée à l'égard de la femme en chair et en os tend à valoriser celle dont l'homme porte en lui l'image : lorsque l'anachorète veut rompre totalement avec la femme et s'accomplir sans elle, il retrouve en lui cette présence qu'il avait refusée : les vraies difficultés spirituelles demeurent. Ceci nous invite à considérer un nouvel aspect de la figure d'Ève.

2. L'Ève intérieure. — Le thème d'Ève comme image de la femme intérieure à l'homme, malgré son intérêt actuel, n'a guère été étudié dans la tradition : on le considère souvent comme une allégorie « morale », sans intérêt pour la théologie. On ne saurait le passer sous silence en spiritualité, car c'est une importante composante de l'anthropologie augustinienne et médiévale.

1° Origine du thème. — Il semble que Philon ait le premier esquissé, dans son *Livre sur la création du monde*, une explication allégorique de la faute originelle : Adam et Ève personnifient l'esprit et la sensibilité dont la coopération se retrouve en tout péché actuel.

Dans les *Homélies sur la Genèse*, Origène développe des idées assez voisines : « Notre homme intérieur est constitué d'un esprit et d'une âme. On dit que l'esprit est mâle, et l'âme peut être appelée femelle. S'ils s'entendent tous deux et s'accordent entre eux, ils croissent, se multiplient par cette union et engendrent des fils : bons mouvements, idées et pensées profitables par lesquels ils remplissent la terre » (1, 15, PG 12, 158c; cf coll. Sources chrétiennes 7, Paris, 1943).

Malgré l'influence d'Origène, ces vues ne se sont pas développées en Orient jusqu'à s'élaborer en conception religieuse de l'âme. Partis du même point, les latins vont beaucoup plus loin. C'est en effet à Philon que se réfère Ambroise lorsqu'il introduit en Occident l'allégorie morale de la faute originelle :

Un autre avant nous a rappelé que l'homme commit le premier péché par sa volonté et sa sensibilité. Il interprétait l'image du serpent comme symbole de la délectation, l'image de la femme comme constituant la sensibilité animale et rationnelle que les grecs appellent αἴσθησις. Et conformément au récit, il affirmait que l'esprit, appelé νοῦς par les grecs, est devenu prévaricateur à cause de la sensibilité égarée... L'esprit est donc comme Adam, la sensibilité comme Ève (*De Paradiso* 2, 11, PL 14, 279b; voir aussi 15, 73, 311d).

Ambroise use de la même allégorie dans le *De Abraham* pour montrer qu'en obéissant à Dieu le père des croyants a repris en sens inverse l'itinéraire intérieur suivi par Adam lors du premier péché (II, 1, 1, PL 14, 455b).

2° Élaboration augustinienne. — Chez Augustin, l'allégorie un peu superficielle de Philon prend de vastes proportions. Elle s'insère dans une conception d'ensemble où l'homme est considéré comme un être intrinsèquement « conjugal ». Les relations qui unissent la chair à l'esprit sont valables, en toute occasion, pour faire le bien comme pour pécher. Elles prennent dans l'un ou l'autre cas des significations opposées, entente féconde ou fornication stérile; de toute manière, elles expriment un équilibre permanent, constitutif de l'homme. L'acte de connaître révèle spécialement la structure conjugale de l'âme. En le comparant à la naissance d'Ève du côté d'Adam, Augustin retrouve, sans y penser peut-être, la vieille sémantique hébraïque où connaître et épouser s'exprimaient par un seul verbe : Adam *connut* sa femme. Le premier homme, dans son sommeil mystique, est le symbole de l'esprit extasié dans les vérités éternelles, Ève représente les appétits de l'âme par lesquels nous gouvernons le corps :

C'est l'acte de connaître qui nous fait comprendre qu'en nous autre est la raison qui domine, autre ce qui lui obéit. Cet acte de connaître ressemble à la formation de la femme à partir de la côte de l'homme, dont le but est de signifier une union. Que chacun gouverne ensuite droitement cette partie qui lui est soumise et devienne pour ainsi dire conjugal au-dedans de lui-même, que la chair ne convoite rien contre l'esprit, mais lui soit soumise.., telle est l'œuvre de la sagesse parfaite (*De Genesi contra manichaeos* II, 12, 16, PL 34, 205b).

La différenciation des sexes a pour fin spirituelle de manifester objectivement à l'homme, en deux êtres distincts, une harmonie qu'il doit réaliser au-dedans de lui-même :

« Ad hujus rei exemplum femina facta est, quam rerum ordo subjugat viro; ut quod in duobus hominibus evidentius apparet, id est in masculo et femina, etiam in uno homine considerari possit » (11, 15, 204d).

Ceci n'empêche évidemment pas Augustin d'affirmer, dans l'interprétation littérale de la *Genèse*, que la fin dernière du mariage est la procréation : « Je ne vois pas pour quelle autre fin la femme a été donnée comme aide à l'homme si ce n'est pour lui donner des enfants, et j'ignore pourquoi on supprimerait cette fin » (*De Genesi ad litteram* IX, 5, 9, PL 34, 396c).

Cette anthropologie est moins asservie qu'il ne semble aux principes platoniciens de Philon. Elle cherche à se justifier par des fondements scripturaires :

« L'Apôtre nous suggère qu'il existe trois sortes de mariages, le Christ et l'Église, le mari et la femme, l'esprit et la chair... En effet, il n'a pas seulement dit : Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église (l'exemple vient d'en haut); mais aussi : Les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps (l'exemple vient d'en bas), car, supérieures ou inférieures, toutes choses sont bonnes » (*De continentia* 9, 23, PL 40, 364bc).

Sollicité par la même préoccupation, Ambroise disait déjà : « Que nul ne juge déplacé de considérer Adam et Ève comme figures de l'âme et du corps, alors qu'ils sont considérés comme figurant le Christ et l'Église... Si donc il peut y avoir là le mystère de Dieu souverain, à plus forte raison celui de notre âme » (*In Lucam* 4, 66, PL 15, 1632bc).

S'il est vrai que la femme a pour rôle de manifester dans la nature humaine les fonctions propres à la chair

et à l'âme vivante, elle possède par ailleurs une individualité; elle est un représentant complet de la race humaine. De ce dernier point de vue, celui de la réalité, elle est image de Dieu, donc elle est aussi Adam. Du point de vue du symbolisme, elle n'est pas Adam, mais Ève; elle ne signifie pas l'image divine déposée dans l'homme, mais la chair vivante : « Unde non ambigitur sic appellatam fuisse feminam Evam proprio nomine, ut tamen Adam, quod interpretatur homo, nomen esset amborum » (*De civitate Dei* XV, 17, PL 41, 460c). Les textes pauliniens sur la soumission de la femme sont donc à interpréter du point de vue symbolique : ils n'insinuent pas qu'Ève soit en dignité inférieure à Adam, mais plutôt, dirions-nous, les valeurs dont elle est le symbole doivent demeurer subordonnées à celles dont est porteur son mari. Ils sont égaux, car dans cette partie de lui-même où l'être humain est image du Créateur, il n'y a pas de sexe et tous sont un dans le Christ (cf PL 40, 579d, et PL 42, 1005b). Ils ont néanmoins à s'accomplir l'un par l'autre comme l'esprit doit s'accomplir aussi par les œuvres du corps :

Qu'est-ce à dire? Les femmes n'ont-elles pas cette rénovation de l'esprit où se trouve l'image de Dieu? Qui oserait dire cela! Mais elles ne signifient pas cette image par le sexe de leur corps : c'est pourquoi elles ont ordre de se voiler. Par le fait même qu'elles sont femmes, elles signifient cette part que l'on pourrait appeler concupiscentielle, sur laquelle doit dominer l'esprit, soumis à son tour à Dieu lorsqu'on vit dans l'honneur et la justice. Ce qui existe donc en un homme unique, esprit et concupiscence (l'un gouverne et commande, l'autre est gouvernée et commandée), cela est figuré en deux êtres humains, l'homme et la femme, selon le sexe de leur corps (*De opere monachorum* 32, PL 40, 580b).

De même que la fin normale du mariage est la procréation, l'harmonie conjugale de l'esprit et des puissances charnelles se traduit par la fécondité des bonnes œuvres. Augustin rejoint ici la perspective d'Origène. Pour achever le parallèle, il compare le salut de la chair par ses œuvres à celui de la femme par sa maternité :

Elle joue le rôle de la chair opératrice cette femme dont parle l'apôtre Paul en ces termes : Ce n'est pas Adam, mais la femme qui a été séduite... Que dit encore l'Apôtre? Elle sera sauvée par sa maternité... La femme, qui représente ici le type de la chair, sera donc sauvée par sa maternité, c'est-à-dire si elle accomplit de bonnes œuvres (*Enarratio in ps.* 83, 7, PL 37, 1060d-1061a; texte souvent repris, vg Hugues de Saint-Victor, PL 175, 598c; Pierre Lombard, PL 192, 342bc).

Dans un tel contexte, l'allégorie philonienne du premier péché ne fait pas figure de bloc erratique ou d'interprétation fantaisiste. S'il y a en tout homme, en effet, des éléments permanents qui symbolisent avec chacun des protagonistes de la *Genèse*, il est normal de considérer le péché originel comme l'archétype que reproduit tout péché actuel : « Aujourd'hui même dans chacun de nous, lorsque nous tombons dans le péché, il ne se passe rien d'autre que ce qui eut lieu entre ces trois personnages : le serpent, la femme et l'homme » (*De Genesi contra manichaeos* II, 14, 21, PL 34, 207b). Dans cet ensemble, l'image d'Ève occupe une place capitale, car sans sa médiation la suggestion introduite par le démon-serpent ne saurait atteindre la raison symbolisée par Adam : « Ceci manifeste clairement que nous ne pouvons pas être tentés par le diable, sinon à travers cette partie psychique qui révèle dans un homme unique comme une image ou un exemplaire de la femme » (II, 18, 28, 210c; voir aussi PL 36, 548bc).

Au livre 12 du *De Trinitate* (PL 42, 1005-1009), Augustin substitue au couple esprit-chair ou esprit-concupiscence un nouveau couple intérieur à la raison elle-même : Adam figure la raison contemplative ou supérieure, attachée à la contemplation des vérités éternelles, Ève est la raison exécutive ou inférieure, chargée des œuvres temporelles. Mais l'ensemble de l'interprétation spirituelle reste la même, et ce texte donne une synthèse de la doctrine augustinienne de l'Ève intérieure. Augustin justifie ainsi la transposition qu'il a opérée :

Si l'on admet cette distinction qui assimile l'esprit à l'homme et le sens corporel à la femme, tout semble s'expliquer parfaitement bien.., à cette réserve près que, parmi toutes les bêtes et tous les oiseaux, il ne s'est pas trouvé d'aide semblable à l'homme, et c'est pourquoi la femme a été tirée de sa côte. Sur ce, je n'ai pas cru devoir assimiler à la femme le sens corporel qui, nous le savons, nous est commun avec les bêtes; j'ai donc voulu voir en elle le symbole d'un privilège que les bêtes ne possèdent pas (XII, 13, 20, 1008d-1009a).

3° **Les développements médiévaux.** — Les derniers Pères latins ont généralement suivi Augustin.

Parmi les textes dont l'influence a été prépondérante, il faut citer un passage d'Isidore de Séville † 636 qui sera fréquemment recopié au moyen âge, amalgame du *De Genesi contra manichaeos* (PL 34, 207) et du *De Trinitate* (PL 42, 1007) : « Sed quid est quod ipse per mulierem decepit et non per virum? Quia non potest ratio nostra seduci ad peccandum... » (*Quaestiones in Genesim* 4, 3, PL 83, 218-219; repris par deux pseudo-Bède : PL 91, 214-215, et PL 93, 230b), Wicbod (PL 96, 1159, identique à PL 93, 278), Claude de Turin (PL 50, 911d) et Raban Maur (PL 107, 489d).

Un passage de la *Regula pastoralis* de saint Grégoire le Grand † 604 fournira lui aussi longue carrière : « Unde et ille serpens prava suggessit, Eva autem quasi caro se delectationi subdidit, Adam vero velut spiritus suggestione ac delectatione superatus assensit » (3, 29, PL 77, 109b; cf *Moralia in Job*, PL 76, 293c). Ce texte est repris notamment par Raban Maur (PL 107, 491ab), Angelôme de Luxeuil (PL 115, 140d-141a), Pierre Lombard et Denys le chartreux, cités ci-dessous.

Du 9e au 12e siècle, les éléments de l'allégorie augustinienne sur le premier péché sont fréquemment utilisés, sans donner matière, la plupart du temps, à des développements originaux. La division Ève = chair, Adam = esprit, plus paulinienne, est habituellement préférée à celle du *De Trinitate*, plus philosophique. Cf le pseudo-Remi d'Auxerre (PL 131, 66d), un anonyme du 11e siècle (PL 153, 182bc), Guibert de Nogent (PL 156, 72bc), saint Bernard (PL 183, 459b) et un pseudo-Bernard (PL 182, 1148b), Hervé de Bourg-Dieu (PL 181, 1420a), Garnier de Rochefort (?) (PL 112, 1080c).

Certains auteurs y ajoutent une allégorie de surcroît touchant le fruit défendu : « Selon le sens spirituel, Ève offre tous les jours le fruit au premier père, car la chair suggère à l'esprit les affections du vouloir. Le fruit est comparable à la volupté charnelle. Il y a trois choses en effet dans un fruit : odeur, couleur et saveur. Il y en a trois aussi dans la volupté : la flatterie, l'honneur et l'amour... Par la suggestion, le diable montre à Ève la couleur du fruit, Ève le respire par la délectation et Adam y consent par amour de la délectation : cela se passe en nous tous les jours » (Hugues de Fouilloy, *In librum Geneseos* 1, 7-8, PL 176, 1214cd; cf Richard de Saint-Victor, PL 175, 639cd, repris par S. Martin de Léon, PL 208, 592bc).

Dans les *Miscellanea*, le pseudo-Hugues de Saint-Victor applique l'allégorie aux tentations de la vie monastique et y introduit la malédiction contre la terre :

Chacun porte dans un paradis auprès de lui et en lui-même le serpent, Ève, Adam, la terre, le paradis de Dieu et le reste. N'importe quelle communauté est un paradis, le serpent est le diable, la voix d'Ève est la jouissance de la chair, Adam est l'esprit. La terre est la chair même. A l'instigation du serpent, Adam obéit à la voix de sa femme, quand sous l'influence du diable l'esprit consent à la jouissance de sa propre chair. C'est alors qu'est maudite la terre de notre chair, qu'elle cesse de produire les fruits de la vie éternelle, les fruits de la gloire sans fin, pour porter les épines du péché et les chardons des peines... Redoutons donc, mes frères, que le serpent qui rôde à travers notre communauté, cherchant qui dévorer, ne séduise si bien notre Ève qu'Adam obéisse à la voix de sa femme, c'est-à-dire que notre esprit consente à la jouissance de notre chair, faisant cas des désirs charnels. Tous les jours, en effet, Ève crie en nous vers Adam (IV, 1, PL 177, 700cd-701a, sans doute inspiré d'Ambroise, *In Lucam* 4, 65, PL 15, 1632a).

L'œuvre de Pierre Lombard marque une étape importante. On y retrouve tantôt la première interprétation d'Augustin (« Mulier typus est carnis, Adam rationis » *In epist. 1 ad Timotheum* 2, PL 192, 342b, et PL 191, 467a, repris des *Enarrationes in ps.* 48, 1, 6, PL 36, 548c), tantôt celle du *De Trinitate* (« Inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus quo superior rationis portio, quasi vir, debet praesse et dominari; inferior vero, quasi mulier, debet subesse et obedire », *Sententiae*, lib. 2, dist. 24, PL 192, 703c). A partir du Lombard, l'allégorie spirituelle sur la faute originelle devient le schéma général des exposés scolastiques sur le péché actuel.

Pseudo-Bonaventure, *Compendium theologicae veritatis*, lib. 2, c. 66 (*Opera omnia*, éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 122) : « Ordo tentationis qui fuit in primis parentibus etiam in nobis completur ». — Denys le chartreux, *Enarrationes in Genesim*, art. 23 (*Opera omnia*, t. 1, Montreuil, 1896, p. 92b) : « Ex modo et ordine illius primae tentationis cognoscitur modum atque progressum invisibilis nostrae tentationis »; ou *De remediis tentationum* : « Consimilis inchoatio, progressus et ordo tentationum in nobis est quas ex diaboli impugnatione incidimus, inchoationi, progressioni ac ordini tentationis primorum parentum » (t. 40, Tournai, 1911, p. 125b). — Voir aussi la plupart des commentaires sur les *Sentences*.

L'allégorie tend à perdre toutefois sa valeur symbolique, elle se réduit progressivement à un cadre d'exposé scolaire. A la limite, toutes les images sont éliminées. On aboutit à l'adage scolastique selon lequel Satan ne peut séduire les facultés supérieures de l'homme qu'en agissant sur ses puissances sensibles : le principe abstrait demeure, mais les symboles ont disparu.

Les auteurs médiévaux ne traitent pas seulement de l'Ève intérieure pécheresse, ils envisagent aussi son rôle dans l'harmonie de l'âme et dans l'ascèse. Du 9e au 11e siècle la plupart se contentent de citer les textes d'Augustin, le *De Trinitate* en particulier : Raban Maur (PL 112, 100 et 308), Haymon d'Auxerre (PL 117, 568), Atton de Verceil (PL 134, 523cd). Le 12e siècle manifeste plus d'indépendance par rapport à ses sources (bien que les longs développements de Pierre Lombard sur l'Adam et l'Ève spirituels dans les *Collectanea in Ep. 1 ad Corinthios*, PL 191, 1629-1634, ne soient qu'une mosaïque de textes paraphrasés : *Glossa*, au lieu parallèle; Augustin, *De Genesi ad litteram* 3, 22, PL 34, 293-294, et *De Trinitate* XII, 13, 21, PL 42, 1009. Même remarque pour Hervé de Bourg-Dieu, PL 181, 924-925 et 928). Les développements originaux se rencontrent dans les œuvres spirituelles plus que dans les traités scientifiques.

On notera en particulier un dialogue lyrique de Gerhoh de Reichersberg où l'esprit reproche à l'âme son épouse, toujours séduite par les apparences charnelles, de le détourner de la contemplation mystique (*Commentarium in ps.* 41, 6, PL 193, 1505-1506).

Godefroy d'Admont voit dans Ève, os et chair d'Adam, le miroir où l'homme paradisiaque put contempler prophétiquement sa force actuelle et sa faiblesse future :

Quid in corpore humano osse robustius, quid carne est fragilius? Consideravit, ut credimus, in hoc speculo, in aspectu videlicet mulieris, firmitatem et immortalitatem quam ante lapsum habuit; providebat forsan spiritu prophetico fragilitatem et miseriam, quae post culpam inobedientiae tam ipsi quam mulieri ventura fuit (*Homiliae dominicales* 55, PL 174, 360d-361a; cf 475c et 939cd).

Richard de Saint-Victor, dans les *Adnotationes mysticae in psalmos*, transpose sur toutes sortes de registres l'allégorie d'Adam et Ève : intelligence et affectivité, esprit et âme, connaissance et amour, contemplation et action de grâces. Toute une psychologie spirituelle s'en dégage, marquant la nécessité d'unir dans l'homme intérieur les attitudes masculine et féminine. On doit aussi aboutir à l'état de créature spirituelle où se trouve abolie l'opposition des sexes (*in ps.* 121, PL 196, 363-365), état d'équilibre transcendant dont Arnaud de Bonneval propose une excellente formule : « Secundum intensiorem plenitudinem spiritus, vir; secundum remissiorem contemplationis appetitum, femina : secundum consummationem, neque vir, neque femina, sed in novitate vitae creatura integra et perfecta » (*Hexaemeron*, PL 189, 1534b).

Godefroy de Saint-Victor démontre longuement que l'homme a le devoir d'aimer sa propre chair. La noblesse et les obligations de cet amour se définissent par comparaison avec l'union conjugale (*Microcosmus*, c. 157 et 160, éd. Ph. Delhaye, Lille-Gembloux, 1951, p. 174-176, 178-180). La rivalité qui oppose la chair à l'esprit tend à disparaître dans l'homme parfait, de même que celle des sexes dans la nouvelle créature; les deux ne sont plus qu'un : « quasi uxor viro maritetur et cum illo unus spiritus et caro efficiatur, unus spiritus idem cum eo plene volendo, una caro idem cum eo delectabiliter operando » (c. 170, p. 190).

4° **Perspectives modernes.** — L'allégorie de l'Ève intérieure tend à disparaître avec la Renaissance et le retour à une exégèse plus littérale. On note aujourd'hui un intérêt renouvelé pour ce thème, soit en raison de l'importance accordée à l'archétype de la femme par la psychologie des profondeurs (cf L. Beirnaert, *art. cité infra*), soit plus fréquemment à l'occasion de développements spirituels ou théologiques sur la signification religieuse de la féminité.

La plupart des auteurs critiquent la condition d'infériorité faite à la femme au moyen âge, celle-ci constituant, au point de vue religieux, le *sexe fort* : l'expérience montre qu'elle n'a eu aucune difficulté à entraîner Adam au péché. Elle symbolise dans le couple humain l'attitude que doit prendre la créature personnelle face à Dieu, elle est par suite, comme Marie, le symbole de l'Église même. Si le démon la tenta la première, ce n'est pas qu'elle fut le point vulnérable du couple primitif, mais parce que sa vocation au don total l'exposait à la pire trahison. En revanche, son intervention fatale dans la faute originelle a rendu sa médiation nécessaire au salut : l'unité de l'homme ne se brise ni ne se répare sans la femme. Et cette double intervention historique de l'Ève ancienne, puis de la nouvelle, ne vaut pas seulement sur le plan de la nature humaine collec-

tive, divisée en deux sexes égaux (*vir* et *mulier*), mais aussi au niveau de la nature individuelle *(homo)* : « Ève est tirée d'Adam. Ce qui veut dire qu'initialement l'être humain présente un tout spirituel : homme-femme, et cette essence précède leur existence différenciée » (P. Evdokimov, *op. cit. infra*, p. 20).

C'est un fait général que la double polarité Ève-Adam est réintroduite aujourd'hui à l'intérieur de l'essence *Homme*. On surmonte ainsi la difficulté qui empêchait saint Augustin de voir une image de Dieu dans le couple humain et l'on ne réduit plus cette image à la seule structure de l'intellect. Il faut en effet poser en principe que la première Ève a été tirée du côté d'Adam et que la fécondité de la race humaine découle de leur unité primordiale indéfiniment réintégrée. « C'est dans la dualité et l'unité de l'homme et de la femme que l'être humain est, d'après la Bible, le reflet exact du Dieu vivant qui répand la vie dans l'éternel échange de sa Trinité : car, en Dieu, le Père engendre le Fils et tous deux, dans le baiser de leur éternel amour, soufflent le Saint-Esprit. Les deux premiers êtres humains, dit Maura Höckeler, sont une sainte icone de Dieu » (F.-X. Arnold, *op. cit. infra*, p. 22). L. Bouyer, rapprochant *Gen.* 1, 26, et 2, 4, remarque de son côté : « L'idée de l'unité divine, chez les auteurs inspirés, est bien éloignée de la solitude stérile, au moment même où ils pensent à l'image de Dieu imposée à l'homme. Que la dualité une d'Adam et d'Ève soit donc une part de cette image, c'est au moins vraisemblable » (*op. cit. infra*, p. 20-21).

Auguste Nicolas, *La Vierge Marie et le plan divin*, 8e éd., Paris, 1882, liv. 3, ch. 7, p. 404-416. — Gertrude von Le Fort, *Die ewige Frau*, Munich, 1934; trad. *La femme éternelle*, Paris, 1946. — B. Lavaud, *La femme et le plan divin*, dans *La femme et sa mission*, coll. Présences, Paris, 1941, p. 165-238. — F.-X. Arnold, *Die Frau in der Kirche*, Nuremberg, 1948; trad. *La femme dans l'Église*, Paris, 1955. — L. Beirnaert, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 17, 1949, p. 255-286. — Édith Stein, *Frauenbildung und Frauenberufe*, Munich, 1949; trad. *La femme et sa destinée*, Paris, 1956. — L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, Paris, 1957. — P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris, 1958. — DS, art. Femme.

3. **Marie, nouvelle Ève.** — Toute femme qui contribue au salut du peuple saint est susceptible, généralement parlant, d'être interprétée comme un type de la nouvelle Ève. Telles sont : Judith (Godefroy de Saint-Victor, *Microcosmus*, c. 137, éd. citée, p. 150), Sara (Ambroise, *De institutione virginis* 5, PL 16, 313ab), Élisabeth (Origène, *Homélie* 8 *sur S. Luc*, éd. M. Rauer, GCS 9, 1930, p. 54-55), et surtout les saintes femmes (Augustin, PL 38, 1108c; Pierre Chrysologue, PL 52, 380bc, 409b, 418b; cf la longue liste dressée par H. Barré, dans *La nouvelle Ève*, *loco cit. infra*, fasc. 3, p. 3, note 20). Mais la nouvelle Ève est entre toutes celle qui nous a donné la perfection du salut, c'est la Vierge Marie.

1° Ève-Marie chez les Pères de l'Église. — Les plus anciens parallèles entre Ève et Marie remontent sans doute au second siècle. Dans le *Dialogue avec Tryphon* (100, PG 6, 709cd), Justin affirme que la voie de la restauration et celle du péché ont chacune leur origine dans une vierge. En opposition avec Ève qui avait enfanté désobéissance et mort, Marie a enfanté fidélité et joie. Saint Irénée, dont la pensée s'apparente à celle de Justin, ajoute que Marie a été l'*avocate* d'Ève (*Epideixis* 33, trad. dans *Recherches de science religieuse*, t. 6, 1916, p. 391) et qu'elle a joué conjointement au Christ un rôle dans la rédemption du monde (*Adversus haereses* III, 22, 4, PG 7, 958b-960a, et V, 19, 1, 1175b-1176a; cf F. Sagnard, app. 2 à l'éd. et trad. du livre 3 *Contre les hérésies*, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 424-428). Irénée ne précise pas ce rôle. En dépendance peut-être des deux précédents, Tertullien développe un parallèle semblable dans le *De carne Christi* 17 (PL 2, 782).

La perspective d'Origène (*Homélie* 8 *sur S. Luc*) et d'Ambroise (*In Lucam* 2, 28-29, PL 15, 1562bc) est assez différente : Marie ne sauve pas le genre humain au titre unique de Mère du Sauveur, unie au nouvel Adam, mais dans un sens plus général, comme représentante du sexe féminin. Elle ne remplit donc pas un rôle privilégié par rapport aux saintes femmes. Ambroise, qui a beaucoup médité sur la virginité, aime opposer le Christ né de la Vierge aux autres hommes qui naissent de la femme : « Per mulierem cura successit, per virginem salus evenit » (*Ep.* 42, 3, PL 16, 1124c).

Augustin applique le plus souvent la typologie d'Ève à l'Église, parfois aussi à Marie qui est l'image de l'Église et le plus important de ses membres. La Vierge a relevé la dignité de la femme déchue en nous restituant la vie que la première Ève avait laissé perdre : « Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo, quia Virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat : per feminam mors, per feminam vita » (*Sermo* 232, 2, PL 38, 1108; la formule est très proche de celle de Jérôme : « Mors per Evam, vita per Mariam », *Ep.* 22, 21, PL 22, 408c). Marie ne remplit toutefois qu'une partie du rôle d'Ève; elle est bien la mère des vivants, mais elle n'est pas l'épouse du nouvel Adam, titre qui ne revient de droit qu'à l'Église : « ... sanctae filius Mariae, sanctae sponsus Ecclesiae, quam suae genitrici similem reddidit : nam et nobis eam matrem fecit et virginem sibi custodit » (*Sermo* 195, 2, PL 38, 1018c).

Pierre Chrysologue oppose à la malédiction d'Ève dans les douleurs de sa maternité la bénédiction du sein de Marie (*Sermo* 5, PL 52, 676b). Il poursuit son parallèle plus loin qu'Augustin, jusqu'à nommer Marie épouse du Christ (*Sermo* 146, 591-594), mais ses développements sur ce thème trouvent peu d'écho dans la tradition. Le titre de « sponsa » exprime pour Pierre Chrysologue l'union physique de Marie et de son Fils dans l'incarnation, il n'est pas lié à une fonction médiatrice. C'est là un sens profondément différent de celui des modernes.

Hormis le texte d'Origène cité plus haut, on ne rencontre pas d'usage du thème Ève-Marie chez les théologiens d'Alexandrie. Les cappadociens n'y recourent guère davantage. On cite cependant un passage de Grégoire de Nazianze (PG 35, 433b) et quelques textes de Grégoire de Nysse relatifs à la « récapitulation » (PG 44, 1053b). Les développements les plus riches sont ceux d'Épiphane de Chypre. On lit dans le *Panarion* (PG 42, 78, 18-19) que Marie est la véritable Mère des vivants, car Ève n'avait reçu qu'en figure ce titre peu compatible avec son péché. Marie a tissé la chair dont s'est revêtu le Fils de Dieu, alors qu'Ève a dû tisser un vêtement pour Adam dont elle avait découvert la nudité. Ève a introduit la mort et le péché par sa désobéissance, Marie a restitué la vie et la grâce par son obéissance.

Jean Chrysostome dit en passant : « Une vierge nous a chassés du paradis, c'est par une Vierge que nous avons trouvé la vie éternelle » (*Expos. in ps.* 44, 7,

PG 55, 193c; cf PG 52, 768a). Chez les Pères grecs du 5e au 8e siècle, le parallélisme Ève-Marie se répète fréquemment; c'est plus un procédé oratoire qu'un argument théologique et l'on ne remarque guère d'apports nouveaux : « Tout tient en quelques mots : la scène de l'annonciation est la reprise et l'antithèse de la scène du jardin; Marie est vierge comme l'était Ève, l'obéissance de Marie restaure ce qu'avait détruit la désobéissance d'Ève; Marie est la véritable « mère des vivants »; et la joie de la maternité virginale met fin aux souffrances de la maternité qui étaient le châtiment d'Ève » (P.-Th. Camelot, *Marie, la nouvelle Ève, dans la patristique grecque*, dans *La nouvelle Ève*, fasc. 1, 1954, p. 166-167). La trame fondamentale reste partout celle de la « récapitulation »; il s'y joint une série d'allégories où l'ange Gabriel est opposé au serpent, la croix à l'arbre de Vie, etc. L'essentiel avait été dit par Justin et Irénée.

En conclusion, durant la période patristique, Marie est essentiellement assimilée à Ève en ce que par elle nous est arrivé le salut, selon un mode qui récapitule la faute originelle. Mais l'idée, suggérée par Irénée, d'une participation de Marie à la rédemption, demeure absente. Il n'y a trace ni de corédemption ni de médiation. Le rôle de la Vierge ne se réduit pas cependant à une pure coopération physique : au don d'une chair fait au Christ, elle joint des dispositions morales d'acceptation libre dans la maternité et d'obéissance dans la foi. Cette perspective augustinienne du « prius mente quam ventre concepit » ne cessera d'affecter désormais le parallélisme Ève-Marie.

2° **Développements médiévaux.** — Vers la fin du 7e siècle, l'interprétation mariale du mystère d'Ève se diversifie et prend une telle extension qu'elle finit par prédominer sur l'interprétation ecclésiale. Le *fiat* de Marie est conçu d'une manière de plus en plus large : il est prononcé au nom de toute l'humanité (« Pia virgo hoc loco personam gerit Ecclesiae », dit Ambroise Autpert, *In Apocalypsim* 5, éd. M. de la Bigne, *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 13, Lyon, 1677, p. 530h), à l'inverse d'Ève qui avait désobéi aux dépens de tous ses fils.

La typologie mariale s'enrichit progressivement de la notion de maternité spirituelle, jusqu'alors réservée à l'Église. Hermann de Tournai, considérant que Marie engendre au Christ des fils, la juge digne du titre d'*adjutorium simile sibi* donné par Dieu à Ève au paradis : « De hac revera a Domino dictum convenienter potest intelligi : *Faciamus ei adjutorium simile sibi*... Quod de Eva quidem ad litteram nemo dubitat dictum, de sponsa vero simul et matre Dei sancta Maria, et per eam de sancta Ecclesia non minus praedictum, convenienter potest intelligi » (*De incarnatione Christi* 11, PL 180, 36b). On notera que le titre d'épouse et d'aide détermine la relation de Marie à Dieu et non au Christ incarné, comme tentent parfois de l'établir les modernes. Nul n'ose au moyen âge parler d'épousailles entre le nouvel Adam et la nouvelle Ève. L'*adjutorium* de Marie est envisagé de trois manières : soit aide du Père dans la génération du Christ, soit aide de Dieu dans la génération des fils adoptifs, soit enfin aide des chrétiens. La coopération de Marie par les douleurs de la compassion viendra plus tard s'intégrer à ce thème (cf pseudo-Albert le Grand, *Mariale*, q. 42, 5; 43, 2; 150).

C'est au début du 11e siècle que *Gen.* 3, 15 (*Ipsa conteret caput tuum*) commence à être interprété dans un sens strictement marial. Fulbert de Chartres, suivi par nombre d'auteurs, voit dans la virginité et l'humilité de Marie une victoire sur la double concupiscence de la chair et de l'esprit. Par elle s'accomplit l'oracle fatal au serpent : « At si interrogetur in quo serpentis caput vel ipsa contriverit? Nimirum in eo quod virginitatem simul et humilitatem Deo sacrificavit... Sicque principali suggestione diaboli victa, vitiosum caput virtutis pede contrivit » (*Sermo* 4, PL 141, 320d). Autrement dit, Marie a contribué, non seulement par l'enfantement des on Fils, mais par sa vertu personnelle, à la victoire sur Satan.

Chez saint Thomas d'Aquin, on n'observe pas de progrès dans l'idée de corédemption et la typologie d'Ève est rare. M.-J. Nicolas attribue ce fait à ce que la théologie du docteur angélique n'est pas centrée sur le Christ nouvel Adam et que la personne d'Ève n'a qu'un rôle effacé dans sa doctrine du péché originel. La théologie latine postérieure abandonne le parallélisme Ève-Marie au profit de concepts plus déterminés, et l'on ne trouve Ève dans la spiritualité qu'à titre d'antithèse de l'Immaculée Conception.

En ce qui concerne la tradition byzantine, A. Wenger conclut ainsi son enquête :

> Si nous en venons aux textes, on a d'abord l'impression de trouver la nouvelle Ève partout. Mais si l'on y regarde de près, dans la plupart des passages, la nouvelle Ève n'apparaît que comme une figure, parmi beaucoup d'autres, de la Vierge Marie; la première, certes, de toutes les figures mariales, et particulièrement riche en termes de comparaison. Les byzantins s'ingénient à découvrir dans l'ancien Testament les images de la Vierge, à peu près comme les Pères des premiers siècles y ont cherché les figures du Christ (*La nouvelle Ève dans la théologie byzantine*, dans *La nouvelle Ève*, fasc. 2, 1955, p. 59).

3° **Ève et la mariologie moderne.** — La plupart des traités contemporains accordent une place notable au type de la nouvelle Ève. Deux grands auteurs sont spécialement à l'origine de cette orientation : Newman et surtout Scheeben.

M.-J. *Scheeben* a tenté de fonder une mariologie systématique sur une base unique et radicalement nouvelle (bien que l'auteur s'efforce de la retrouver dans la tradition) : la « maternité sponsale » de la Vierge. Il essaie de résoudre dès le départ l'opposition des deux principes classiques : Mère de Dieu et nouvelle Ève, en ramenant finalement le premier au second. Ève était pour Adam un *adjutorium simile sibi*. Marie fut créée de même *à l'image de son Fils*, dans la mesure où la plénitude de grâce accordée à sa maternité compose, avec sa nature humaine, un analogue de l'union hypostatique. Elle est animée par le Saint-Esprit, non par nature comme le Verbe incarné, mais par grâce. Le titre de nouvelle Ève exprime donc pour Scheeben d'abord la constitution ontologique de Marie et, par voie de conséquence, sa mission. La Vierge a contribué à notre salut réellement et non nécessairement, tout comme Ève a vraiment participé à notre déchéance, bien que la faute du seul Adam eût été suffisante pour nous perdre. Cette collaboration à la fois réelle et dépendante s'exprime au mieux par l'union sponsale du Rédempteur et de sa Mère (M.-J. Scheeben, *Die braütliche Gottesmutter*, Fribourg-en-Brisgau, 1936; trad. *La Mère virginale du Sauveur*, Bruges-Paris, 1953).

L'influence de Scheeben a été profonde, bien que le titre d'épouse du Fils ait souvent suscité des réserves : on estime d'ordinaire que le double vocable de *Mater et socia* suffit à rendre compte du dogme : « Ève est la *socia* d'Adam par son lien conjugal, dit M.-J. Nicolas, et Marie celle du Christ par son lien maternel. Mais

il s'agit d'une maternité plus unissante encore que la sponsalité, parce que le plus pur reflet créé qui soit de la paternité divine » (*Le thème de Marie nouvelle Ève dans la synthèse mariale*, dans *La nouvelle Ève*, fasc. 4, 1957, p. 117).

A la différence de Scheeben, J. H. *Newman* n'a cherché ni à construire une mariologie systématique, ni à réduire à un seul les principes de la théologie mariale. Ses recherches sur le donné traditionnel, remarquables pour l'époque, sont aujourd'hui dépassées, mais les conclusions sont exactes :

« Si Ève fut désobéissante et incrédule, Marie fut obéissante et croyante; si Ève fut une cause de ruine pour tous, Marie fut pour tous une cause de salut; si Ève prépara la chute d'Adam, Marie prépara la réhabilitation opérée par Notre-Seigneur; et ainsi, comme le libre don était beaucoup plus grand que l'offense, il s'ensuit que si Ève a contribué à produire un grand mal, Marie a contribué à produire un bien beaucoup plus grand » (*Lettre à Pusey*, § 3, dans *Certain difficulties... in catholic teaching*, 2e éd., t. 2, Londres, 1910, p. 36; trad. *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, 2e éd., Paris, 1908, p. 55).

De ce parallélisme, Newman croyait pouvoir déduire une preuve directe de l'Immaculée Conception : « Si Ève posséda ce don intérieur surnaturel dès le premier moment de son existence personnelle, peut-on nier que Marie n'ait pas eu pareillement ce don dès le premier moment de son existence personnelle ? Je ne vois pas comment éviter cette conclusion » (p. 46 et p. 69). Pour que l'argument dépasse la simple convenance, il suffirait d'approfondir ce que signifie la récapitulation d'Ève par Marie, c'est-à-dire y introduire la notion de maternité divine.

Dans l'exégèse d'*Apoc.* 12, Newman identifie la femme aux douze étoiles avec Marie. Son argumentation consiste à mettre en parallèle le dragon, l'enfant mâle et la femme apocalyptique avec le serpent, Ève et sa postérité, c'est-à-dire le groupe de *Genèse* 3, 15. Newman en conclut que la femme vêtue de soleil est la nouvelle Ève. Ce parallélisme qui nous semble aujourd'hui s'imposer s'avère en fait assez rare sous cette forme dans la tradition (cf L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 31, 1955, p. 21-33).

Chez les théologiens contemporains, le thème de la nouvelle Ève sert généralement d'élément directif et de principe d'approfondissement, surtout pour établir les doctrines de l'Immaculée Conception, de la corédemption et de la médiation universelle; fait assez remarquable, si l'on considère qu'historiquement le parallélisme Ève-Marie a beaucoup moins servi à faire progresser le dogme qu'à en exprimer le contenu déjà découvert. L'innombrable littérature actuelle confirme cependant que la typologie reste délicate à manier et que tous les auteurs ne sont pas d'accord pour définir les dissimilitudes et les ressemblances qui règnent entre les deux Èves.

Bossuet, *Sermon pour l'Annonciation*, éd. J. Lebarq, t. 2, Paris, 1891, p. 1-15; *pour la Visitation*, p. 195-208. — P. Sauceret, *Figures bibliques de Marie*, Paris, 1846 : Ève, p. 248-257. — H. Pradié, *La Vierge Marie*, t. 2, Tours, 1899, p. 12-25. — Z.-C. Jourdain, *Somme des grandeurs de Marie*, t. 1, Paris, 1900, p. 421-425; t. 11, 1903, table analytique : « Ève », p. 420. — J.-B. Terrien, *La Mère des hommes*, t. 1, Paris, 1902. — B.-H. Merkelbach, *Mariologia*, Paris, 1939, en particulier p. 74-92. — A.-M. Henry, *Ève, l'Église et Marie*, dans *La sainte Vierge, figure de l'Église*, Cahiers de la Vie Spirituelle, 1946, p. 96-136. — E. Brémond, *Ève et Marie*, Paris, 1950 (protestant). — R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris, 1953, p. 27-33. — Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, *Marie et l'Église*, 3 fasc., 1951-1953.

Y.-M.-J. Congar, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 38, 1954, p. 3-38. — On trouvera la recension des principaux textes patristiques latins sur le thème Ève-Marie dans H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église*, Rome, 1954, p. 28-29. — G. Jouassard, *Le parallèle Ève-Marie aux origines de la patristique*, dans *Bible et vie chrétienne* 7, 1954, p. 19-31. — *L'Anneau d'Or* 57, 1954, *D'Ève à Marie*. — Bulletin de la Soc. Fr. d'Études Mariales, *La Nouvelle Ève*, 4 fasc., 1954-1957; cf H. Barré, répertoire de textes, fasc. 2, p. 85-97 (du 4e au 8e siècle), fasc. 3, p. 21-26 (9e au 12e siècle).

4. La nouvelle Ève, l'Église. — **1° Les origines du thème Ève-Église.** — Le plus ancien parallèle entre Ève et l'Église se trouve chez saint Paul; non pas, implicitement en *Éph.* 5, 31-32, mais explicitement, quoique d'une manière restreinte, en 2 *Cor.* 11, 2-3. Pour mettre en garde les corinthiens contre de faux apôtres, dont la fourberie est symbolisée par le serpent de la *Genèse*, Paul compare l'Église de Corinthe, fiancée au Christ et menacée de le trahir, avec Ève qui se laissa séduire en écoutant le serpent. On sait que la typologie du Christ nouvel Adam est par ailleurs familière à Paul.

Il reste que les anciens Pères ne renvoient pas à ce texte lorsqu'ils développent le parallèle Ève-Église. Sans doute parce qu'il offre une base de réflexion théologique un peu étroite, surtout parce qu'il souligne une antithèse entre Ève et l'Église, alors qu'on recherche des similitudes. Le texte paulinien de départ est généralement *Éph.* 5, 31-32 : « *...les deux ne seront qu'une seule chair.* C'est là un grand mystère; je l'entends du Christ et de l'Église ». C'est de là que s'inspire probablement le plus ancien exemple patristique actuellement connu, la *Secunda Clementis* (s'il est vrai qu'elle date de 150) : « L'Écriture dit : *Dieu fit l'homme mâle et femelle*; le mâle c'est le Christ, la femelle c'est l'Église » (14, 2, éd. et trad. H. Hemmer, Paris, 1926, p. 158-159). Les versets d'*Éph.* 5 sont régulièrement mis en parallèle avec *Gen.* 2, 22-24, entendu d'Adam et Ève. Le rapprochement de ces citations est explicite chez Hilaire (PL 9, 334a), Ambroise (PL 14, 1061c), Augustin (PL 34, 215b; 35, 1463bc; 42, 258, et 44, 434-435). Parlant du récit de la *Genèse*, Augustin ne craint pas d'affirmer : « Tout ce qui se lit en cet endroit dans un détail si clair et minutieux nous parle d'avance du Christ et de l'Église » (*Contra Faustum* 12, 8, PL 42, 258a). La multiplicité des témoignages et leur ressemblance, chez les latins et chez les grecs, montre que ce parallèle a dû se développer et se répandre très tôt dans l'Église.

2° La doctrine patristique. — Les caractéristiques les plus communes sont les suivantes :

1) Une allégorie issue d'un rapprochement entre *Gen.* 2, 24, et *Phil.* 2, 6 :

« Qui ne reconnaît que le Christ a quitté son Père, lui qui, ayant la condition de Dieu, ne se prévalut point d'être l'égal de Dieu... Il a aussi quitté sa mère, la synagogue des juifs, qui demeurait attachée d'une manière charnelle à l'ancienne alliance, et il s'est uni à son épouse la sainte Église pour être deux dans une seule chair, dans la paix de la nouvelle alliance » (Augustin, *Contra Faustum* 12, 8, PL 42, 258b; cf Jérôme, PL 26, 535d). Ce thème est sans doute inspiré de la tradition grecque : Origène (PG 13, 1232a), Méthode d'Olympe (PG 18, 73a).

2) De même qu'Ève a été tirée du côté d'Adam pendant son sommeil, l'Église est née du côté du Christ déjà mort sur la croix (Origène (?), PG 17, 252a; Tertullien, PL 2, 723b; Ambroise, PL 14, 986b, 1061c,

et 15, 1484d; Jérôme, PL 23, 372c, et 26, 535ad; Cyrille d'Alexandrie, PG 69, 29d). La plupart des auteurs précisent que l'Église a été formée par l'eau et le sang jaillis du côté ouvert, symboles de la purification et du sacrifice, ou du baptême et de l'eucharistie.

Athanase (?), PG 28, 228d-229a. — Zénon de Vérone, PL 11, 352b. — Épiphane, PG 42, 729d-732a. — Jean Chrysostome, PG 51, 229bc. — Sévérien de Gabala, PG 56, 482-483. — Cyrille d'Alexandrie, PG 75, 1468a. — Théodoret, PG 82, 548c. — Jean Damascène, PG 95, 1433d. — Cette médiation sacramentelle est de règle chez saint Augustin : « Formata est ergo ei conjux Ecclesia de latere ejus, id est de fide passionis et baptismi » (*De Genesi contra manichaeos* II, 24, 37, PL 34, 216a; cf PL 35, 1463bd, 1513bc, 1953bc; PL 37, 1381cd, 1672c, 1684cd, etc).

3) Le rôle typique d'Ève nous laisse à penser que le titre de *Mère des vivants* n'a pu lui être donné que prophétiquement, car, à vrai dire, elle ne nous a engendrés que pour la mort. La seule vraie Mère des vivants est l'Église qui nous engendre pour la vie, dans les douleurs de l'enfantement :

« In gemitu parturies. Parit enim Ecclesia filios conjux Christi; et si parit, parturit. In cujus figura etiam Eva mater vivorum appellata est » (Augustin, *Enarratio in ps.* 126, 8, PL 37, 1673b; cf PL 36, 461b, et 38, 154bc; Ambroise, PL 15, 1585a). Tertullien est sans doute l'initiateur de ce thème : « ...Ut de injuria perinde lateris ejus vera mater viventium figuraretur Ecclesia » (*De anima* 43, PL 2, 723b).

Il convient de traiter à part Hilaire de Poitiers et Méthode d'Olympe dont les parallélismes Ève-Église sont à la fois les plus approfondis et les plus originaux.

Du *Traité des mystères* d'Hilaire, on ne connaît qu'un manuscrit du 11e siècle, unique et incomplet, édité pour la première fois en 1887. Le texte qui nous intéresse a été pour cette raison peu étudié. On y retrouve les traits communs de la typologie avec une justification attentive du sens littéral de la *Genèse*. L'auteur note que la première Ève était bien l'os d'Adam, mais non sa chair. La prophétie « chair de ma chair » visait donc plus spécialement la seconde Ève.

L'oracle s'est réalisé, selon Hilaire, de la façon suivante : « Puisque le Verbe en effet s'est fait chair et que l'Église est membre du Christ, elle qui, du flanc de celui-ci, a été engendrée par l'eau et vivifiée par le sang, puisque par ailleurs la chair dans laquelle est né le Verbe subsistant avant tous les siècles, en tant que Fils de Dieu, subsiste parmi nous sacramentellement *(per sacramentum maneat)*, il nous a enseigné clairement qu'Adam et Ève étaient le type de sa personne et de son Église, car il nous fait connaître par la communion de sa chair que cette Église a été sanctifiée après le sommeil de sa mort » (éd. et trad. J.-P. Brisson, coll. Sources chrétiennes 19, Paris, 1947, p. 78-81).

Autrement dit, l'Église est chair du Christ non seulement parce qu'elle est née du sang de son époux, mais parce qu'elle possède sa chair d'une façon permanente dans l'eucharistie; ce sacrement lui permet en effet de perpétuer le sommeil du Christ, et cette naissance perpétuelle *a latere Christi* prouve à tout moment que le Christ, un jour, est vraiment mort pour établir et consommer avec son Église une union sanctifiante et sacrée.

Semblable perspective eucharistique ne se retrouve que chez Méthode, dont Hilaire peut avoir connu les écrits lors de son exil en Asie Mineure; il semble s'en inspirer ici. Autre trait remarquable, Hilaire voit, dans la création d'Ève, un type de la résurrection de la chair. L'origine de la femme, sans limon ni terre, ne rappelle en rien celle d'Adam. On peut la rapprocher plus justement de la régénération décrite dans la vision d'Ézéchiel (37, 4-41), où les ossements se recouvrent de chair puis reçoivent l'Esprit pour former des hommes rénovés. C'est de la même manière que Dieu réforma notre corps d'humilité : « Ainsi donc après le sommeil de la passion, l'Adam céleste, au réveil de sa résurrection, reconnaît dans l'Église son os, sa chair, non plus créée du limon et prenant vie sous le souffle, mais croissant sur l'os et, de corps faite corps, atteignant sa perfection sous le vol de l'Esprit » (*ibidem*, p. 84-85).

Dans le *Symposion* (PG 18, 73), Méthode donne à sa typologie le point de départ classique depuis Origène : le Fils de Dieu a quitté son Père pour s'unir à l'Église, son épouse. Le développement prend ensuite une allure plus personnelle. En consommant dans sa mort son union avec l'épouse, le Christ l'a fécondée et rendue capable d'accomplir l'ordre divin : « *Croissez et multipliez-vous* ». Elle grandit « grâce à l'union et aux relations intimes avec le Verbe, qui aujourd'hui encore descend vers nous et se trouve dans l'extase quand nous faisons l'anamnèse de sa passion ». L'extase fait allusion au sommeil extatique d'Adam durant la création d'Ève. Le mot ἀνάμνησις désigne chez Paul (1 *Cor.* 11, 24 et 25) et chez Luc (22, 19) la consécration eucharistique par laquelle nous proclamons la mort du Seigneur. Le sens de ce mot dans un contexte liturgique semble avoir été déterminé très tôt. Chez Justin, l'expression « anamnèse de la passion » est technique pour désigner l'eucharistie et ne s'applique jamais au baptême (*Dialogue avec Tryphon* 41 et 117, PG 6, 564b, 745c; cf 70, 641a, et *Apologie* 1, 66, 429a). [On trouve, il est vrai, l'expression « anamnèse de la passion » dans un contexte baptismal chez Méthode (*Symposion* 8, 6, PG 18, 148c); elle ne renvoie pas alors aux souffrances du Christ, mais à celles de l'Église qui enfante les néophytes]. La condition de la croissance de l'Église selon Méthode est donc une réactuation rituelle de la mort du Christ et probablement celle qui s'opère dans l'eucharistie (ce qui expliquerait l'interprétation d'Hilaire : « Filius per sacramentum manet in nobis », p. 80). Ainsi le Christ renouvelle chaque jour l'acte sponsal du calvaire, il s'unit dans la mort à son Église pour qu'elle puisse recueillir de son côté ouvert l'eau baptismale, sans laquelle elle ne saurait engendrer ses fils :

Car l'Église, continue saint Méthode, ne pourrait pas autrement concevoir les croyants et les enfanter à nouveau par le « bain de la régénération » (*Tite* 3, 5), si, pour eux aussi, le Christ ne s'anéantissait afin d'être rejoint dans la récapitulation de la passion, comme je l'ai dit, et de nouveau ne mourait, descendant des cieux, et, s'unissant à l'Église son épouse, ne lui donnait de tirer de son côté le pouvoir de faire croître tous ceux qui sont édifiés sur lui, qui sont nés du bain baptismal et qui ont reçu de ses os et de sa chair, c'est-à-dire de sa sainteté et de sa sagesse (3, 8, PG 18, 73b).

Enfin, ce que le Christ accomplit dans l'Église pour lui procurer la puissance des sacrements, il l'accomplit aussi en chaque fidèle. Mourant en lui pour lui livrer l'Esprit, il le ressuscite selon le mode de la création d'Ève. Si bien que tout fidèle est pour le Christ une « compagne » au même titre que l'Église. « Mais il est impossible qu'un homme participe à l'Esprit Saint et devienne membre du Christ, si auparavant le Verbe ne descend en lui et ne dort du sommeil de l'extase, afin que cet homme, s'étant levé du sommeil en même temps que celui qui a dormi pour lui, puisse aussi recevoir le renouvellement et le rajeunissement, une fois

rempli de l'Esprit » (73c). Cette mort et cette résurrection du fidèle semblent désigner plus que le seul baptême, déjà mentionné comme bain de régénération. Sans compter que Méthode ne dit jamais qu'au baptême le Christ meurt à nouveau (cf 8, 6, 148). Il s'agit plutôt du complexe baptême-eucharistie qui constituait l'essentiel de l'initiation des catéchumènes. Justin nous a décrit (PG 6, 425d-428a) une de ces initiations où une anamnèse s'enchaîne directement sur le thème baptismal.

La typologie d'Adam et d'Ève n'exprime donc pas pour Méthode un pur fait historique : la naissance de l'Église-épouse du côté du Christ; mais encore le mystère permanent de la vie sacramentelle, centrée d'une manière très réaliste sur la récapitulation de la passion.

On remarquera en conclusion, avec H. Coathalem (*op. cit.*, p. 21), qu'à l'ère patristique le parallèle Ève-Église ne se développe pas dans la même ligne que le parallèle Ève-Marie. Le premier désigne des fonctions permanentes : être épouse, être mère. Le second oppose surtout les actes d'Ève à ceux de Marie : d'une part l'attention au serpent, la désobéissance, l'enfantement pour la mort, d'autre part l'audition de l'ange, le *fiat* et l'enfantement du salut. Le seul point commun entre Ève et Marie au moment crucial de leur vocation est la virginité.

3° **Ève et l'ecclésiologie.** — A mesure que la piété médiévale s'attarde à contempler la Vierge debout auprès de la croix, elle découvre le mystère de la maternité spirituelle et de la coopération permanente de Marie à la rédemption universelle. La théologie devient ainsi progressivement capable d'appliquer à Marie tous les aspects de la typologie d'Ève, même ceux qu'on réservait autrefois à l'Église (hormis la naissance *a latere Christi*). Le parallèle Ève-Église a tendance à se raréfier, d'autant qu'il est possible d'expliquer le mystère sponsal de l'Église en se référant à saint Paul et au mariage chrétien, sans remonter jusqu'à la *Genèse*. Les grandes perspectives ouvertes par Méthode et Hilaire ne sont pas reprises; on se contente souvent de multiplier les allégories morales au lieu d'approfondir le donné fondamental. *Chair de ma chair* et *os de mes os* signifient par exemple que le Christ a donné à l'Église la force de sa nature divine et qu'en échange l'Église lui a cédé la faiblesse de sa chair. Pour Hermann de Tournai, l'os désigne les âmes fortes qui composent l'Église et la chair les âmes débiles (PL 180, 33c). Rupert de Deutz note que le Christ a été couronné d'épines par sa mère, la synagogue, le jour de ses épousailles avec l'Église (PL 169, 797a, et PL 170, 163a).

Il semble enfin que le parallèle Ève-Église ait été peu à peu supplanté par un autre, tout aussi traditionnel et susceptible de plus riches développements : Marie et l'Église. Pourquoi s'attarder à comparer l'Église à l'ancienne Ève, lorsque cette dernière est parfaitement récapitulée en Marie? Marie est non seulement, comme Ève, le type de l'Église, mais de plus l'initiatrice de toutes ses activités. Le seul point sur lequel continue à se maintenir le parallèle ecclésial est la naissance du côté du Christ : on arrive par là à fonder en ecclésiologie la dévotion au Sacré-Cœur. Cependant, ce parallèle n'est étudié bien souvent que par la théologie positive. Beaucoup de traités *De Ecclesia* ne comportent pas de chapitre consacré à Ève et présentent la fonction sponsale de l'Église sans s'y référer. Sans vouloir poser le problème de l'utilisation des *types* en théologie spéculative, il semble qu'une ecclésiologie puisse difficilement nourrir la spiritualité si elle substitue, d'une façon définitive, des concepts abstraits à certains symboles aussi profondément bibliques et traditionnels que ceux d'Adam, de son sommeil, de la création d'Ève et de sa vocation de mère des vivants.

H. Dieckmann, *De Ecclesia*, Fribourg-en-Brisgau, 1925. — S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, dans *Gregorianum*, t. 13, 1932, p. 489-527; *Ecclesia, Sponsa, Virgo, Mater*, t. 18, 1937, p. 3-29; *Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio generalis*, 2e éd., Rome, 1946. — G. de Broglie, *L'Église, nouvelle Ève, née du Sacré-Cœur*, NRT, t. 68, 1946, p. 3-25. — A. Lefèvre, *La blessure du côté*, dans *Le Cœur*, coll. Études carmélitaines, Bruges, 1950, p. 109-122. — A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche*, coll. Paradosis 5, Fribourg-en-Suisse, 1951, 1955 (table, *Eva-Kirche*). — *L'Anneau d'Or* 57-58, Paris, 1954, *L'Église. La femme chrétienne*, p. 286-346.

On trouvera la liste des textes patristiques latins et grecs relatifs au parallèle Ève-Église dans S. Tromp. éd. de l'encyclique *Mystici Corporis Christi*, 3e éd., Rome, 1958, p. 82-85. Pour les textes médiévaux, cf H. Barré, *La nouvelle Ève*, fasc. 3, p. 19-21.

Michel Planque.

ÉVÊQUE. Voir art. Épiscopat, t. 4, col. 879-907.

ÉVODE, évêque d'Uzal, † vers 426. — Originaire de Thagaste et d'abord fonctionnaire de l'administration impériale, Évode s'était converti avant saint Augustin et rejoignit celui-ci, lorsque, démissionnaire de sa chaire de rhétorique à Milan, il se fut de nouveau installé à Rome. Il assista à la mort de sainte Monique (Augustin, *Confessions* IX, 12, 31). Esprit très vif mais peut-être trop impulsif, Évode, attiré surtout par les problèmes touchant la spiritualité de l'âme, fut pour Augustin un interlocuteur précieux : le *De quantitate animi* et le large traité métaphysique *De libero arbitrio* ont gardé l'écho de ses curiosités.

Revenu en Afrique, promu vers 396/397 évêque d'Uzal en Proconsulaire, il reçut du concile de Carthage en 404 la charge de présenter aux autorités romaines les revendications de l'épiscopat catholique, qui venait de constater l'échec de la réconciliation avec les donatistes et demandait contre eux des mesures de protection (Mansi, t. 3, col. 794). Au cours de cette mission, il rendit visite à saint Paulin de Nole (Augustin, *Ep.* 80, 1). Pour des raisons inexpliquées, son nom ne figure pas dans les Actes du concile de 411 auquel ses amis Augustin, Alypius et Possidius, prirent une part considérable. En 416, il s'associe à l'action d'Aurélius, de Possidius, d'Augustin et aux évêques de la Proconsulaire pour obtenir du pape Innocent la condamnation formelle de Pélage et de Célestius (Augustin, *Ep.* 177) et la répression de la propagande pélagienne.

Entre 395-400 probablement, Évode avait composé un intéressant traité d'apologétique contre les manichéens : *De fide contra manichaeos*. Exhortation persuasive et documentée, s'appuyant sur le texte même des écrits manichéens (le *Trésor*, le *Fondement*, les *Actes de Leucus*), le traité d'Évode fait ressortir avec force l'infériorité métaphysique et morale des dogmes des manichéens (en particulier sur la nature de Dieu, soumis dans une certaine mesure à la discrétion des puissances des ténèbres, sur la « rédemption » problématique des éléments lumineux et divins) et leur conception tout à fait erronée de la nature du Christ.

Il existe dans la correspondance de saint Augustin un *corpus* de lettres échangées entre Évode et l'évêque d'Hippone vers 414-415.

Ému par des phénomènes étranges dont il a été témoin (apparitions de défunts, prémonitions et messages posthumes), Évode se demande si l'âme, en dépit de sa spiritualité, ne possède pas un principe physique qui s'identifierait avec la *calor* du corps vivant (Augustin, *Ep.* 158) et qui expliquerait la réapparition visible des trépassés. Il pose à Augustin de subtiles questions de métaphysique (la raison a-t-elle priorité sur Dieu?), de théologie (sur la situation des gentils dans les limbes) et, d'autre part, cherche à atténuer l'écart existant entre les miracles (conception virginale du Christ) et les lois de la nature (*Ep.* 160-161, 163). Augustin répond assez complaisamment, mais en priant Évode de ne pas insister sur des questions de pure curiosité (*Ep.* 162, 164).

En 426-427, lors de la polémique soulevée au monastère d'Hadrumète par un texte de la lettre d'Augustin à saint Sixte (*Ep.* 194) affirmant le caractère discrétionnaire de la grâce et la suprématie irrécusable de la prédestination, Évode s'efforça de calmer les esprits surexcités. Sa lettre, tout en restant d'inspiration augustinienne, recommande essentiellement l'humilité, la soumission, le renoncement à nos théories personnelles : « Il faut lire avec piété et sans esprit de contradiction tout ce qui a été écrit par nos maîtres, les docteurs de l'Église » (lettre à Valentin).

Professant un culte fervent pour les reliques de saint Étienne, Évode se fit le propagateur ardent des miracles obtenus par l'intercession de ce saint (cf Augustin, *Sermo* 323, PL 38, 1446) et invita l'un de ses clercs à en écrire le récit très circonstancié (*De miraculis S. Stephani*, PL 41, 833-854).

Intelligence souple, mais peut-être insuffisamment critique et trop superficielle, non sans quelque inclination vers le merveilleux, théologien soucieux de la tradition et gardien attentif de l'orthodoxie, Évode est un bel exemplaire de la valeur spirituelle et morale de l'épiscopat d'Afrique au commencement du 5e siècle. Si par surcroît, selon une opinion récente, Évode se révélait être l'auteur des *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, cette hypothèse n'en démontrerait que mieux l'importance de son activité théologique.

Œuvres. — *De fide contra manichaeos*, PL 42, 1139-1154; éd. J. Zycha, CSEL, 25, 1892, p. 949-975. — *Lettres* à S. Augustin, 158, 160, 161, 163, avec les réponses du saint, 159, 162, 164, 169, dans les œuvres de S. Augustin, PL 33, 693-718, 742-748, et éd. A. Goldbacher, CSEL 44, 1904, p. 488-541, 611-622; lettre à Valentin, éd. G. Morin, dans *Revue bénédictine*, t. 18, 1901, p. 254-256, et cf G. Morin, *Lettre inédite de l'évêque Évodius aux moines d'Adrumète sur la question de la grâce, ibidem*, t. 13, 1896, p. 481-486.

Travaux. — Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 7, Paris, 1923, p. 42-45. — P. Courcelle, *Date, source et genèse des « Consultationes Zacchaei et Apollonii »*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 146, 1954, p. 191-192; cf DS, t. 2, col. 1641-1643.

Georges de Plinval.

EXAGOREUSIS. Voir art. Direction spirituelle, t. 3, col. 1036-1039, 1051-1056.

EXAMEN DE CONSCIENCE. — I. *Dans l'antiquité et les religions non chrétiennes.* — II. *Dans la Bible.* — III. *Chez les Pères de l'Église.* — IV. *Dans la tradition chrétienne jusqu'aux temps modernes.* — V. *Synthèse spirituelle.*

I. DANS L'ANTIQUITÉ ET LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

L'examen de la conscience n'est pas propre au christianisme. L'introspection, le remords consécutif à la faute, l'attention à la vie intérieure, le recueillement en portent le germe. Une rapide enquête dans les plus importantes manifestations de l'âme religieuse hors du christianisme nous montrera partout la présence d'ébauches plus ou moins élaborées et plus ou moins authentiques de l'examen de conscience. — 1. *Confucius et le taoïsme.* — 2. *Inde.* — 3. *Égypte.* — 4. *Monde gréco-romain.* — 5. *Rabbinisme.* — 6. *Islam.*

1. **Confucius et le taoïsme.** — Les *Analectes* de Confucius parlent à deux reprises de l'examen de conscience :

« Je m'examine chaque jour sur trois choses. Si, traitant une affaire pour un autre, je ne l'ai pas traitée avec moins de soin que si elle eût été ma propre affaire; si, dans les relations avec mes amis, je n'ai pas manqué de sincérité; si je n'ai pas négligé de mettre en pratique les leçons que j'ai reçues » (I, 4; trad. dans S. Couvreur, *Les quatre livres de la sagesse chinoise*, Paris, 1956, p. 94). « Quand vous voyez un homme sage, pensez à l'égaler en vertu; quand vous voyez un homme dépourvu de vertu, examinez-vous vous-même » (IV, 17; p. 114).

Ce conseil trouve tout naturellement place dans la morale de Confucius qui exige du sage la pleine maîtrise de soi. Mais il ressort de l'ensemble de la doctrine une conception de l'examen de conscience qui n'a pas le caractère d'un véritable exercice spirituel; la sagesse confucéenne se développe dans une atmosphère plus humaniste qu'authentiquement religieuse.

La doctrine du taoïsme a un caractère religieux plus marqué, grâce peut-être au bouddhisme, qui a insinué dans l'âme chinoise la tendance vers la vision intérieure (H. Maspero, *Le Taoïsme*, Paris, 1950, p. 37 svv). Cette vision intérieure et l'union avec le Tao, principe unique de la réalité, se produisent au cours d'un état de concentration de l'esprit ou au paroxysme d'une incantation. Mais si l'esprit se recueille, c'est en cherchant le vide du cœur; l'éveil de la conscience n'est pas recherché pour lui-même; il faut au contraire perdre conscience pour entrer en présence du Tao, l'état d'union étant exclusivement passif. D'autre part, les démarches ascétiques vers le vide du cœur qui permettra cette union restent dominées par les conceptions métaphysiques et mêlées de techniques physiologiques. C'est en effet dans un ensemble religieux et métaphysique pénétré de magie que s'insère l'examen de conscience taoïste. Aux malades qui venaient les trouver, les maîtres ou docteurs faisaient confesser leurs fautes; ceux qui se repentaient repartaient guéris; ainsi Chang-Ling au premier siècle après J.-C., et Chang-Kio au second. A la suite de Chang-Kio, ce genre d'examen de conscience, prélude à la guérison corporelle, fut minutieusement organisé par Chang-Sin (3e siècle) : ceux qui cherchaient la guérison devaient séjourner dans des cellules de purification, le temps de mettre par écrit tous les péchés commis depuis leur naissance.

Il convient de voir là un effort intéressé de délivrance physique et morale plutôt que l'indice d'un examen de conscience orienté d'abord vers le perfectionnement moral et religieux. Il reste que cette apparition de l'examen, au milieu du système magique et de l'ascèse philosophique que constitue le taoïsme, correspondait aux aspirations de ceux qui, « plus enclins à la religion personnelle, s'intéressaient moins au problème de

l'homme dans la société et dans l'univers » et « se refusaient à admettre que tout ce qui était supérieur à l'homme fût impersonnel et inconscient » (H. Maspero, *Les religions chinoises*, Paris, 1950, p. 49).

2. **Les religions de l'Inde.** — On sait que dans l'hindouisme le disciple doit ouvrir sa conscience à son directeur d'âme pour lui permettre de mieux le guider (cf DS, t. 3, col. 1210-1214). La vieille tradition brahmanique présente aussi quelques traces de la pratique de l'examen de conscience, mais elle n'en offre pas une doctrine élaborée; on lit par exemple dans la *Bhagavad-Gita* : « Il n'y a pas de tranquillité pour celui qui ne persévère pas dans la poursuite de la connaissance de soi » (II, 70). La sérénité de l'âme et la domination de soi résultent d'une ascèse intérieure dominée par l'abandon à Dieu. On trouve ces éléments dans le courant spirituel Bhakti, sommet religieux de la tradition brahmanique.

Avant l'apparition du bouddhisme dans l'Inde, le monachisme jaïniste a connu un système détaillé de pénitence où l'examen de conscience était exigé. L'*Uttarâjjhâhâ (Récitation en réponse)*, qui résume les devoirs quotidiens des moines, mentionne deux examens de conscience, à la fin du jour et de la nuit : « (Le moine) doit réfléchir soigneusement sur toutes les transgressions qu'il a commises pendant le jour au sujet de la connaissance, de la croyance et de la conduite. Ayant terminé.., il doit confesser point par point les fautes qu'il a commises au cours de la journée » (*Caina Sûtras*, II *Uttarâjjhâhâ* 26, dans *Sacred Books of the East*, t. 45, Oxford, 1895, p. 145 svv). A la différence du bouddhisme, l'ascétisme plus rude du jaïnisme ne considère que l'acte matériel interdit, mettant sur le même plan le péché consenti et le manquement involontaire. Le bouddhisme a dépassé cette conception; sa pratique de l'examen manifeste un approfondissement de la conscience religieuse et morale.

Il semble que ce progrès dans le sens de la responsabilité soit lié surtout à la lecture du *Pâtimokkha (Délivrance)*, nom donné à la liste des péchés, infidélités et manquements, et à celle d'autres recueils postérieurs semblables. Remontant au 5e siècle avant Jésus-Christ, le *Pâtimokkha* était pratiqué tous les quinze jours par les moines de stricte observance. Les membres de la communauté s'examinaient ensemble sur leurs fautes pour maintenir en eux la fidélité à la règle, fondement et cohésion de la communauté. Cet exercice, qui s'est conservé à travers l'évolution du bouddhisme, confère au *Pâtimokkha* une place de choix dans l'histoire religieuse du monde. Toutefois, le lamaïsme met l'accent sur l'examen privé et sur la confession individuelle plus que sur les réunions communautaires bi-mensuelles.

Ces codes moraux, d'abord uniquement destinés aux moines, se répandirent chez les laïcs. On dressa des listes de cinq, huit, dix péchés principaux, puis on insista, en modifiant les listes primitives, sur les dix péchés cardinaux opposés aux dix vertus cardinales. Le rôle éducatif de ces catalogues est important; comme le dit P. Oltramare (*L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La théosophie bouddhique*, Paris, 1923, p. 126-127), « pour le bouddhisme.., on n'est capable de vertu que si l'on a la connaissance. D'un homme qui sait ce qu'il fait, même s'il fait mal, il n'y a pas lieu de désespérer tout à fait... Pour se guérir, il faut se savoir malade ». Moines et laïcs étaient ainsi amenés, non seulement à se connaître et à juger la valeur de leurs actes, mais aussi à éclairer et fortifier leur volonté par la découverte des racines du mal au fond du cœur.

Plus tard, vers 600, Çântideva offre une doctrine morale qui fait, en quelque sorte, appel à l'examen de conscience et à la confession, comme à la contrition et au ferme propos. La 5e partie de *Bodhicaryavatara* (*La marche à la lumière*, trad. L. Finot, Paris, 1920) est en particulier consacrée à la garde du cœur. « Celui qui veut garder la règle doit garder soigneusement son esprit » (v, 1); « Il faut que mon esprit soit bien surveillé, bien gardé : hormis l'exercice de la garde de l'esprit, que valent tous les autres? » (v, 19).

Ces quelques exemples parmi beaucoup d'autres témoignent d'une pratique de l'examen de conscience au sein du bouddhisme; il faut surtout souligner que cette pratique s'oriente très tôt vers la recherche de la perfection morale individuelle, en dépit de la dépersonnalisation qui est conçue habituellement comme la fin suprême de la méditation bouddhique. L'approfondissement du sens moral que l'on constate dans le bouddhisme est le fruit de l'examen et de l'éveil de la responsabilité personnelle; bien que les spéculations métaphysiques fassent coïncider connaissance et illusion, la gratuité et la noblesse de la morale bouddhique ont probablement trouvé dans l'examen de conscience leur meilleur pédagogue.

3. **L'Égypte.** — On trouve des ébauches d'examen de conscience dans les courants religieux de l'ancienne Égypte. La confession négative, qui relève de la religion funéraire, atteste un idéal moral se référant à un dieu justicier et implique un sens profond du péché (cf P. du Bourguet, art. Égypte *pharaonique*, DS, t. 4, col. 521-522). L'auteur de la *Sagesse d'Aménémopé* exhorte non seulement à la modestie intérieure, à l'humilité, mais aussi au contrôle de soi et à la lucidité (cf J. H. Breasted, *The dawn of conscience*, New-York et Londres, 1935, p. 326 svv). Les premières ébauches du genre littéraire de l'autobiographie jettent aussi un jour nouveau sur l'histoire de l'examen de conscience; dans le retour sur soi de l'âme égyptienne, s'expriment des aspirations authentiquement religieuses (cf G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 1, vol. 2, Leipzig-Berlin, 1931, p. 11-38). É. Drioton a montré que les tournures métaphoriques qui ont servi à l'auteur de la *Sagesse d'Aménémopé* pour exprimer le retour sur soi semblent d'origine hébraïque; parmi les exemples allégués, l'expression « les chambres du ventre », signifiant le plus profond du cœur, trouve le même emploi métaphorique que dans les *Proverbes* (20, 27). L'Égypte est ici très proche de la sagesse israélite (É. Drioton, *Sur la Sagesse d'Aménémopé*, dans *Mélanges bibliques André Robert*, Paris, 1957, p. 254-280).

4. **Le monde gréco-romain.** — 1° L'examen de conscience tel qu'il a été pratiqué par les *pythagoriciens* a toujours été présenté par la tradition comme l'exemple le plus parfait offert par l'antiquité. Le *Hieros Logos* (3e siècle avant J.-C.) en est la première attestation; on le retrouve dans les *Vies de Pythagore* de Diogène Laërce, de Porphyre, de Jamblique; le *Carmen aureum* d'Hiéroclès, païen convaincu du 6e siècle, reprend l'ancienne tradition du *Hieros Logos* (P. C. van der Morst, *Les vers d'or pythagoriciens*, Leyde, 1932).

Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous les yeux, avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée. En quoi ai-je fauté? Qu'ai-je fait? Qu'ai-je omis de ce qu'il fallait faire? Commence par la première à toutes les parcourir.

Et ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi; mais si tu as bien agi, réjouis-toi (trad. M. Meunier, *Pythagore. Les vers d'or. Hiéroclès, commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, Paris, 1925, p. 218).

Ces vers (40-44), souvent cités par les anciens, ne sont pas aussi proches de l'examen de conscience chrétien qu'ils peuvent le paraître. Il est possible qu'ils expriment une thérapeutique psychologique; Jamblique (*Vie de Pythagore* 25, 114) recommandait de calmer son âme avant le sommeil en jouant de la lyre. L'examen selon l'ancien pythagorisme semble répondre à de telles préoccupations qui ne relèvent guère de la conscience morale. D'autre part, l'ancienne médecine grecque comportait toujours des aspects moraux et pour ainsi dire sotériologiques; Galien, par exemple, rationaliste sceptique, fait allusion à l'examen de conscience pythagoricien (*Traité des passions de l'âme et de ses erreurs* VI, 23, trad. R. van der Elst, Paris, 1914, p. 46 svv).

Cependant, si cet examen est dans une certaine mesure une pratique de recueillement destinée à délivrer de l'angoisse, s'il cède ainsi à la néfaste tentation de se libérer du moi, il ne se ramène pas exclusivement à une sorte de yoga. Très répandue dans l'antiquité, sa pratique a dû être souvent marquée par la prépondérance de l'intention morale et religieuse sur les aspects psychophysiques. Dans ces questions, il est difficile de doser les éléments en présence.

2° En dehors du pythagorisme et avant notre ère, la pratique de l'examen de conscience semble avoir été plus courante qu'on ne le dit habituellement. A. E. Wilhelm-Hooijbergh (*Peccatum. Sin and Guilt in ancient Rome*, Leyde, 1954) donne nombre d'exemples où le sens du péché paraît assez élaboré pour nous laisser supposer, déjà dans l'ancienne Rome, des pratiques semblables à ce que nous appelons l'examen, sans qu'il soit nécessaire pour l'expliquer de recourir à l'influence grecque ou à des doctrines philosophiques.

On ne peut pas dire que la doctrine stoïcienne ait favorisé spécialement l'approfondissement moral de cette pratique ascétique; au contraire, le dogme stoïcien sur la nature de la faute, « omnia peccata paria », rend inutile le désir de scruter la valeur de ses actions. Cependant, beaucoup d'auteurs stoïciens recommandent l'examen de conscience, comme Sextius, Épictète, Marc Aurèle.

Ainsi Sénèque : « Est-il rien de plus beau que cette coutume de scruter toute une journée. Quel sommeil suit cet examen de soi-même, qu'il est tranquille, profond et libre, quand l'esprit a été loué ou averti, quand il s'est fait l'espion, le censeur secret de ses propres mœurs! J'use de cette faculté et chaque jour je plaide ma cause devant moi. Quand on a enlevé le flambeau et que ma femme, déjà habituée à ma manière d'agir, s'est tue, j'examine toute ma journée et je mesure mes faits et dits; je ne me cache rien, je ne me passe rien » (*De ira* III, 36, 2-3; trad. A. Bourgery, coll. Budé, Paris, 1922, p. 103).

Le *gnôthi seauton* socratique exprime l'humilité de l'homme en face des dieux, la reconnaissance des limites de son être, plutôt que l'approfondissement de la conscience morale (W. Jaeger, *Paideia*, 2e éd., t. 1, Oxford, 1946, p. 167, 284). D'autre part, pour Socrate, l'examen de conscience ne peut être séparé de la direction spirituelle (DS, art. DIRECTION SPIRITUELLE, t. 3, col. 1002-1004) et il n'apparaît pas comme un exercice qu'on doit pratiquer pour son propre compte (J. Maritain, *Socrate et la philosophie morale*, dans *Mélanges Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 389-402). Sous sa forme largement divulguée, l'examen socratique se ramène à la connaissance de soi.

L'introspection dont parlent tant de philosophes grecs peut cependant conduire au seuil du domaine religieux. Ainsi Platon a parlé de cette vocation que l'homme pourrait redécouvrir en lui s'il était en attente d'une révélation divine (*Apologie de Socrate* 23; *Phédon* 85d). D'autre part, la pensée grecque présentait à la conscience morale les lignes directrices de son éthique. De plus, l'appel à la connaissance de soi n'est pas l'apanage des penseurs; les orateurs aussi scrutent parfois profondément la nature de la faute et la responsabilité morale (vg Antiphon, *Discours*, *Deuxième tétralogie*, 4, 10; éd. L. Gernet, coll. Budé, Paris, 1923, p. 84; Isocrate, *Discours*, Aréopagite VII, 39-41, éd. G. Mathieu, coll. Budé, t. 3, Paris, 1942, p. 73).

Apportant une contribution capitale à l'histoire de la responsabilité, le génie grec ressent rarement les exigences de l'examen personnel de la conscience morale et religieuse : la confession personnelle, l'aveu manifestant l'intime de l'âme n'apparaissant guère dans la littérature grecque (cf G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, *op. cit.*, *passim*). L'esprit s'en tient à formuler des principes généraux (E. G. Wilkins, *Know thyself in Greek and Latin Literature*, Chicago, 1917). C'est là la grandeur de la philosophie morale dans l'antiquité classique : avoir fourni une éthique objective qui servira pour fonder la pratique de l'examen de conscience. Cette base empêche, dès le départ, une conception subjectiviste de la conscience, d'une conscience autonome, sans référence à une norme qui la dépasse.

Il y a chez Ménandre et dans la littérature latine depuis Plaute et Térence nombre d'attestations sur la conscience du péché individuel, sur la notion religieuse de la *culpa in pectore*. Ainsi le *Dyscolos*, personnage principal de la pièce récemment découverte sur un papyrus de la collection Bodmer (texte et trad. par V. Martin, Genève, 1958; cf Claire Préaux, *Réflexions sur la misanthropie au théâtre. A propos du Dyscolos de Ménandre*, dans *Chronique d'Égypte*, t. 34, 1959, p. 327-341, spécialement p. 336), fait longuement son examen de conscience au moment crucial de la pièce. Il semble que Ménandre affectionne ces mises au point dans la lucidité : on les retrouve dans la *Perikeinoménè* et dans les *Epitrepontes*. De même dans maintes pièces de Plaute (*Epidicus* 384; *Stichus* 122-125) et de Térence. Dans son *Thyestes* (398-404), Sénèque affirme le bienfait de la connaissance de soi : « La mort ne s'appesantit lourdement que sur celui qui, trop connu de tous, meurt ignoré de lui-même (ignotus moritur sibi) » (*Tragédies*, t. 2, trad. L. Herremann, coll. Budé, Paris, 1926, p. 104).

Toutes ces attestations restent éparses et assez indéterminées; elles ne sont pas toujours mises en rapport explicite avec les principes établis par les philosophes. La continuité n'apparaît que lorsque la responsabilité personnelle se trouve exigée, par exemple, dans la Bible, où l'histoire individuelle fait corps avec l'histoire universelle du salut. Cf *infra*, § II Examen dans la Bible.

5. **Le rabbinisme.** — Le terme *ḥešbon* (compte, somme, responsabilité et récompense) se rencontre trois fois dans la Bible, toujours dans l'*Ecclésiaste* (7, 25 et 27; 9, 10). A partir du 12e siècle, avec la traduction hébraïque de l'*Introduction aux devoirs des cœurs* de Bahya Ibn Paqûda (cf *infra*), il deviendra l'expression technique qui désigne l'examen de conscience au sein du judaïsme. Auparavant les écrits rabbiniques ne l'emploient pas dans ce sens précis.

1° *Chez les commentateurs de l'Écriture.* — On trouve pourtant le mot dans un passage du traité *Baba Batra* (ch. 78) qui exalte la pénitence intellectuelle, la plus haute des repentances. Cette pénitence intellectuelle naît de la reconnaissance lucide de ses péchés. C'est ainsi que le *Baba Batra* commente allégoriquement un passage des *Nombres* (21, 25) où il s'agit de la capitale moabite : « Allez à Hešbon, signifie : Venez, considérons les comptes du monde, la perte entraînée par l'accomplissement d'un précepte en regard de la récompense assurée par son observance ». Le même sens allégorique est repris à propos du verset 28. Le « compte » de la conscience fait naître la pénitence et l'accompagne dans ses premières phases (cf A. I. Ha-Kohen Kuk, *Oroth Hatešubah* [= *La lumière de la pénitence*], Jérusalem, 1945). La même idée se retrouve sous l'image de la pesée dans le *Sanhédrin* :

« Il devra réfléchir *(memašmeš)* à la perte qu'il subira par le fait du péché et la peser dans la balance avec la récompense due au respect du précepte... » (17b).

Le mot « mašmeš » (examen des actes à venir) et son corrélatif « paŝpeŝ » (examen des actes passés) sont les expressions rabbiniques les plus précises pour parler de l'examen de conscience.

Ainsi dans le traité *Erubin* (13b) : « Pendant deux ans et demi la maison de Samai et la maison de Hillel ont discuté... Enfin on mit la chose aux voix et il fut décidé qu'il était mieux pour l'homme de n'avoir pas été créé que d'avoir été créé; mais étant donné maintenant qu'il est créé, il doit s'examiner sur ses actions passées *(paŝpeŝ)*.., s'interroger sur ses actions futures *(mašmeš)* ».

Ce passage pessimiste donne à l'examen de conscience une place importante dans la spiritualité rabbinique : Dieu donne le remède du repentir et celui de l'avertissement qui freinera le péché à l'avenir (cf A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the first century*, Londres, 1928, p. 210).

Le juste visité par l'affliction doit aussitôt examiner sa conscience, chercher minutieusement ce qu'il a laissé passer inaperçu et en demander pardon; souffrances et épreuves incitent à un examen toujours plus approfondi afin d'arriver à la pureté de l'intime de l'âme. Plus la souffrance est humainement inexplicable, plus le juste doit rechercher ses moindres fautes : la lucidité croissante conduit à la pureté. Ainsi, à Éliézer ben Hyrkanos, affligé d'une grave maladie en dépit de sa pleine fidélité à la Torah, Rabbi Akiba fit comprendre que justement lui, le juste, est affligé pour reconnaître ses rares péchés et en faire pénitence afin d'acquérir l'héritage (cf A. Büchler, *op. cit.*, p. 186-187). La Bible et la doctrine rabbinique forment sur ce point un tout, celle-ci épanouissant les données contenues en germe dans la première (voir par exemple le *Midrash Tanḥuma* expliquant *Isaïe* 26, 20 et *Prov.* 20, 27).

Pourtant, cet examen rigoureux auquel se trouve amené le juste souffrant est requis de tous les fidèles juifs.

Au jour de l'expiation, la pureté la plus haute est exigée de tous. Nombre de textes rabbiniques attestent cette exigence, surtout à partir du commentaire du *Cantique des cantiques* : « Je suis noire, mais belle » (1, 5). Au centre de la liturgie synagogale du jour d'expiation se trouvait la confession obligatoire des péchés, dont la pratique, fondée sur plusieurs passages bibliques, remonte probablement à l'époque postexilienne (cf A. Descamp, art. *Justice*, DBS, t. 4, 1949, col. 1451-1452). Si ce jour d'expiation était spécialement consacré à la purification et à la conversion intérieure, il faut aussi se souvenir que l'enseignement rabbinique intériorise au maximum les cultes expiatoires d'Israël : aboutissement d'une évolution qui remonte aux temps des prophètes (voir H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*, dans *Angelos*, t. 4, Leipzig, 1932, surtout les p. 38-109).

Les anciens rabbins ont souligné avec insistance la nécessité de la contrition sincère, de la repentance intérieure; la confession du jour d'expiation n'est pas un rite qui consisterait en récitation de formules impersonnelles et formalistes; elle est au contraire pénétrée d'un grand sens de la responsabilité personnelle. On trouve dans la littérature rabbinique des énumérations détaillées de péchés; elles aidaient l'israélite à passer en revue la liste de ses manquements commis depuis la dernière célébration d'expiation. Rabbi Akiba donnait trois normes pour juger sa conduite à l'égard de Dieu, de ses semblables et de sa propre conscience : celui dont la prière est fréquemment sur les lèvres, que cela lui serve de bon signe. Celui qui donne satisfaction aux hommes, celui-là donne satisfaction à Dieu aussi. Celui qui est satisfait de ce qui lui appartient, cela est pour lui un bon signe (cf W. Bacher, *Die Aggada der Tannaiten*, t. 1, *Von Hillel bis Akiba*, 2e éd., Strasbourg, 1903, p. 275 svv).

Rabbi Meir, le grand disciple d'Akiba, donne à la purification au jour d'expiation la valeur d'une véritable éducation qui s'achève dans la présence de Dieu : « Décidez-vous de tout cœur et avec toute votre âme à connaître mes voies et à veiller aux portes de ma Torah; gardez la Torah dans votre cœur et ayez ma crainte devant vos yeux; sauvegardez votre bouche de tout péché, purifiez-vous et sanctifiez-vous... et je serai avec vous partout » (*Berakoth* 17a).

La Torah à l'intérieur de l'âme assure au juif fidèle cette capacité de s'éduquer dans le domaine religieux et moral; cette auto-éducation est un trait caractéristique du judaïsme, et l'examen de la conscience y joue un rôle essentiel. Il convient de noter que dans la liturgie synagogale du jour d'expiation l'examen de la conscience personnelle et la confession des péchés laissent la première place à la prière communautaire d'inspiration biblique (voir K. Hruby, *Quelques notes sur le Taḥanun et la place de la prière individuelle dans la liturgie synagogale*, dans *Mémorial Renée Bloch, Cahiers sioniens*, t. 11, 1960 [1961], p. 265-285). La responsabilité que nous appellerions communautaire apparaît aussi dans l'obligation de se réconcilier avec son prochain; cette réconciliation est regardée comme une condition préalable à la réconciliation avec Dieu au jour d'expiation (cf A. Büchler, *op. cit.*, p. 351).

2° *Bahya Ibn Paqûda.* — Juge dans une cour rabbinique de l'Espagne musulmane, à Saragosse ou à Cordoue, au 11e siècle, Paqûda écrivit en arabe son *Al Hidaya 'ila farâ'iḍ al qulûb* (*Introduction aux devoirs des cœurs*, trad. A. Chouraqui, Paris, 1952). L'examen de conscience *(muḥâsaba)* y tient une place importante : c'est le huitième « portique » par lequel l'âme doit passer dans sa marche vers Dieu. Paqûda le résume dans ce distique :

« Examine avec sagesse la voie du Seigneur, la norme exacte et droite en ta pensée secrète » (trad., p. 622).

Et ailleurs : « L'examen de conscience consiste pour l'homme à faire avec sa raison un compte exact des intérêts de sa religion et de sa vie dans le siècle, afin de connaître ce qui, de ses

actes, est pour lui ou contre lui... Nous devons nous souvenir de nos faits et de nos gestes passés. Pareils à Elihou, prenons nos raisons dans l'éternité (*Job* 36, 3) » (trad., p. 458).

Selon Paqûda, cet exercice s'impose à tous avec la même rigueur; cependant, en psychologue spirituel avisé, il recommande la prudence pour éviter tout scrupule. L'examen est d'abord une mise au point de ses droits et de ses devoirs. Mais ce n'est pas tout : dans les trente points successifs qu'il propose à l'examen du fidèle, Paqûda expose tout un itinéraire spirituel qui culmine dans l'octroi de la science intuitive et dans l'union d'amour de la volonté humaine à la volonté divine (G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge*, coll. Études de philosophie médiévale 46, Paris, 1957, p. 98).

L'enseignement de Paqûda sur l'examen est à la fois complet, nuancé et spirituel. Il insiste sur la pureté de l'intention dans les prières comme dans les œuvres (trad., p. 473-479); il recommande de ne pas abandonner l'examen, « lorsque le cœur s'agite, lorsque le monde absorbe toutes ses forces, toute sa volonté » (p. 483). Il renvoie sans cesse le fidèle à l'Écriture et aux écrits des docteurs, car l'âme et le sens spirituel des Écritures se compénètrent intimement. Reçue de Dieu, transmise par la tradition biblique, acquise personnellement à l'intime de l'âme, la sagesse est riche de consolation et de miséricorde, parce qu'elle rayonne de la lumière et de l'amour de Dieu.

6. **L'Islam.** — Les auteurs ascétiques musulmans accordent une place importante à l'examen de conscience. Si le terme consacré par eux pour l'exprimer, *muḥâsaba*, ne se trouve pas dans le *Coran*, le verbe correspondant, *ḥâsaba*, y figure; il signifie demander des comptes, faire rendre compte, et il a toujours Dieu pour sujet : « Que de cités ayant été indociles à l'ordre de leur Seigneur et de ses apôtres, auxquelles nous avons fait rendre compte d'une manière terrible! » (LXV, 8, trad. R. Blachère, Paris, 1957, p. 602). « Ceux-là auront leur rétribution auprès du Seigneur. Allah est prompt à faire rendre compte » (III, 199, *ibidem*, p. 103). Mais il n'est pas question d'examen de conscience dans le *Coran*.

L'introduction de l'examen de conscience dans la tradition musulmane est cependant précoce (L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 169 svv).

1° *Muḥâsibī* (781-857). — Abu 'Abdallah Ḥarith ben Asad Al-'Anizi a été surnommé Muḥâsibī (= celui qui pratique l'examen de conscience); il se distingue par « la recherche implacable d'une purification morale croissante. Dans sa *Ri'âya*, il jette les fondements de cette « méthode » d'introspection... Il montre qu'une corrélation est réalisable entre deux séries d'événements humains, les actes externes des membres et les intentions des cœurs » (L. Massignon, art. *Muḥâsibī* dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, 1936, col. 747). Le texte essentiel sur l'examen se trouve dans le chapitre 5e de son grand ouvrage *Kitâb Al-Ri'âya...* (= *L'observance due aux droits de Dieu*; éd. M. Smith dans *E. J. W. Gibb's Memorial Series*, nouv. série 15, Londres, 1940; extraits dans *An early Mystic of Bagdad*, Londres, 1935) :

« Le fondement de l'obéissance est l'abstention de ce qui est illicite, et le fondement de cette abstention est l'examen de conscience *(muḥâsaba)*, lui-même fondé sur la crainte et l'espérance; et ce qui amène à l'examen de conscience, c'est la connaissance qui rend les créatures de Dieu capables de le servir avec leur cœur et leurs membres. O mes frères, creusez jusqu'au plus profond de vous-mêmes et jusqu'au secret de vos poitrines, et purifiez-les de toute malice, de toute haine, et de toute tendance à se réjouir des malheurs des autres » (cf M. Smith, *An early Mystic..*, p. 111).

Les autres traités de Muḥâsibī reviennent fréquemment sur l'exercice de l'examen (vg *ibidem*, p. 50 et 52).

2° *Gazâli* (1058-1111) est un héritier de Muḥâsibī. Pour lui, l'examen de conscience est une des pièces maîtresses de la lutte contre l'âme (= contre soi). Le livre 38e du *Iḥya' 'Ulûm al-dîn (Reviviscence des sciences de la religion)* expose toute une doctrine du contrôle spirituel *(murâqaba)* et de l'examen de conscience *(muḥâsaba)*.

A la suite de Muḥâsibī, pour qui le contrôle *(muraqâba)* de l'âme « est la connaissance du cœur par la proximité du Seigneur », Gazâli explique que ce contrôle est « l'observation de l'intime du cœur », consistant dans « un regard sur Celui qui contrôle, une conversion vers lui ». Ce regard est l'essence de la *murâqaba*. On entend par là, continue Gazâli, « un état du cœur, fruit d'une espèce de connaissance, et cet état produit des actes dans les organes et dans le cœur. L'état est une garde du cœur pour Celui qui contrôle, une application du cœur à Lui, se tournant vers Lui.., tendant vers Lui. La connaissance qui a pour fruit cet état consiste à savoir que Dieu voit les pensées cachées, connaît les consciences, contrôle les actions de (ses) serviteurs, surveille pour chaque âme ce qu'elle gagne..; l'intime du cœur est de droit découvert pour Lui » (*op. cit.*, t. 4, Le Caire, 1861, p. 415-416).

Dans son exposé, Gazâli maintient la forme du dialogue entre l'intelligence et l'âme; la langue arabe ne disposant pas du pronom de nos verbes pronominaux ni de l'expression « soi-même », c'est toujours l'intelligence qui demande des comptes à l'âme. Avant tout, l'intelligence se propose la purification de l'âme et parle à celle-ci comme un commerçant à son associé, posant les conditions de leur action commune en vue du bénéfice à réaliser. Par les demandes de comptes, les reproches, punitions, exhortations, l'intelligence pousse l'âme dans les voies du salut (p. 412).

L'examen de conscience *(muḥâsaba)* se place à la fin de la journée et porte sur tous les mouvements de l'âme, jusqu'au silence, au sommeil. Il faut que l'âme soit examinée jour par jour, heure par heure, dans tous ses organes extérieurs et intérieurs (cf p. 424). Cet examen appelle des sanctions : compensation du mal commis, prière, jeûne, aumône, pénitence; parfois le reproche suffit, ou même l'exhortation. Cette vigilance et l'examen de conscience font partie intégrante de la lutte contre soi.

Cet enseignement de Gazâli, comme sa doctrine de la purification de l'âme, est fort riche. Miguel Asin Palacios y retrouve une transposition de l'ascèse et de la mystique chrétienne (*La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, t. 3, Madrid, 1934, p. 80-111). Sur le point précis de l'examen de conscience, il parle d'une filiation chrétienne pure et simple (*La mystique d'Al-Gazzâlî*, dans *Mélanges de la faculté orientale*, t. 7, Beyrouth, 1914-1921, p. 67-104; surtout p. 90-91). L. Massignon refuse cette filiation (*Essai sur les origines..*, p. 53, note 2). L'examen de conscience au sens islamique se distingue foncièrement de l'examen chrétien par la manière d'envisager la nature de la faute; en Islam, pureté légale et pureté de cœur apparaissent sur le même plan; faute morale et faute juridique ne se distinguent pas suffisamment (G.-H. Bousquet, *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, coll. Bibliothèque de

la faculté de droit d'Alger, Paris, 1953, *passim*). L'examen de conscience reste un exercice spirituel extérieur à l'ascèse islamique; il serait plutôt un héritage de la tradition israélite (J. Goldziher, *Die Zurechtweisung der Seele*, dans *Studies in Jewish Literature, Mélanges Kaufmann Kohler*, Berlin, 1913, p. 133).

7. Conclusion. — La pratique de l'examen de conscience s'est ébauchée et a pris forme au sein des milieux spirituels qui accordaient une attention prépondérante à la vie intérieure et à l'introspection. Toutefois, le simple recueillement cultivé dans ces manifestations anciennes de l'âme religieuse n'est pas encore l'examen de conscience; l'âme se replie seulement sur elle-même. Plus tard, l'examen s'oriente vers un idéal moral et ses traits spécifiques sont toujours le fruit d'une maturité de la responsabilité personnelle.

L'examen ne se sépare pas du sentiment de pesanteur éprouvé par une âme qui ressent son passé comme une réalité dont elle est alourdie. Mais ce sentiment même naît du recueillement habituel : cette interférence entre l'examen et le recueillement rend difficile la dissociation des deux processus. Cet enracinement de l'examen de conscience dans l'introspection permet de découvrir sans surprise sa pratique, plus ou moins pure et élaborée, au sein des vieilles cultures orientales et dans les courants spirituels de l'Égypte et de la Grèce. Mais c'est surtout grâce à la révélation de l'ancien Testament, et à l'acquisition du sens de la responsabilité personnelle qui en est le fruit, que l'âme juive connaît et pratique l'examen de conscience le plus parfait que nous connaissions en dehors du christianisme.

Cet article résume une étude plus développée parue dans *Numen*, t. 6, 1959, p. 175-233 : *L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme*. — Voir aussi art. EXAMINATIO, DS, t. 4, col. 1849-1866.

Hasso JAEGER.

II. DANS LA BIBLE

L'examen de conscience tient une place importante dans la Bible. A peine Adam a-t-il péché que Dieu, pour lui expliquer la peur qui le saisit à l'approche divine, lui fait interroger sa conscience : « Et qui t'a appris que tu étais nu? Tu as donc mangé... » (*Gen.* 3, 11). Saint Paul commence l'Évangile qu'il est chargé d'annoncer par un examen impitoyable de la conscience des païens et de celle des juifs afin « que toute bouche soit fermée et le monde entier reconnu coupable devant Dieu » (*Rom.* 3, 19).

1. Dans l'ancien Testament, l'examen de conscience a sa place à deux moments essentiels, quand il s'agit d'accéder au culte et quand le malheur vient de signifier la colère divine.

1° L'*accès au culte*, c'est-à-dire à la rencontre avec Dieu, présuppose un examen de conscience. Plusieurs psaumes, plusieurs textes prophétiques fournissent des modèles où l'on voit le désir d'approcher de Dieu et de trouver sa présence poser d'abord la question de la pureté préalable : « Qui montera à la montagne de Yahvé? Qui se tiendra en son lieu saint? — Celui dont les mains sont innocentes et le cœur pur, qui ne porte pas son âme à la vanité et ne jure pas pour tromper » (*Ps.* 24, 3-4; cf *Ps.* 15, 1-5; *Isaïe* 33, 14-16; *Michée* 6, 6-8). Il est probable qu'au point de départ de cette exigence il faut placer les ablutions rituelles, mais leur signification est déjà spirituelle. Du même genre le *Ps.* 26, le *Lavabo* de la messe : « Je lave mes mains en l'innocence et tourne autour de ton autel » (v. 6), qui commence par un examen de conscience : « Je n'ai pas été m'asseoir avec le fourbe.., j'ai détesté le parti des méchants... » (v. 4-5). Il n'y a pas à se scandaliser de ces protestations d'innocence; elles sont faites au contraire pour que le fidèle, à qui l'on fait prononcer ces paroles au moment où il s'approche de l'autel, prenne conscience de leur sérieux et de la responsabilité qu'il encourt si elles contredisent sa conduite. Du même genre encore les avertissements d'Ézéchiel proclamant la responsabilité de chacun devant Dieu : « Un homme qui est juste, qui pratique le droit et la justice.., observe mes lois dans la loyauté, cet homme est vraiment juste, il vivra, oracle de Yahvé » (*Éz.* 18, 5-9).

En tous ces cas, l'examen de conscience, moyen d'accès à Dieu, se fait sous le regard de Dieu : « Scrute-moi, Yahvé, éprouve-moi, passe au feu mes reins et mon cœur » (*Ps.* 26, 2); « Avec quoi me présenterai-je devant Yahvé? » (*Michée* 6, 6). Il arrive que, si l'examen préalable n'a pas été sérieux, Dieu intervienne et remette le récitant blasé en face de sa conscience : « Que viens-tu réciter mes commandements, qu'as-tu mon alliance à la bouche?.. Si tu vois un voleur tu fraternises, tu es chez toi parmi les adultères » (*Ps.* 50, 16-18; *Isaïe* 58). Plus d'une fois, en regard des fautes accumulées, Dieu dresse le tableau de ses miséricordes : « Tu ne t'es guère fatigué pour moi.., mais tu m'as fatigué par tes méfaits... Souviens-toi, afin que nous en jugions ensemble » (*Is.* 43, 22-28). C'est le thème du procès de Dieu avec son peuple (*Is.* 3, 13-15; 5, 3-4; *Jér.* 2, 9; *Osée* 4, 1-5; *Michée* 6, 1-5), le thème des impropères.

2° Parce que l'homme ne prend pas au sérieux la sainteté de Dieu, parce qu'Israël n'écoute pas les prophètes qui l'avertissent (« prépare-toi à rencontrer ton Dieu », *Amos* 4, 12), la venue de Dieu, qui devrait être le salut, est d'abord la ruine de son peuple. Néanmoins, la leçon des prophètes, négligée avant la catastrophe, porte son fruit quand est venue la ruine. Le temps de l'exil et celui qui le suit sont ceux des grandes *confessions du peuple pénitent* (*Esd.* 9, 6-15; *Néh.* 9; *Dan.* 3, 26-45; 9, 4-19), bâties selon un schéma typique : proclamation de la grandeur de Dieu, revue parallèle des gestes d'Israël et des gestes de Dieu, passage du passé à l'avenir sous la forme à la fois d'une résolution et d'une prière (cf les « et maintenant » d'*Esd.* 9, 12; *Néh.* 9, 32; *Dan.* 3, 41; 9, 15, 17).

3° Toutefois, l'*examen de conscience ne peut suffire* à mener l'homme jusqu'au centre de son péché et à le rendre capable de se présenter devant le Dieu saint. C'est l'une des leçons de Job. Job, éprouvé par le malheur, a sincèrement scruté sa conscience et n'y a pas trouvé de fautes; son examen a été assez loyal pour lui donner la force de tenir tête à ses amis qui refusent de croire à son innocence. Elle est réelle en effet, et Job n'a point de reproches à se faire; mais il doit découvrir que Dieu est au delà de toute créature et que son mystère dépasse tout regard humain. Ce Dieu bouscule dans l'homme le témoignage de la conscience : « Suis-je coupable, malheur à moi! Suis-je innocent, je n'ose lever la tête » (*Job* 10, 15), mais c'est pour lui faire reconnaître sa limite fondamentale : « J'étais celui qui brouille tes conseils par des propos dénués de sens » (42, 3), pour lui permettre de découvrir que « toute notre justice est comme du linge sale » (*Is.* 64, 5) et

d'être ainsi rendu capable d'apercevoir un nouveau visage de Dieu, une forme nouvelle et plus proche de sa présence : « Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu » (*Job* 42, 5). Pour parvenir à cette expérience, l'examen de conscience ordinaire, celui qui ne peut précisément atteindre au delà de ce dont nous avons conscience, ne suffit plus : Dieu lui-même vient purifier la conscience de son serviteur. Épreuve redoutable, qui semble conduire l'homme jusqu'au bord même de la damnation, épreuve qui est une purification de la conscience, dont le point de départ est un examen de conscience du type ordinaire (*Job* 31) et le point d'arrivée un nouvel examen de conscience : « J'ai parlé sans intelligence » (*Job* 42, 3 ; cf *Ps.* 73, 22, « stupide, je ne comprenais pas »).

2. **Dans le nouveau Testament,** l'examen de conscience demeure la condition préalable pour avoir accès à Dieu. Jean-Baptiste annonce à la fois l'imminence du royaume et la nécessité de se remettre face à sa conscience (*Luc* 3, 1-14). Jésus proclame les béatitudes comme la voie d'accès au royaume et invite ainsi à l'examen de conscience. Tout le Sermon sur la montagne est un appel à examiner sa conscience et une lumière infaillible pour en discerner les orientations profondes. Le lavement des pieds enseigne que, pour « avoir part » au Seigneur et à sa table, il faut d'abord accepter la loi évangélique et être capable de « se laver les pieds les uns aux autres » (*Jean* 13, 8, 14). Saint Paul avertit les corinthiens d'avoir « à s'éprouver chacun soi-même », afin de n'avoir pas à « répondre du corps et du sang du Seigneur » (1 *Cor.* 11, 27-32; cf 10, 21).

L'examen de conscience chrétien se fait devant le Seigneur, et plus précisément devant sa croix. Il a commencé à l'instant de la mort de Jésus, quand les foules, « venues pour assister à ce spectacle, s'en retournent en se frappant la poitrine » (*Luc* 23, 48). La prédication de l'Église naissante, telle que la décrivent les discours de saint Pierre au livre des *Actes*, est un appel à l'examen de conscience, construit selon le schème prophétique mettant en parallèle les manifestations de la générosité de Dieu dans la vie de Jésus, et l'acharnement des hommes à le mettre à mort (cf *Actes* 2, 22-23 : « cet homme que Dieu avait accrédité... vous l'avez fait mourir »; *Actes* 10, 38-39 : « ... lui qui a passé en faisant le bien.., ils sont allés jusqu'à le faire mourir »). Prédication qui « transperce les cœurs » et détermine le repentir sauveur : « Que devons-nous faire? » (2, 37; cf 22, 10). L'examen de conscience du païen et du juif que saint Paul poursuit impitoyablement s'achève devant le Christ rédempteur « exposé, instrument de propitiation » (*Rom.* 3, 25). La croix met à nu le péché de l'homme et montre que le pardon de Dieu est toujours le plus fort.

Jacques Guillet.

III. CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

La prédication des Pères est par plus d'un aspect un appel à l'examen de conscience en face de Dieu et de son salut; par le seul fait qu'elle expose la révélation, elle provoque l'auditeur à se situer directement sur le plan religieux de ses relations avec Dieu. En ce sens large, mais fondamental, de l'examen de conscience, les Pères sont en pleine continuité avec la Bible. Nous avons vu, d'autre part (*supra*, col. 1793), que le stoïcisme connaissait la pratique assez nettement délimitée d'un examen comparable à ce que nous appelons l'examen de conscience. Nous ne reviendrons pas sur l'examen chez les stoïciens, ni non plus sur l'appel à l'examen de conscience en face de Dieu et du salut, tel que la prédication des Pères l'expose habituellement. Délibérément, nous n'envisagerons ici que l'*exercice* de l'examen de conscience, laissant de côté la question de cet état permanent de vigilance dans lequel doit vivre le chrétien, et que l'examen périodique de la conscience a pour but de favoriser.

1. *La première littérature chrétienne.* — 2. *Après la paix constantinienne.* — 3. *Conclusion.*

1. **La première littérature chrétienne.** — Tout ce que les Pères des trois premiers siècles doivent au stoïcisme nouveau, spécialement dans le domaine de la philosophie morale, commence à être désormais mieux connu (cf M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957; J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristliche Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine Moralgeschichtliche Studie*, Munich, 1933). Or il est assez remarquable que, durant cette période de l'influence stoïcienne, l'examen de conscience ne soit pratiquement jamais mentionné au nombre des pratiques proposées aux chrétiens pour entretenir la ferveur de leur foi. Deux ou trois exemples suffiront à le montrer.

On sait comment H. Lietzmann, interprétant *Didachè* 10, 6 (εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω, εἴ τις οὐκ ἐστιν μετανοείτω), y voyait non seulement l'invitation à la communion, mais aussi à l'examen de conscience. Mais récemment, J.-P. Audet a montré comment « ce sens donné à ἅγιος en fonction d'un examen de conscience individuel » est « ici complètement anachronique » (*La Didachè. Instruction des Apôtres*, coll. Études bibliques, Paris, 1958, p. 413).

Clément d'Alexandrie (DS, t. 2, col. 960-961) connaît certainement très bien les moralistes stoïciens. Il utilise même et commente à plusieurs reprises le γνῶθι σεαυτόν (vg *Pédagogue* III, 1, 1; *Stromates*, I, 174, 2; III, 44, 3; IV, 27, 3). Cette sentence est pourtant toujours interprétée dans le sens d'un *état permanent* d'attention à soi-même et de vigilance intérieure, jamais dans celui d'un *acte périodique* de retour sur soi. « Clément ne semble pas connaître encore l'examen quotidien de soi-même, la φυλακὴ τοῦ νοῦ » (W. Volker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, 1952, p. 178).

De même, Origène souligne à plusieurs reprises la nécessité de la connaissance de soi, de ses progrès et des étapes qui marquent le chemin vers Dieu :

« Vides quibus mansionibus, immo quibus profectibus iter animae paratur ad coelum? Quae si diligenter inspicias, ipse apud temetipsum cotidianos profectus tuos discutiens, quibus in locis sis et quam proximus a regno coelorum habearis, advertes » (*In Numeros homilia* XII, PG 12, 663c; éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 103; voir *In Canticum cant.* II, PG 13, 124b-125b; GCS, 8, 1925, p. 143-144; et *Commentaria in Ps.* 4, 5, PG 12, 1144c).

2. **La littérature postérieure à la paix constantinienne.** — Progressivement, la situation de l'Église dans l'empire évolue : le nombre des chrétiens augmente dans des proportions considérables, les persécutions cessent (314, conversion de Constantin); le christianisme devient, sous Théodose, la religion de l'État. Ce statut politique nouveau marquera la vie religieuse des chrétiens : plus libre de s'épanouir, elle devra désormais se tenir en garde contre la tentation de la facilité.

Quoi qu'il en soit de cette explication, l'examen de conscience fait alors son apparition progressive dans

la littérature chrétienne, comme un moyen privilégié de surmonter cette tentation nouvelle. Recommandé d'abord, dans la littérature pastorale, aux chrétiens vivant dans le monde, ce moyen d'entretenir et de développer la ferveur deviendra bientôt une des pièces maîtresses de l'ascèse monastique, à mesure que l'institution monastique aura, elle aussi, à lutter contre l'usure du temps.

1° *La littérature pastorale.* — 1) *Les Pères latins.* — La connaissance de soi-même (γνῶθι σεαυτόν) et l'attention à soi ou vigilance (πρόσεχε σεαυτῷ, *attende tibi*) qu'elle exige, constituent un thème fréquent de l'homilétique latine. Déjà saint Ambroise commentait ainsi le *psaume* 118, 59 (*cogitavi vias meas et averti pedes meos in testimonia tua*) :

Cogitandum est igitur quid geramus; ubi enim praecedit cogitatio, maturitas operationis adhibeatur. Itaque pes iste fidei vestigium est quem, meditatione perpensa, a corporalibus motibus ad testimonia divina deflexit (PL 15, 1308c; cf commentaire semblable du même psaume par S. Hilaire, PL 9, 556ab).

Saint Augustin reprend ce thème, dans ses sermons, en présentant le retour de la conscience à soi-même sous la forme d'un jugement (vg : « ascendat itaque homo adversum se tribunal mentis suae », *Sermo* 351, 7, PL 39, 1542; cf *Sermo* 13, 6, PL 38, 110). Ce jugement, où l'âme est à la fois l'accusé et l'accusateur, il est bon qu'il se reproduise quotidiennement, en sorte que soit exclu tout danger de tiédeur ou d'illusion sur soi-même :

Necesse est ut *per singulos dies vitam nostram ad judicium vocemus*, et quid egimus per noctem et diem examinemus; et quanto ad bona facienda solito alacriores... Quisquis scilicet cor suum in hujusmodi studio exercet, audiat quid quidam sapiens dixit : *scito te ipsum* (*De spiritu et anima* 51, PL 40, 817b).

C'est exactement la pratique de l'examen de conscience, telle qu'elle deviendra désormais classique dans l'Église latine. Les successeurs d'Augustin se contenteront de développer, au gré des circonstances, cette recommandation de l'examen-jugement quotidien de sa conscience. Quelques exemples suffiront à le montrer.

A chacun de scruter sa conscience, prêche saint Léon, et *de se présenter soi-même devant soi pour un jugement personnel et rigoureux.* Qu'il voie si, dans le secret de son cœur, il trouve cette paix que donne le Christ, si le désir spirituel n'est combattu en lui par aucune convoitise charnelle, s'il ne méprise pas ce qui est humble... Si, peut-être, il ne trouve en lui aucun de ces mouvements déréglés, qu'il recherche soigneusement, dans un sincère examen, de quelle nature sont ses pensées habituelles (*3e sermon sur le carême* 1, PL 54, 272c-273d; trad. R. Dolle, coll. Sources chrétiennes 49, Paris, 1957, p. 40; voir aussi, *1er sermon* 5, et *11e sermon* 4, PL 54, 266b et 304a).

Un sermon de la collection dite d'Eusèbe le Gaulois, qui est constituée au 6e siècle (DS, t. 4, col. 1697), détaille assez largement ce qu'est l'examen de conscience :

« Inspiciamus nos in quantum possumus oculis cordis, unusquisque conscientias nostras ante conspectum interioris hominis constituamus; ipsi nosmetipsos quotidie castigemus, ipsi nobiscum rationem de quotidiana conversatione faciamus; alloquatur se in secretis cordis... et dicat : videamus si hanc diem sine peccato... transegi ». Après avoir énuméré une douzaine de fautes à titre d'exemple, l'auteur incite au repentir du bien qu'on n'a pas fait, du mal qu'on a accepté, et à la ferme résolution de mieux agir (*Sermo 1 de Epiphania*, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 6, Lyon, 1677, p. 623cd; saint Césaire d'Arles † 543 reproduit à peu près textuellement ce passage : *Sermo* 58, 3, éd. G. Morin, CC 103, p. 256).

Saint Grégoire le Grand recommande aussi l'examen quotidien :

Omnis justus, qui vitam suam sollicitus aspicit et diligenter considerat, quantum quotidie in bonis crescat, aut fortasse quantum a bonis decrescat, iste, quia se ante se ponit, coram se ambulat... Nec sibimetipsi praesens est qui semetipsum quotidie exquirere aut cognoscere sollicitus non est (*In Ezechielem* I, 4, 8, PL 76, 819b; cf *Moralia in Job* XXV, 7, 12, PL 76, 326a; etc).

Mais il mettra principalement l'accent sur l'examen de conscience conçu comme l'exercice de la présence continuelle à Dieu et à soi-même.

Comme le note Robert Gillet : « Il préconise l'examen de conscience qui, plus qu'en un exercice découpé dans le temps, consiste pour lui en une circonspection de tous les instants, en la surveillance de chacune de nos actions. Mais il reconnaît que « les prières donnent mieux le sens de la vertu que les examens de conscience.., que l'oraison nous le fait découvrir avec plus d'exactitude que la recherche » (*Moralia* I, 47 bis, PL 75, 548c). La connaissance de Dieu nous aide à nous connaître nous-mêmes. On juge d'autant mieux des ténèbres que l'on est plus éclairé de la lumière. Plus on est illuminé de la grâce, plus on se saisit coupable et misérable » (introduction aux *Morales sur Job*, coll. Sources chrétiennes 32, Paris, 1952, p. 65).

Sur le sujet qui nous occupe, saint Isidore de Séville † 636 n'est qu'un témoin sans originalité (vg *Synonyma* I, 34, et II, 5, PL 83, 835, 846).

2) *Les Pères grecs.* — L'Église grecque des 4e et 5e siècles accorde à l'examen de conscience une importance plus grande encore peut-être que l'Église latine. Le Père qui s'est le plus souvent expliqué à ce sujet est saint Jean Chrysostome. Nous nous limiterons à quelques-uns de ses écrits.

Dans les *Catéchèses baptismales* récemment éditées, l'examen quotidien de la conscience constitue l'une des plus importantes recommandations que l'évêque adresse aux nouveaux chrétiens. Il doit leur permettre de conserver sans tache leur « vêtement de lumière », de ne pas se laisser peu à peu entraîner par « les fastes diaboliques et toutes les autres ruses du Malin » (IV, 32, trad. A. Wenger, coll. Sources chrétiennes 50, Paris, 1957, p. 198-199). « Tels des soldats selon l'esprit, vaillants et vigilants, fourbissez *chaque jour* vos armes spirituelles, pour que l'adversaire, voyant l'éclat de votre armure, s'écarte au loin et n'imagine même pas de vous approcher » (V, 27, p. 213). « Vous surtout, *chaque jour* veillez à l'éclat de votre vêtement, de manière qu'il ne subisse jamais ternissure ou tache... » (VIII, 25, p. 260).

Plutôt que de développer l'image augustinienne du jugement, Jean Chrysostome préfère comparer l'examen de conscience à la gestion de ses biens que fait le financier consciencieux. « A l'exemple des hommes d'affaires, examinons notre conscience, et faisons nos comptes pour savoir quel profit fut réalisé cette semaine, et quel la semaine passée, et quel profit supplémentaire réaliser la semaine prochaine » (*In Genesim* 11, 2, PG 53, 93; cf 4, 6-7, et 23, 6, PG 53, 45 et 206).

Sur la détermination de l'heure et du lieu les plus propices à cet examen, et sur la méthode à suivre pour le bien réaliser, Jean Chrysostome, sans pourtant s'y référer explicitement, retrouve les expressions de Sénèque (*De ira* III, 36, 1-2). Expliquant le psaume 4, 5 (*quae dicitis in cordibus vestris, in cubilibus vestris compungimini*), notre auteur le commente ainsi :

Après le souper, au moment d'aller dormir, alors que l'on va se mettre au lit, il n'y a plus personne et le calme est parfait;

plus personne ne trouble la tranquillité; éveille alors le tribunal de ta conscience, demande-lui des comptes, et tout ce que, pendant le jour, elle a fait de mal.., rappelez-en le souvenir pendant le temps du repos... et réclame justice à ta conscience de toutes ses mauvaises pensées... Cet examen, il faut qu'il devienne quotidien : ne t'endors jamais sans avoir récapitulé (ἀναλογίση) les fautes de la journée. Ce que tu fais avec ta fortune, ne laissant jamais passer deux jours sans faire tes comptes avec ton intendant pour éviter la confusion que provoque l'oubli, fais-le aussi avec tes actions de chaque jour; le soir, exige des comptes de ton âme, condamne toute pensée coupable (*In ps.* 4, 8, PG 55, col. 51-52; même développement dans *Non esse ad gratiam concionandum* 4, 5, PG 50, 659-660, et dans *In Matthaeum* 42 (43), 4, PG 57, 455). Voir *infra*, col. 1841.

Ce thème se développera dorénavant et deviendra comme un lieu commun de la littérature pastorale grecque. A la fin de l'âge patristique, il apparaît organisé en dossiers d'*auctoritates* réunissant sous un titre commun citations scripturaires, extraits des Pères et des philosophes anciens (cf Maxime le confesseur, *Capita theologica* 56, PG 91, 968-972; Jean de Damas, *Sacra parallela*, c. Γ, tit. 2, PG 95, 1297-1305).

2° *La littérature monastique.* — C'est évidemment à la littérature monastique qu'il faut s'adresser pour trouver les prescriptions les plus minutieuses concernant l'examen de la conscience. On est pourtant surpris de constater qu'il faille attendre le 5e siècle pour que la nécessité de cet exercice ascétique soit universellement reconnue.

1) *Le 4e siècle.* — Les *Vies* de Pacôme, les *Règles* qu'il édicta, si elles renferment assez souvent des avertissements concernant la vigilance intérieure et la garde du cœur (vg *Vita prima*, c. 9, 18, etc), ne parlent jamais de l'examen de conscience. Une catéchèse copte récemment éditée (L.-Th. Lefort, CSCO 160, Louvain, 1956, p. 23) est l'un des rares textes pacômiens qui y fasse allusion : « Installe-toi seul, comme un général prudent; discrimine tes idées, soit que tu vives à part, soit que tu vives en société. Bref, juge-toi chaque jour ». Encore est-ce plutôt sur le discernement des esprits que l'accent est mis dans cette catéchèse que sur l'examen au sens strict.

L'*Histoire lausiaque* et l'*Historia monachorum*, qui contiennent, elles aussi, d'abondants développements sur la vigilance et le discernement pour ne pas se faire duper par les λογισμοί, semblent complètement ignorer la pratique de l'examen de conscience.

On peut toutefois penser que la manifestation de ces logismoi au père spirituel dans l'exagoreusis supposait l'équivalent d'un examen de conscience en vue du discernement avant que le moine n'abordât son directeur (cf art. Direction spirituelle *en Orient*, DS, t. 3, col. 1032-1033, 1036-1039).

La *Vita Antonii* (DS, t. 1, col. 702-708) écrite par saint Athanase, mais certainement pas à l'intention des seuls moines, est seule à faire la recommandation expresse de l'examen dans un texte qui, par sa précision, est plus proche de la littérature du 6e siècle que de celle du 4e. Prenant appui sur 2 *Cor.* 13, 5, saint Athanase (DS, t. 1, col. 1047-1052) prête ces paroles à Antoine :

Que chacun *tienne quotidiennement registre* de ce qu'il fait de jour et de nuit... Telle est l'observance qui garantira de ne plus pécher : que chacun *note par écrit* les actions et les mouvements de son âme, comme s'il devait les faire connaître aux autres; et ainsi, que la lettre écrite joue le rôle des yeux de nos compagnons (55, PG 26, 924ab).

Un tel enseignement est très rare dans la littérature monastique du 4e siècle. Il ne trouve guère d'écho que dans le monachisme basilien (voir *De renuntiatione saeculi* 10, PG 31, 648b; *De ascetica disciplina*, 649a; *Sermo asceticus* 1, 5, 881a). Encore la pointe de ces textes de saint Basile (DS, t. 1, col. 1273-1283) est-elle plutôt le souvenir des péchés que l'acte même de l'examen de conscience (thème commun avec Évagre le Pontique : *Practicos* 22, PG 40, 1228; *De oratione* 144, PG 79, 1197b; *Rerum monachalium rationes* 9, PG 40, 1261, que l'on retrouve dans les *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 173bc). Voir *infra*, col. 1841.

2) *La littérature monastique postérieure.* — En Orient, c'est principalement dans les centres monastiques syro-palestiniens que la technique de l'examen de conscience semble être arrivée progressivement à sa perfection.

Pour Barsanuphe (DS, t. 1, col. 1255-1262), l'enseignement traditionnel est qu'il y a deux moments dans la journée, et deux seulement, où il convient de revenir en soi pour examiner sa conscience : le matin, pour examiner les pensées de la nuit, et avant de s'endormir (*Lettre* 288, éd. Nicodème l'Hagiorite, Venise, 1816, p. 155). L'auteur qui donne, sur ce sujet, l'enseignement le plus explicite est sans doute Dorothée de Gaza (DS, t. 3, col. 1651-1664).

« Les pères ont dit, écrit-il, de quelle manière se purifier progressivement : il faut se demander chaque soir comment s'est passée la journée et à nouveau le matin comment s'est passée la nuit; et ensuite demander pardon à Dieu des fautes commises... Mais nous, en raison de nos nombreuses fautes et de l'oubli dans lequel nous vivons, nous avons besoin de nous demander *même toutes les six heures* comment nous nous sommes comportés, et en quoi nous avons péché » (*Didascalia* XI, 5, PG 88, 1740b; cf IV, 5, 1664d; X, 7, 1733bc; XVI, 1, 1793d).

Voir l'abbé *Isaïe* † 488, *Orationes* 17, 3 et 25, 14, PG 40, 1147d et 1183b; *De religiosa exercitatione et quiete* 16, PG 40, 1212a; Hésychius, *De temperantia et virtute* I, 65, et II, 22, PG 93, 1501c et 1517d; Jean Climaque, *L'Échelle du paradis*, 4 et 26, PG 88, 724d et 1029a). Voir *infra*, col. 1842.

En Occident, la pratique de l'examen de conscience évoluera plus lentement. Cassien (DS, t. 2, col. 214-276), dont les réflexions sur le discernement des esprits (vg *Conlatio* I, 20; VII, 4) et sur la manifestation des pensées (*Institutiones* IV, 9, 37; *Conlatio* II, 10) sont si développées, ne semble pas prêter grande considération à cet exercice particulier du repentir dans la connaissance de soi, bien qu'il porte grande attention à la lutte contre les vices (cf art. Examen particulier, DS, t. 4, col. 1841). Saint Benoît (DS, t. 1, col. 1371-1388) ne connaît pas ce terme; aussi faut-il sans doute plutôt interpréter dans le sens de la vigilance continuelle les quelques expressions voisines que l'on rencontre dans la *Règle* : ch. 4, 7, 19 (les moines doivent « chaque jour faire à Dieu l'humble aveu de leurs fautes passées, avec des larmes et des gémissements »). C'est pourtant dans le sens de notre examen de conscience que la plupart des commentateurs médiévaux comprendront ces chapitres. Saint Grégoire, dans ses *Dialogues*, ne dit-il pas de saint Benoît : « Ante oculos conditoris se semper adspiciens, *se semper examinans*, extra se mentis suae oculum non divulgavit »?

3. **Conclusion.** — Comparé à celui que connaissait le stoïcisme nouveau, l'examen de conscience pratiqué par l'Église à la fin de la période patristique apparaît à la fois très voisin, et pourtant radicalement différent.

Pour l'antiquité pré-chrétienne, l'examen de conscience constitue essentiellement une méthode de rénovation morale. Le stoïcisme le répand parce qu'il appa-

raît comme une réaction contre la dégénérescence ambiante.

Faut-il chercher à expliquer le silence des trois premiers siècles chrétiens sur l'examen de conscience? Si l'examen, comme *exercice* spirituel, n'apparaît dans l'Église que vers le 4e siècle, serait-ce peut-être parce que, la ferveur des chrétiens s'attiédissant, le besoin s'en soit alors fait sentir, ou serait-ce peut-être parce que l'Église a tardivement christianisé la pratique stoïcienne?

Ainsi, sans doute, se comprendrait l'absence quasi-totale de témoignages durant ces premiers siècles et aussi le fait que, durant le 4e siècle et le début du 5e, l'examen de conscience soit davantage recommandé aux laïcs vivant dans le monde qu'aux moines, à qui sont prescrites principalement l'exagoreusis et la direction spirituelle. Celles-ci devaient soutenir la vigilance continuelle, l'attention à soi-même et le souvenir incessant de Dieu. Attiédissement de la vie monastique ou progrès dans la structuration de la vie spirituelle, toujours est-il qu'aux moines qui devaient vivre dans un *état permanent* d'examen de conscience, on recommandera *l'acte périodique* de l'examen comme une des formes essentielles de l'ascèse monastique et on le codifiera comme il ne l'avait jamais été auparavant.

Pourtant, même si la technique psychologique est la même, l'examen chrétien de la conscience diffère radicalement dans son esprit de l'examen stoïcien. Pour le stoïcien, le but de ce retour en soi est de s'assurer qu'il vit bien conformément à la nature et à la raison, c'est-à-dire en définitive conformément à soi-même. C'est un *monologue* qui met le sage en présence exclusivement de lui-même. L'examen chrétien de la conscience, au contraire, est essentiellement un *dialogue* dans lequel le fidèle éprouve sa conformité, non à la raison naturelle dont il découvre en lui la loi, mais à une loi divine, la loi de charité révélée par Dieu lui-même en Jésus-Christ dont il fait son modèle.

Jean-Claude Guy.

IV. MOYEN AGE ET TEMPS MODERNES

La pratique de la confession sacramentelle a toujours requis, c'est évident, un examen de la conscience : retour spontané du pénitent sur son passé, ou interrogation détaillée par le confesseur, ou encore utilisation d'un catalogue de péchés permettant de déterminer les points sur lesquels il a manqué à son devoir. Les formulaires de confession, d'abord destinés à aider les prêtres dans l'administration de la pénitence (livrets dits *Pénitentiels*, cf DTC, t. 12, 1933, col. 1160-1179), ont ensuite été rédigés, surtout après le 12e siècle, à l'intention de ceux qui faisaient une confession générale à l'occasion d'une conversion ou en préparation à la mort. Même dans les temps modernes, où ils ont été particulièrement abondants et ont visé à la confession fréquente (missels, catéchismes, manuels de piété), ils présentent plus d'intérêt pour le moraliste que pour l'historien du sentiment religieux. Mais l'examen de conscience est également devenu un exercice régulier de la vie spirituelle, sans lien nécessaire avec la confession : c'est de ce point de vue que nous en retraçons l'histoire, n'évoquant l'examen *ad confessionem* que dans la mesure où il a influé sur l'examen-exercice, ou quand la méthode qu'il adopte relève plus de la spiritualité que de la théologie morale.

1. *Le haut moyen âge.* — 2. *Au 12e siècle.* — 3. *Aux 13e et 14e siècles.* — 4. *Généralisation et systématisation : 15e et 16e siècles.* — 5. *Du milieu du 16e à nos jours.*

1. LE HAUT MOYEN AGE

1° On vient de dire (*supra*, col. 1805) dans quelle mesure l'examen de conscience, pratiqué par les sages païens et conseillé par des Pères de l'Église, était en usage dans ces foyers de perfection chrétienne que voulaient être les monastères. A lire les plus anciennes règles, en Orient comme en Occident, on constate que la plupart d'entre elles ne mentionnent rien de tel : si plusieurs voient, avec saint Benoît, dans le fréquent souvenir des péchés passés l'un des moyens du progrès spirituel, la tradition a le plus souvent entendu qu'il s'agissait du repentir pour les fautes commises dans la vie passée, avant la profession monastique, et non d'un retour régulier sur le laps de temps le plus récent (cf E. Martène, *Commentarium in regulam sancti Benedicti*, Paris, 1690, p. 146; PL 66, 331b).

Le moment qui suit les complies était-il destiné à repasser les actions de la journée pour les juger et les regretter? Plusieurs règles qui insistent sur ce temps de silence proposent seulement un effort pour élever vers Dieu les pensées et rechercher le sommeil : ainsi la *Regula Magistri*, antérieure à l'an 600 (ch. 30; éd. L. Holstenius, *Codex regularum*, t. 1, Augsbourg, 1759, p. 259; éd. Vanderhoven-Masai-Corbett, Bruxelles, 1953, p. 230); de même celle d'Isidore de Séville, résumant au début du 7e siècle les textes patristiques relatifs aux monastères (ch. 14; éd. Holstenius, t. 1, p. 194).

Or, les mêmes règles accordent une grande importance à la « discrétion » pour juger des actions et des pensées, elles prônent une continuelle surveillance ou garde du cœur, elles font au moins le devoir d'ouvrir sa conscience à son père spirituel et d'avouer à la communauté les infractions faites à la règle (cf art. Direction spirituelle, DS, t. 3, col. 1032-1034, et 1072-1076; et Chapitre des coulpes, t. 2, col. 483-485) : toutes consignes qui supposent chez le religieux un strict contrôle de soi. Sans parler d'examen de conscience, saint Colomban † 615 donne un pénitentiel tarifé, en vue de la confession quotidienne des moindres fautes; les usagers pouvaient-ils ne pas revoir mentalement leurs actes et leurs omissions (*Regula cœnobialis*, ch. 8 et 10; éd. Holstenius, t. 1, p. 172-179)?

On n'oubliera pas le caractère propre des règles monastiques : elles ne visent pas tant à définir une méthode de sainteté personnelle, qu'à organiser la vie commune d'hommes vivant selon les conseils évangéliques. D'où la place que tiennent dans ces textes les attributions respectives de chaque membre de la communauté ou la composition de l'office choral, alors que les moyens individuels de perfection, méditation, vie sacramentaire, sont plus rarement envisagés. Les conseils que les Pères avaient donnés, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire le Grand, pouvaient trouver un écho dans la vie des moines, même sans figurer expressément dans les règles monastiques.

Cependant, plusieurs règles mentionnent un examen en vue de la confession ou de la direction spirituelle.

Ainsi l'*ordo monasticus* de Culross, en Écosse (au plus tard, 7e siècle), prévoit chaque semaine une heure « ad scrutanda intima cordis secreta » avant la visite du moine à son père spirituel (éd. Holstenius, t. 2, p. 65). Vers 650, les moniales de Besançon doivent contrôler « tous les jours, à toute heure et à tout instant.., les pensées comme les paroles inutiles, les actions

aussi bien que les mouvements de l'esprit » pour en faire confession à la supérieure avant le repas, ou avant le coucher, ou encore à quelque moment propice (*Règle* de saint Donat, ch. 23; éd. Holstenius, t. 1, p. 383. Voir aussi la Règle anonyme *ad virgines*, ch. 6; *ibidem*, p. 397).

Là où les consciences sont encore trop peu affinées, la communauté, ou l'abbé (l'abbesse) ou le père spirituel assurent le soutien nécessaire.

Les instructions d'un Théodore Studite † 826 à ses frères vont dans le même sens : sans doute ne pratique-t-on pas d'examen quotidien dans le Stoudion de Constantinople, mais le maître qui réunit les moines plusieurs fois par semaine leur propose, en fait, des examens sur les tentations ou les péchés propres à leur état (ainsi *Grande catéchèse* 52, dans A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. 9, pars 2, Rome, 1888, p. 143-146; *Petite catéchèse* 133, *ibidem*, t. 9, pars 1, p. 315). Et l'esprit compte autant que les actes : « Que chacun de nous considère comment il marche et dans quelle direction, et si c'est selon mes pauvres directives, si c'est selon la règle cénobitique, si c'est avec abnégation de sa volonté propre » (*Grande catéchèse* 18, p. 52).

Le progrès est sensible avec saint Benoît d'Aniane † 821, dont on sait l'influence sur le monachisme occidental : il reprend, dans son *Liber ex regulis diversorum patrum collectus*, l'avertissement de saint Basile à son dirigé : « Chaque jour, scrute soigneusement tes actions, et si tu te sens chargé de péchés, va vite les avouer; ne traîne pas ton péché de jour en jour ». Une telle vigilance est présentée comme le moyen d'une montée facile vers la perfection (*Admonitio ad filium spiritualem*, ch. 12; éd. Holstenius, t. 1, p. 461). Son *Ordo monasticus* indique qu'après complies le grand silence doit commencer par « les prières secrètes, le souvenir des péchés avec gémissements et larmes »; il ne s'agit plus des seules fautes d'un lointain passé, mais bien de celles du jour, comme l'exprime la formule d'action de grâces qui suit (Holstenius, t. 2, p. 69).

Une règle anonyme des chanoines réguliers donne dans les mêmes termes le même rôle au temps de silence qui précède le sommeil (ch. 23; *ibidem*, p. 112); on saisit là l'influence que les usages monastiques et même les textes de Benoît d'Aniane ont exercée sur les chapitres canoniaux, car ni la règle de saint Chrodegang † 766 (*ibidem*, p. 96-97; cf DS, t. 2, col. 866), ni les canons d'Aix-la-Chapelle en 816 (PL 105, 819-822) ne parlaient d'un tel retour sur la journée. Plus tard, la règle de Pierre de Honestis donnée en 1115 aux chanoines réguliers de Porto attribue aux complies le but de « purifier par le service de la louange divine toutes les fautes que la fragilité humaine a fait commettre pendant le jour » (liv. 3, ch. 7; éd. Holstenius, t. 2, p. 164).

2° Trouve-t-on quelque chose d'équivalent *à l'usage des fidèles*? Leur formation morale était sans doute bien sommaire, fortement légaliste, si l'on en juge par les pénitentiels. Les laïcs venaient au prêtre pour accuser les manquements réputés graves; étaient-ils accoutumés, les plus fervents du moins, à scruter régulièrement leur conscience à la recherche des défaillances plus légères? Un texte de Jonas d'Orléans † 843 permet une réponse positive : il prend à son compte les conseils de saint Jean Chrysostome pour un examen personnel et quotidien avant le sommeil, puis, reconnaissant qu'en dehors des monastères il n'y a presque pas de chrétiens qui pratiquent l'aveu mutuel des fautes légères de chaque jour, il recommande « la confession faite à Dieu » aussi bien lors d'une visite à l'église que n'importe où; c'est selon lui un élément de la prière quotidienne (*De institutione laicali* I, 14-16, PL 106, 149-154). Quel fut le rayonnement de semblables directives? Encore qu'on connaisse bien mal la vie spirituelle des laïcs du haut moyen âge, on ne voit pas de pasteurs ou de docteurs reprendre cet enseignement avant le renouveau du 12e siècle.

2. AU 12e SIÈCLE

Un mouvement se dessine alors en faveur d'une plus grande intériorité de la vie chrétienne. Le *De consideratione* de saint Bernard est un témoin parmi bien d'autres, il n'est pas l'œuvre novatrice qu'on dit parfois. C'est l'époque où les traités psychologiques et moraux *De conscientia* se multiplient, où Pierre Abélard † 1142 va remettre en honneur, en théologie morale, le primat de l'intention. Les auteurs spirituels, parallèlement, insistent sur l'aspect personnel de la vie chrétienne comme de l'engagement monastique, et parlent fréquemment de l'examen de conscience.

1° Déjà saint *Anselme de Cantorbéry* † 1109 dit la nécessité de se connaître, même si l'examen que l'on fait de soi-même (« si me inspicio... ») révèle une effrayante laideur d'âme (*Orationes* 63 et 71 = 8 et 14 de l'éd. F. S. Schmitt, *S. Anselmi opera omnia*, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 26-29 et 55-61). Dans ses méditations « Pour exciter la crainte » ou pleurer « sur la perte de la virginité », il presse de « penser à ce que l'on a fait, à ce que l'on doit en recevoir » (*Meditationes* 1 et 2, *ibidem*, p. 76-79 et 80-83) : nul doute qu'il ne vise là un pécheur, pour l'amener à la confession ou tout au moins le renouveler dans la componction. Mais quand il s'adresse à des moines déjà tendus vers la vie parfaite, il propose plutôt un examen quotidien des progrès :

Je t'en avertis, je t'en supplie, selon le mot de l'Écriture (*Prov.* 4, 23), « garde ton cœur d'une garde universelle », qu'il n'y ait rien qui détourne ton âme de la garde de soi-même. Qu'elle analyse soigneusement ce qu'elle acquiert chaque jour en ses progrès, de peur que, — à Dieu ne plaise! —, elle ne soit perdante par ses manquements... On a plus de peine à recouvrer ce qu'on a perdu par négligence, qu'à obtenir ce qu'on sait n'avoir jamais eu (*Ep.* 2, éd. Schmitt, t. 3, p. 99-100; le même texte dans la lettre 51, p. 165).

Les disciples de saint Anselme ont retenu et approfondi cet enseignement; en des textes qui ont, le plus souvent, passé pour anselmiens, ils redisent l'importance pour l'âme de la connaissance de son péché : Alexandre de Cantorbéry, vers 1115, voit là le premier degré de l'humilité (*De similitudinibus* 101-102, PL 159, 665-666). Elmer de Cantorbéry † 1137, qui insiste sur l'humilité, la pureté de cœur et l'ouverture de conscience (lettres 12, 3; 4, 4-5; 5, 11, éd. J. Leclercq, *Analecta monastica* 2, coll. Studia anselmiana 31, Rome, 1953; cf DS, t. 4, col. 602-603), a des mots énergiques pour une chasse quotidienne à toute trace de péché :

Lutte avec toi-même et ton esprit, pour ne point donner, ne fût-ce qu'un moment, assentiment à quelque vanité, de cœur, de bouche ou, — suprême disgrâce —, d'action. Qu'il y ait chaque jour, mieux : à chaque instant, combat en ton âme pour écarter tout pacte avec les vices. Examine-toi toi-même *(examina)* sévèrement, analyse *(discute)* ce qui est secret; tout ce que tu trouves en toi de mauvais aloi, tu dois le frapper sans pitié, le jeter bas, l'écraser, l'arracher, le chasser, l'anéantir. Pas d'indulgence, pas d'illusion (*Meditatio* 1, 7, sous le nom de saint Anselme, PL 158, 715).

D'Anselme de Bury Saint Edmunds, on a un semblable appel : l'âme pécheresse doit recueillir intérieurement tous les sens du corps et regarder attentivement la gravité de ses blessures (*Meditatio* 4, PL 158, 729; 6, 736). Sans doute n'a-t-on pas là un « exercice spiri-

tuel » à proprement parler; mais le regard intérieur en quoi consiste l'examen de la conscience est nettement défini par les termes désormais classiques (*interiora inspicere*, col. 730b; cf 865, *oratio* 3; 890, *oratio* 15, etc; *ad peccata respicere*, *Meditatio* 6, 736). Mais on peut parler d'exercice régulier à propos de l'examen demandé au prêtre qui va célébrer la messe (*oratio* 27-28, sans doute du même Anselme, PL 158, 917a).

2° Avec les victorins et les cisterciens, au 12e siècle, l'examen de la conscience apparaît comme une préoccupation habituelle de ceux qui tendent à la perfection.

Hugues de Saint-Victor † 1141 indique comme moyen d'acquérir la science d'une vie sainte la « raison, la théologie, les exemples reçus, la méditation des Écritures et une inspection régulière des actions et de la conduite » (*De institutione novitiorum* 1, PL 176, 927a). Du seul point de vue de la raison, il propose tout un ensemble de questions, véritable examen sur les vertus naturelles (ch. 2, *ibidem*); puis il décrit « l'analyse quotidienne des pensées, paroles et actions » (ch. 9, 934-935), comme moyen d'un incessant progrès.

L'expérience instruit, « l'homme devient d'autant plus habile qu'il observe plus exactement sa façon de faire, essayant de dépasser chaque jour ses propres progrès, regardant attentivement ce qu'il fait, ce qu'il doit faire, et s'il fait son devoir; s'il en fait autant qu'il a à faire... Chaque jour, il cite en jugement sa propre vie : le matin au moment de se lever, il considère ce qu'il a fait pendant la nuit; le soir, quand il va se coucher, il considère ce qu'il a fait de jour : a-t-il eu plus d'empressement au bien que les autres jours? davantage de constance à combattre le mal? »

Nous avons là la description précise d'un « exercice » (« Quisquis cor suum in ejusmodi studio exercet... », 935a), qu'Hugues présente comme « peut-être encore plus nécessaire » que tout autre moyen de formation.

Était-ce une pratique des chanoines de Saint-Victor? C'est vraisemblable, sans qu'on en ait de preuve absolue; il semble que D. Lasić va trop loin dans son interprétation des textes (*Hugonis de S. Victore theologia perfectiva*, coll. Studia antoniana 7, Rome, 1956, p. 59; et aussi p. 188-191); Hugues, commentant le dernier chapitre de la règle de saint Augustin, la présente comme un miroir où l'on peut voir ce que l'on est, régulier ou non, en progrès ou en recul; c'est comme l'Écriture, à quoi les saints chaque jour ne cessent de confronter leur propre vie (*Expositio in regulam S. Augustini* 12, PL 176, 924) : l'examen, ici, est plutôt un prolongement de la *lectio divina*, et se fait par rapport à la règle et à la Bible.

Chez Richard de Saint-Victor † 1173, les allusions à l'examen de conscience s'inscrivent dans le contexte de l'appel à l'intériorité, préparation à la contemplation (*Benjamin minor* 8-9 et 70, PL 196, 6-7 et 50-51) : c'est « fréquemment » qu'il faut faire le point des progrès quotidiens ou des manquements, des pensées et des affections dominantes, connaître les défauts et les grâces, l'homme extérieur comme l'homme intérieur.

Le chanoine régulier Hugues de Fouilloy † 1172 transpose sur le plan intérieur la pratique extérieure de la coulpe : « de même que les frères, à heure fixe, se rassemblent en chapitre pour se corriger, ainsi la raison convoque de temps à autre au plus secret du cœur les diverses pensées »; réunion animée, avec la conscience comme accusatrice, la méchanceté comme défenseur, et l'humilité, et l'orgueil, etc, jusqu'aux vertus qui s'accusent l'une l'autre (*De claustro animae* III, 6, PL 176, 1093). Cette allégorie du chapitre sera souvent reprise par la suite, tant le rite communautaire du matin aidait à expliquer l'exercice personnel du soir.

3° *Cîteaux* avait-il, à l'origine, un exercice nettement défini? Saint *Bernard* explique plutôt à chacun l'attention qu'il doit porter à ses actions et à ses pensées. Un de ses sermons (*In Cantica* 58, 12; PL 183, 1061d; éd. J. Leclercq, t. 2, Rome, 1958, p. 135) plaide pour un examen sans cesse repris : « Examinons nos voies (*Lament.* 3, 40) et nos attachements; que chacun croie qu'il progresse, non quand il ne trouve en soi rien à se reprocher, mais lorsqu'il se reproche ce qu'il y trouve. Ton examen n'est pas inutile, s'il t'apprend que tu as besoin de t'examiner à nouveau; et ton enquête n'est jamais décevante, si chaque fois tu penses devoir la recommencer. Mais si tu la fais aussi souvent que tu en as besoin, tu la feras toujours ». Ailleurs, saint Bernard loue « l'opportune importunité », si fatigante pour lui, de ces moines préoccupés de perfection qui « ne souffrent pas la moindre pierre d'achoppement dans leur propre conscience », dépensent de si longs instants à l'extirper; la direction qu'ils viennent chercher auprès de l'abbé suppose une attention habituelle « à leurs pensées comme à leurs actions » (*Sermo de diversis* 93, 2, PL 183, 716). Remarque qui vaut sans doute pour les nombreux textes pseudo-bernardins sur la garde du cœur, la purification de la conscience ou, comme disait déjà le clunisien Jean de Fruttuaria † 1050, « la vigilance sur l'homme intérieur » (*Tractatus de ordine vitae et morum institutione* 4, 13, PL 184, 569).

Du vivant même de saint Bernard, son ami *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148 présente un enseignement très ferme sur l'examen de conscience : sa *Lettre aux frères du Mont-Dieu* vers 1144 donne une importance primordiale à cet exercice, qui permettra au religieux de « gouverner et tenir en ordre sa conscience ».

C'est une des occupations de la journée du novice : « Que faire, demandes-tu, à quoi m'occuper? D'abord, sans parler du temps réservé au sacrifice quotidien de la prière ou à l'exercice de la lecture, il ne faut pas refuser à l'examen, à l'amendement, à la mise en ordre de la conscience, la part du jour qui lui revient » (PL 184, 322; trad. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, Lettre d'or*, 1956, p. 66).

Car c'est précisément l'un des rôles de la conscience, « cellule intérieure » où s'exerce le commandement et le jugement sur soi-même : « Apprends-y à régner sur toi, à organiser ta vie, à régler tes habitudes, selon les lois de ton institut. Fais-toi juge de tes actes; cite-toi à ton tribunal; souvent aussi condamne-toi, ne te renvoie pas impuni. Que la justice siège comme juge en permanence; que la conscience comparaisse en prévenue et s'accuse elle-même. Personne ne t'aime plus que toi, personne ne te jugera avec autant d'équité » (PL 184, 326; trad. Déchanet, p. 78-79).

Le regard de la conscience se porte sur l'action déjà posée et sur les actes à accomplir; l'examen ne sera pas seulement rétrospectif, mais aussi, comme on dira plus tard, « de prévoyance ». Et Guillaume de Saint-Thierry précise les deux moments où se place de préférence cet exercice et son contenu : « *Le matin*, demande compte de la nuit passée, et pour le jour qui s'annonce trace une ligne de conduite. *Le soir*, exige le bilan du jour écoulé, et, pour la nuit qui descend, prends les mesures qui s'imposent. Ainsi lié, tu n'auras jamais le loisir de folâtrer à ta guise » (*ibidem*).

Cet exercice, proposé aux commençants, est tout aussi nécessaire au progressant; mais il est alimenté chez lui, « homme rationnel », par « les études saintes, les exercices apostoliques », qui « fournissent à l'âme seule en face de Dieu l'occasion de s'examiner, de se connaître, de s'amender, se purifiant de toute souillure de la chair

et de l'esprit, poursuivant son travail de sanctification dans la crainte de Dieu » (PL 184, 342; trad. Déchanet, p. 126-127). Étant donné l'importance de l'intention qui préside aux pensées et aux actes, que les plus parfaits, les « spirituels », ne croient pas superflu de se contrôler eux aussi assidûment : « Il est indispensable à l'homme qui veut aimer Dieu, ou déjà possède son amour, de toujours consulter son âme, d'interroger sa conscience sur l'objet de son vouloir foncier et sur les raisons qu'il a d'accueillir d'autres volitions, — celles de l'esprit —, ou d'écarter les convoitises opposées de la chair » (PL 184, 347; trad. Déchanet, p. 141).

On sait l'étonnante diffusion de cette *Lettre*, pourtant destinée à des chartreux. On l'attribuait à saint Bernard : pour toutes les écoles qui allaient s'en inspirer (cf M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire, Lettre aux frères du Mont-Dieu*, Paris, 1940, p. 40-54), l'examen jouirait de ce haut patronage. Doit-on dire que Guillaume de Saint-Thierry ait innové en cette matière? Il est certain qu'il a rapidement fait école : le programme de vie monastique, *Octo puncta perfectionis assequendae* (PL 184, 1181-1186), reprend les termes mêmes de Guillaume sur l'examen du matin et du soir. Mais n'y avait-il pas un usage cistercien assez général, faisant de l'examen un exercice quotidien? Car un autre contemporain et ami de saint Bernard, Aelred de Rievaulx † 1166, qui ne semble pas dépendre de Guillaume, donnant à sa sœur la *Regula inclusarum* pour dresser le plan des « exercices de la vie religieuse » des recluses, prévoit en détail l'examen de conscience du soir :

« Une fois couchée, recommande à Dieu ta pureté, et ainsi armée du signe de la croix repasse en ton esprit ta façon de vivre : as-tu en paroles, en action et en désir, peiné ton Seigneur? as-tu été légère, paresseuse, négligente devant ton devoir? as-tu pour la nourriture ou la boisson dépassé les limites nécessaires? Si tu constates qu'il t'a échappé quelqu'un de ces manquements, soupire et frappe-toi la poitrine; ainsi réconciliée par ce sacrifice du soir, remets-toi à ton Époux » (24, PL 32, 1459; éd. Holstenius, t. 1, p. 427).

Aelred est lui-même l'auteur d'une sorte d'examen de conscience sur sa charge pastorale, sous la forme de la belle *Oratio pastoralis* (éditée par A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 294-296).

Il n'y a pas non plus de dépendance verbale à l'égard de Guillaume de Saint-Thierry dans le *Speculum monachorum* d'Arnould de Bohéries, autre cistercien, que l'on situe à la fin du 12e siècle (DS, t. 1, col. 894); son bref programme de la perfection monastique fait une large place à l'examen :

« Après complies, chaque jour, que le moine tienne chapitre pour soi-même; qu'il rassemble ses pensées et fasse soigneusement le compte des fautes commises, publiquement ou secrètement, ce jour-là, par pensée, par parole ou action; « lavant chaque nuit sa couche », c'est-à-dire se purifiant de ses péchés par ses larmes et son repentir, qu'il tienne le compte exact de chaque chose; ce qui est public, il s'en accusera publiquement le lendemain (au chapitre des coulpes); ce qui est secret, il s'en confessera privément » (PL 184, 1176b). Cet examen quotidien lui permet de faire le point : « Il faut comparer la journée écoulée à la journée précédente : leur comparaison fera saisir si l'on est en progression ou en régression » (1177b).

C'est donc comme chez Hugues de Fouilloy l'idée du « chapitre » du soir. Mais ce que A. le Bail interprétait comme une très réaliste et funèbre composition de lieu en vue de l'examen de conscience (*Les exercices spirituels dans l'ordre de Cîteaux*, RAM, t. 25, 1949, p. 267) est sans rapport avec cet exercice.

On possède un autre schéma d'examen, également du 12e siècle et mis sur le compte de saint Bernard : *Varia et brevia documenta pie seu religiose vivendi* (PL 184, 1174); avant le coucher, on examine les pensées et les paroles, on passe en revue l'emploi de la journée; on se remet en mémoire l'enfer et le paradis comme deux cités dont la seconde seule peut attirer. On aura remarqué la place des pensées, qui sont examinées en premier lieu : cet ordre s'explique bien dans le cas de religieux dont les actes, presque nécessairement contrôlés par la communauté, sont assez exactement déterminés par les règles et coutumes, mais dont les pensées sont évidemment laissées à la responsabilité personnelle (cf *Formula honestae vitae* 1, PL 184, 1167, ou *De conscientia* 5-6, PL 184, 558).

Cet enseignement est synthétisé dans une compilation de textes cisterciens, surtout du 12e siècle.

Selon le *Tractatus de interiori domo*, la connaissance de soi est nécessaire pour accéder à la connaissance de Dieu, mais on ne trouvera pas en soi l'image du Dieu invisible si l'on ne s'applique à « nettoyer le miroir, à purifier l'esprit... Le miroir, le vrai pénitent ne cesse de le regarder chaque jour, de le nettoyer, de le tenir fermement, de le garder. Regarder si l'on n'y trouve rien qui déplaise à Dieu; nettoyer non seulement les actes peccamineux, mais aussi les pensées, pour qu'il n'y reste rien qui puisse faire obstacle à Dieu ». Que regarder en soi? les fautes, mais aussi tout soi-même, sa condition, sa façon de vivre, les penchants les plus spontanés, les goûts, les progrès, l'idéal (6, PL 184, 513). Voir DS, t. 3, col. 1548-1551.

On aura noté dans ce dernier texte la raison profonde de l'examen : le but n'est pas tellement d'extirper les défauts ou de devenir peu à peu conforme à un idéal tracé d'avance, il est de parvenir, à travers la connaissance de soi, à la connaissance de celui dont l'âme est l'image. Cette motivation, qui n'est exprimée ni chez Hugues de Saint-Victor, ni chez Guillaume de Saint-Thierry, bien qu'elle soit conforme à leur théologie, avait l'avantage d'intégrer un exercice de stricte ascèse dans une ample théologie mystique (sur le thème de la connaissance de soi, cf DS, t. 2, col. 1519-1520). La même doctrine, inspirant les mêmes directives, se retrouve dans les *Meditationes de cognitione humanae conditionis* 5 (PL 184, 494-495), malheureusement non identifiées.

Par contre, elle est absente des écrits de Pierre de Blois † 1200 où prédomine le souci ascétique : l'examen de conscience s'impose avant la confession et doit fouiller les recoins, les choses vénielles, les pensées... (*De confessione sacramentali*, PL 207, 1084a). L'examen quotidien permettra par exemple à un évêque de « rendre compte à sa conscience de ses actions journalières : quelque péché le jour? la nuit? trop peu de lecture ou de prière? trop parlé? trop mangé? trop de repos? perte de temps? attachement à l'argent, etc » (*De institutione episcopi*, PL 207, 1106-1107).

Dans une perspective plus spirituelle, Adam le chartreux, qui écrit avant 1201 son *De quadripertito exercitio cellae*, situe l'examen dans la préparation à l'oraison : le tribunal de la raison, qui doit sans cesse siéger au cœur du religieux, est plus spécialement nécessaire et rigoureux quand, franchissant les étapes de la lecture d'Écriture et de la méditation, on se dispose aux formes supérieures de la prière (33, PL 153, 869-871).

3. AUX 13e ET 14e SIÈCLES

Aux 13e et 14e siècles, les attestations sont encore plus nombreuses, sans qu'il y ait beaucoup de modifications profondes ou d'innovations.

1° *La tradition cistercienne* est représentée par Étienne de Sallay † 1252 qui offre cette particularité

de prescrire l'examen comme préambule de l'oraison, aussi bien dans son *Triplex exercitium* (éd. A. Wilmart, RAM, t. 11, 1930, p. 363-364) que dans le *Speculum novitii* (éd. E. Mikkers, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 8, 1946, p. 33-45). Le premier de ces textes laisserait quelque hésitation sur l'objet de cet exercice : souvenir des péchés passés, mais qui donne lieu à une « confession quotidienne faite à Dieu de tous les péchés, au moins dans leur ensemble, et les plus graves avec mention spéciale ». Le second, par contre, en son chapitre *De confessione quotidiana*, en précise parfaitement le contenu; le jeune religieux parcourt tous les manquements coutumiers : « il m'arrive de murmurer.., de tirer intérieurement vanité de ma prestance, de ma voix, de ma science, de ma naissance », etc, liste très révélatrice des efforts faits chaque jour sur des détails très concrets, pour assurer la liberté et l'humilité de l'âme entrant en oraison. Cf DS, t. 4, col. 1521-1524.

Chez les cisterciennes allemandes, on retrouve des présentations classiques de l'exan.en : c'est le chapitre qu'on tient avec soi-même (Mechtilde de Magdebourg † 1280, *La lumière de la divinité*, liv. 7, ch. 6, trad. des bénédictins de Solesmes, Paris, 1878, p. 314); c'est l'inspection que l'on fait de son château intérieur, portant successivement les regards sur les quatre murs (envers Dieu; envers Marie et les saints; vertus personnelles; devoirs envers l'Église et le prochain) : ainsi pour Mechtilde d'Hackeborn † 1298 (*Le livre de la grâce spéciale*, liv. 1, ch. 19, 33; trad., Paris, 1878, p. 75). C'est encore, pour la même, le miroir dans lequel l'âme se regarde; mais cette image déjà ancienne prend un sens nouveau dans la spiritualité de Mechtilde, si attachée à l'humanité de Jésus : « On doit, avant la confession, contempler la face de son âme dans le miroir des vertus du Christ; dans le miroir de son humilité, que l'homme considère avec soin sa propre humilité, s'il n'a pas taché sa face par la superbe ou la fierté », et ainsi de suite (liv. 3, ch. 51, p. 301). L'exercice traditionnel est parfaitement intégré à une spiritualité très personnelle.

2° *L'école franciscaine* présente plusieurs usages. Pour les novices, l'examen est en relation avec la confession très fréquente qu'on leur impose; la *Regula novitiorum* de saint Bonaventure, ch. 4, prévoit la confession chaque jour, ou au minimum tous les trois jours, précédée de l'examen en quatre points : « corde, ore, opere et omittendo bona » (*Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 479; cf Ph. Boehner, *Examination of conscience according to St. Bonaventure*, New-York, 1959, 2e éd.). C'est un rythme semblable que propose David d'Augsbourg † 1272 en sa *Formula novitiorum*, ch. 11 (*De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899, p. 15-16) : il est spécifié que l'accusation « au moins trois fois par semaine » est brève, mais qu'il y a place pour une revue générale « confessée à Dieu chaque jour dans la prière ». Les religieux plus avancés, tenus à la même pureté de conscience (Bonaventure, *Sermo in sexagesima*, *ibidem*, t. 9, 1901, p. 199a), l'assurent-ils par les mêmes moyens? Ici, c'est un « examen quotidien », mais pratiqué « sept fois le jour, c'est-à-dire avant et après chaque heure canoniale, pour voir comment d'heure en heure on a « marché devant Dieu dans le sentier de la justice » (*Ep. de* XXV *memorialibus* 24, *ibidem*, t. 8, p. 496b-497a). David d'Augsbourg ne précise pas les moments où le religieux, pour s'humilier « toujours », remettra devant ses yeux tout ce qu'il y a en lui de défectueux (analyse clairvoyante, dans le *De septem processibus religiosi*, *loco cit.*, p. 299).

D'autres franciscains reprennent l'idée de l'examen du soir, avec la composition mentale du « chapitre qu'on tient avec soi-même, sous la présidence de la juste raison, la conscience droite occupant la place d'accusatrice »; ainsi Jean de Galles, † vers 1300 (*Ordinarium vitae religiosae seu alphabetum* 20, éd. F. Haroldus, Mayence, 1673); de même Bernard de Besse, fin 13e siècle, qui joint à l'examen une prière assez large de louange, d'action de grâces et de demande (*Speculum disciplinae* 1, 12, dans les *Opera* de saint Bonaventure, t. 8, p. 593b). Le *Livre de l'expérience des vrais fidèles* d'Angèle de Foligno † 1309 indique, comme moyen de mieux réaliser la consécration du corps et de l'âme jadis pécheurs, « de passer la vie de chaque jour au crible de l'examen, en se recueillant à cet effet au moins une fois par jour » (Entretien sur l'humilité, trad. M.-J. Ferré, Paris, 1927, p. 435).

On trouverait d'autres témoins parmi les pseudo-bonaventuriens du 14e siècle. Rodolphe de Biberach † 1370 indique comme « premier signe d'une charité déjà forte et en progrès un fréquent et loyal examen de conscience » (*De septem itineribus aeternitatis*, itin. 4, dist. 4, art. 2, dans S. Bonaventure, éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 442). Matthieu de Cracovie † 1410 recommande l'examen quotidien comme facilitant beaucoup la confession : *De modo confitendi*, ch. 16; cet opuscule a dû exercer une certaine influence, sous le double patronage de saint Thomas (éd. Vivès, t. 28, Paris, 1875, p. 426-444) et de saint Bonaventure (éd. Peltier, t. 7, 1866, p. 559-582). Voir DS, t. 1, col. 1853.

Du franciscain Alvaro Pelayo († vers 1353), on a pu dire qu'il présentait, dans le *De statu et planctu Ecclesiae*, une série d'examens de conscience adaptés à toutes les classes sociales (N. Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au 14e siècle*, Paris, 1931, p. 53-54). La description détaillée qu'il fait des fautes, abus et péchés de chaque profession, depuis le pape jusqu'aux notaires, marchands et agriculteurs, sans oublier les femmes aimablement soupçonnées de quelque cent deux vices, est un appel à la réforme de tous les membres de l'Église plutôt qu'un schéma d'examens répétés. Pelayo, cependant, connaît l'examen quotidien, il y voit la source de la paix de l'âme, et aussi la sécurité de ce juste milieu où doit se tenir la conscience pour éviter le relâchement comme le scrupule : « les justes sont ceux qui secouent leur vie par un examen quotidien » (*De statu..*, lib. 2, art. 69, Lyon, 1517, fol. 225).

3° *La tradition dominicaine* est moins nette; on ne trouve rien dans les écrits des premiers maîtres généraux des prêcheurs; rien non plus chez saint Thomas d'Aquin, malgré tout ce qu'expose Th. de Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomae* (q. 2, disp. 8, Barcelone, 1662; réédité à Turin, en 1891, t. 2, p. 418-431); Vallgornera base d'ailleurs son commentaire sur le *De modo confitendi* de Matthieu de Cracovie. Mais on retrouve pour les novices parisiens l'examen en quatre points sur les « peccata quotidiana » en vue de la confession « tous les trois jours ou plus souvent » (*Tractatus de institutione novitiorum*, ch. 3, publié avec les *Opera de vita regulari* d'Humbert de Romans, t. 2, Rome, 1889, p. 528-529); et Guillaume Peyraut († vers 1271), dans son *De eruditione religiosorum*, très souvent copié au 14e siècle et répandu sous le nom d'Humbert de Romans (Ingolstadt, 1591, lib. 2, pars 2, c. 8, p. 59-60), reprend

à Guillaume de Saint-Thierry l'examen matinal sur la nuit et celui du soir sur la journée.

Le bienheureux Venturin de Bergame † 1346 lie l'examen à la direction spirituelle : la religieuse, pour s'examiner chaque soir, doit « se figurer être aux pieds de quelque homme spirituel qui aurait soin de son âme; lui dire tout le bien ou le mal accompli, ou prononcé ou même pensé dans le jour qui finit; se représenter ses admonestations, lui promettre de s'amender »; ainsi préparées par l'exercice quotidien, la confession et l'ouverture d'âme seront grandement facilitées (*Directoire spirituel*, Paris, 1926, p. 93-94). De maître Eckhart † 1327 on signale une allusion à un examen de conscience comme préparation à la célébration de l'eucharistie, dans un sermon inédit (abbaye bénédictine de Kremsmünster, Autriche, ms 83, cité par Th. Kaeppeli, *Praedicator monoculus. Sermons parisiens de la fin du 13e siècle*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 27, Rome, 1957, p. 162). C'est aussi et uniquement en vue de la communion que Rainier de Pise † 1348 envisage l'examen méthodique de conscience; toutes les questions posées en deux septénaires ont trait aux dispositions envers l'eucharistie (*Pantheologia*, au mot « Examinare », dans les éd. anciennes; les éditions du 17e siècle ont profondément modifié l'article).

L'auteur qui vers 1310 mettait sous le nom de Vincent de Beauvais un *Speculum morale* ne présente pas d'exercice déterminé, car il donne un traité de théologie morale, non un guide ascétique; il prône une continuelle surveillance de soi-même, « comme en ces monastères où l'abbé et le prieur se promènent tout le jour, regardant et visitant tous les recoins »; « si l'on s'examinait soigneusement, sans rien dissimuler, si l'on visitait attentivement toutes les cachettes et tous les sens intérieurs et extérieurs de l'âme, on ne pécherait jamais » (liv. 3, ch. 1, dist. 1) : sans doute s'agit-il plus de vigilance que de regard rétrospectif.

4° Les ermites usent des mêmes méthodes, leur donnant même une allure plus systématique. En Angleterre, Richard Rolle † 1349 met « la connaissance de soi et l'investigation de la conscience » au nombre des exercices spirituels dont la pratique est nécessaire pendant de longues années avant d'accéder à des états supérieurs (*Incendium amoris*, éd. M. Deanesly, Manchester, 1915, p. 236). Une compilation qu'on lui attribue, *Our daily work*, propose au laïc un exercice détaillé qui prend place après vêpres, comporte des questions précises et est suivi de prières et d'attitudes déterminées : on se frappe la poitrine, on récite *Pater* et *Ave*, on reste à genoux, etc (éd. C. Horstman, *Yorkshire Writers : Richard Rolle of Hampole*, t. 1, Londres, 1895, p. 151-152). Des « reclus « sont sans doute assez établis dans la vertu pour n'avoir plus à s'interroger sur les manquements habituels aux autres hommes : chaque soir, leur « reddition de compte » porte seulement sur la façon dont ils ont rempli le triple but de leur condition : office divin, dévotes méditations, lecture de l'Écriture et des auteurs spirituels. L'examen de fin de journée est chez eux une sorte d'examen particulier (*Speculum inclusorum*, d'un anonyme anglais du 14e siècle, éd. L. Oliger, Rome, 1938, coll. Lateranum, t. 4, n. 1, p. 108-121).

Les programmes de vie religieuse rédigés pour les moniales ou pour les jeunes filles se retirant « de l'état du monde » comportent généralement l'équivalent de ce que prescrit le bienheureux Pierre de Luxembourg † 1387 à sa sœur Jeanne :

Après diras complies, et puis tendras (= tiendras) ainsy comme chappitre et appelleras tes sens l'un après l'autre et fays que chacun te rende compte de son office et comment il aura usé sa journée. Se bien ont fait comme Dieu de qui tous biens viennent; se mal ont fait de toutes les deffaultes accuse toy humblement devant Dieu et t'en confesse au plus tôt que tu pourras. Et comment qu'il soit ne laisse point que une fois le jour à tout le moins tu ne penses à ta conscience. Et se ainsy le fais tu auras notre Seigneur y Christ avec toi et seras garnie de toutes bonnes vertus (Paris, Bibl. nat., ms français 19287, fol. 81r).

Même les auteurs mystiques du 14e siècle, s'ils ne décrivent pas minutieusement l'examen, le recommandent assez, tel Henri Suso † 1366 (*Grand livre des lettres*, lettres 2 et 19; trad. B. Lavaud, Paris, 1946, p. 23 et 93). Jean Ruysbroeck † 1381 l'intègre aisément à son système et lui donne une dimension bien capable de décourager tout moralisme : son *De septem custodiis libellus*, petit code de sainteté pour une religieuse clarisse, place au terme de la journée l'exercice « des trois petits livres à lire le soir », où l'examen n'est qu'une étape vers la plus haute élévation spirituelle.

On parcourt en premier lieu « le vieux livre, difforme, souillé, écrit à l'encre noire : il représente notre vie d'autrefois », mais l'examen qu'on en fait porte sur tous les manquements, qu'ils soient du passé lointain ou du jour qui finit. Le repentir s'exprime en prières et attitudes déterminées, et dispose à recevoir de la miséricorde de Dieu « paix et joie parfaites ». Le second livre, qu'on peut alors aborder, est celui de la vie de Jésus-Christ : « Vous devez graver dans le cœur l'amour et la passion de votre cher Seigneur ». Enfin, debout, on contemple le troisième livre « de couleur bleue et verte et dont les lettres sont d'or fin », entendez « la vie céleste de l'éternité dont la triple clarté, même si elle dépasse l'intelligence, conduit l'âme dans le repos parfait » (*Œuvres*, trad. des bénédictins, t. 1, 3e éd., Bruxelles-Paris, 1921, p. 193-203).

4. GÉNÉRALISATION ET SYSTÉMATISATION (15e ET 16e SIÈCLES)

Le 15e siècle connaît une pratique plus méthodique, en même temps qu'une plus grande diffusion de l'examen, qui semble jusque-là attesté surtout chez les clercs et les moniales. Mais la continuité est parfaite, et la plupart des traits qu'on va relever étaient ébauchés à l'époque précédente.

1° L'examen vaut aussi pour les laïcs. — Le contraire n'a certes jamais été dit à l'époque antérieure; on n'a guère pourtant de directoire spirituel pour les laïcs, qui permette de se rendre compte de ce qui leur était proposé sur ce point; sans doute une recherche dans les sermonnaires livrerait-elle l'équivalent de ce qui se trouve fréquemment à partir du 15e siècle.

On rencontre deux façons de présenter l'examen aux chrétiens non clercs, à partir de l'examen de conversion ou à partir des exercices monastiques. Le pécheur, pour se convertir et se confesser, a besoin d'une recherche détaillée de ses fautes; beaucoup de livrets sont rédigés, soit pour aider le prêtre à mener l'interrogatoire, tel le célèbre *Confessionale* de saint Antonin de Florence † 1459, soit pour faciliter au pénitent l'exploration de sa propre vie (par exemple, Bibl. nat., Paris, ms français 19287, fol. 41-48; et le « petit livre nommé : *L'examen de conscience du mal et du bien de l'âme* », imprimé à Rouen vers 1500, Bibl. nat., vélin 1767). Les prédicateurs invitent énergiquement à un tel examen et suggèrent de le faire fréquemment (c'est un thème de saint Bernardin de Sienne † 1444, sermon 27, *Opera*,

t. 4, Quaracchi, 1956, p. 23-34; cf t. 1, 1950, p. 168-170; de saint Thomas de Villeneuve † 1555, sermon pour le 3e dimanche de l'avent, *Œuvres*, trad. V. Ferrier, t. 1, 1866, p. 187; etc). Une fois la conversion obtenue, la persévérance dans la pureté de l'âme sera assurée par un examen analogue : le chartreux Jean de Dieu † 1483, au ch. 22 du *Libellus in praeparatione infirmorum* (Venise, 1480), fait prolonger l'effet de la confession par une « absolution quotidienne » des fautes vénielles, qui s'obtient par l'usage des sacramentaux et par un examen prescrit « une ou deux fois par jour »; il l'encadre d'un petit cérémonial (se signer avec de l'eau bénite, *Pater*.., s'imposer une pénitence); il précise que le bien portant a, comme le malade, intérêt à donner pareille suite à l'examen pratiqué lors de la conversion.

Le plus souvent l'examen de conscience est proposé aux laïcs à l'imitation des usages conventuels.

Ainsi Pierre d'Ailly, vers 1410, en son *Libellus conscientiae* dont on analysera ci-dessous la méthode; Jean Gerson, vers 1400, dans son sermon *Tu discipulus ejus sis* (éd. Ellies du Pin, t. 3, Anvers, 1706, col. 1098), reprend les expériences du moyen âge monastique; Denys le chartreux † 1471, qui parle très souvent de l'exercice du soir chez les moines (*De meditatione*, art. 9, t. 41, Tournai, 1912, p. 84), le prescrit au prélat, au prince et à tout chrétien (t. 35, p. 130, 404; t. 37, p. 133, 161, 385; t. 39, p. 148, 233, 420, etc); il n'y a pas de progrès spirituel sans cette purification quotidienne (t. 39, p. 184). Voir *infra*, col. 1843.

Les livres d'heures contiennent souvent, à la fin du 15e siècle, les trois prières, attribuées à Jean Gerson, qu'il convient de réciter après complies; la première suppose une inspection rapide de la journée : « Sire, j'ai péché ainsi et ainsi contre votre bonté et commandements... » (Bibl. nat., Paris, ms lat. 1373, fol. 127; ms 10561, fol. 108; ms 1182, fol. 121). Les *Heures* d'Anne de Rohan, au début du 16e siècle, font un devoir de confesser à Dieu les péchés de la journée (Bibl. nat., Paris, ms lat. 1391, fol. 9).

2° **La place de l'examen est mieux définie.** — Exercice parmi d'autres, l'examen n'a jamais été présenté comme une activité indépendante de l'ensemble de la vie spirituelle; le lien entre ce moyen et sa fin avait souvent été marqué, l'examen prolongeant les bienfaits de la conversion (ainsi Jean de Dieu le chartreux) ou facilitant au religieux le contrôle de sa marche vers la vie parfaite (la plupart des auteurs du moyen âge). A mesure que les exercices spirituels sont définis de manière plus précise, les auteurs discernent mieux le rôle respectif de chacun d'eux; l'examen est situé dans une perspective d'ensemble, que celle-ci soit d'ascèse ou de vie mystique. Il prend aussi plus de consistance du fait de son organisation.

Denys le chartreux définit l'examen quotidien comme l'un des moyens du progrès spirituel, la garantie contre le péché véniel et contre la négligence dans les petites choses (*Summa de vitiis et virtutibus*, liv. II, art. 14, t. 39, p. 184D), pendant qu'Henri de Herp † 1477 l'explique, au troisième des neuf degrés de l'amour divin, comme le gage d'une purification de toute affection désordonnée, l'ouverture à une large effusion de l'Esprit et le premier signe de l'« amour infatigable » (*Theologia mystica*, liv. III, pars 5, ch. 33, trad. J.-B. de Machault, Paris, 1617, p. 807).

Les présentations systématiques de la vie spirituelle, tout en donnant une place importante à l'examen, le situent toujours dans un ensemble : exercices quotidiens, tels ceux pratiqués par l'école de la Dévotion moderne; exercices de retraite, tels que les proposent Cisneros, saint Ignace ou Nicolas Eschius (cf DS, t. 4, col. 1060-1066). Rien d'étonnant, dans ces conditions, que l'examen apparaisse comme un moyen nécessaire pour une vie de dévotion et d'intériorité.

« Il y a deux choses qui font grand tort aux religieux et expliquent qu'ils soient si peu éclairés : c'est qu'ils sont trop répandus dans les activités visibles et ne considèrent pas à quoi tout est ordonné; et en second lieu qu'ils n'examinent pas soigneusement leur intérieur, les mouvements qui les portent aux vertus ou aux vices, et la distance qui les sépare de l'union avec Dieu » (Thomas a Kempis, *Epistola devota ad quemdam regularem*, éd. M.-J. Pohl, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 323).

Déjà l'*Epistola de vita et passione D.N.J.C. et aliis devotis exercitiis*, diffusée par Jean Vos de Heusden † 1424, exposait ce rôle de l'examen : « Plus tu avanceras dans la connaissance de tes manquements, plus tu progresseras dans la connaissance de Dieu. C'est en se connaissant que l'homme devient mécontent de soi, et dans cette même mesure il plaît à Dieu. Ton expérience t'en apprendra beaucoup plus que tous les livres n'auraient pu t'apporter; et la connaissance de toi-même, que t'aura donnée l'examen, te fera profiter des textes spirituels comme si tu en étais l'auteur ou l'unique bénéficiaire » (Jean Busch, *Chronicon windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 241-242).

Ce moyen nécessaire peut même devenir moyen principal d'une réforme spirituelle. Jean Trithème † 1516 explique ainsi le renouveau de l'abbaye et l'essor de la congrégation bénédictine de Bursfeld : constatant la chute de la vie régulière et l'attribuant à l'abandon des exercices spirituels, les réformateurs du milieu du 15e siècle ont établi comme moyen de rappeler l'esprit des moines « à la ferveur de leur saint propos » l'accusation des négligences du jour « au moins par un moment de recueillement, le soir après complies » (*De triplici regione claustralium*, préface, dans *Opera pia et spiritualia*, Mayence, 1605, p. 564). Trithème reprend souvent à son compte cette pratique, joignant toujours à l'examen quotidien la réitération du propos initial et le renouvellement de la ferveur (*Opera*.., p. 295, 471, 536, 647, etc). Il n'est pas sans intérêt de relever que la réforme de Bursfeld était, vers 1450, directement influencée par Jean Busch, formé à Windesheim.

3° **Les méthodes de l'examen de conscience.** — C'est le trait le plus net dans l'histoire de l'examen depuis la fin du 14e siècle : les auteurs ne se contentent plus d'en indiquer sommairement le contenu, ils proposent des méthodes soigneusement précisées. Nous n'évoquerons que les plus caractéristiques ou les plus répandues. La longue expérience de l'école de la Dévotion moderne aboutit à l'élaboration d'une technique dont Jean Mombaer sera le meilleur représentant, et qui recevra de saint Ignace une formulation nouvelle, appelée à une extraordinaire diffusion.

1) *A Windesheim*, le fondateur, Florent Radewijns † 1400, présente déjà la pratique d'un triple examen. Parce que l'essentiel de l'effort ascétique doit consister, selon lui, « dans la correction de nos vices et convoitises et l'acquisition des vertus », il propose : a) « après complies ou le soir », « l'examen des manquements quotidiens et l'inspection de la conscience » sur le recueillement dans les moments de prière, l'emploi du temps, les occupations diverses de la journée, l'intention de tout rapporter à Dieu; b) « deux ou trois fois par jour », un retour de l'esprit vers les « défauts contre lesquels on s'est proposé de combattre » et vers les remèdes que l'on doit y opposer; c) chaque semaine, au moment réglé d'avance, un examen sur les « exercices, fonctions et devoirs » propres aux membres de la congrégation.

Pour en parler avec un directeur spirituel, on inscrira sur un billet ou un tableau le compte des manquements plus fréquemment constatés, sur lesquels portera précisément le petit examen particulier mentionné en second lieu (*Tractatulus de spiritualibus exercitiis*, éd. H. Nolte, Fribourg-en-Brisgau, 1862, p. 18-19). Aussi voit-on les disciples de Florent pratiquer ce retour fréquent *(multitotiens)* sur les péchés quotidiens, et même tenir par écrit la comptabilité spirituelle de la journée (*Dialogi noviciorum*, liv. 4 *De discipulis domini Florentii*, ch. 6 et 13, dans Thomas a Kempis, *Opera*, éd. Pohl, t. 7, 1922, p. 267 et 312).

Gérard Zerbolt de Zutphen † 1398 connaît de même une hiérarchie d'examens (*De spiritualibus ascensionibus*, Deventer, 1486, ch. 6, 7, 8 et 53), dont il précise le rôle dans l'effort de connaissance de soi qui commande toute réforme spirituelle (*De reformatione virium animae*, Bâle, 1492, ch. 6). Pour lui, l'homme doit faire deux découvertes initiales : un premier examen d'ordre général lui fait découvrir ses péchés graves; un second lui fait éprouver l'affaiblissement de ses puissances. Décidé à se réformer, et pour cela à se connaître, il va ensuite et plus brièvement porter chaque jour sur lui un regard de contrôle qui guérira l'impureté de son cœur : la triple chute appelle une triple « ascension », dont le moyen est ce triple examen.

Comme « on ne saurait lutter sur tous les points à la fois », il faut, à partir de cette connaissance de soi, déterminer le défaut principal qu'une vigilance et une prière constantes soumettront progressivement à l'empire de la raison. Le mot d'examen particulier n'est pas prononcé, mais le « devotum exercitium » (ch. 53) qui affaiblit peu à peu ce défaut ne semble pas pouvoir être compris différemment. Voir DS, art. DÉFAUTS, t. 3, col. 82-83; EXAMEN PARTICULIER, t. 4, col. 1844.

2) *Pierre d'Ailly* † 1420 (DS, t. 1, col. 256-260) témoigne de l'influence des pratiques et des principes de Windesheim.

Importance de la connaissance de soi, effort méthodique pour y parvenir, encadrement de l'examen quotidien dans un ensemble qu'il caractérise en cinq points : a) exercice de recueillement; b) revue des actes de la journée, tant intérieurs qu'extérieurs, avec action de grâces et humble demande de pardon selon les cas; c) regard sur les bienfaits de Dieu, d'ordre général ou personnel, « pour s'exciter à l'amour et à la reconnaissance »; d) demande de la grâce de progrès dans les vertus, ce qui donne occasion d'« examiner si l'on avance ou non en charité; en chacune des vertus cardinales, en humilité, en douceur, etc » (*Libellus conscientiae*, éd. E. Vansteenberghe, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, suppl., t. 3, 2e partie, 1935, p. 1238-1246).

L'examen est général, mais Pierre d'Ailly conseille aussi de se fixer quelque temps sur l'extirpation d'un défaut ou l'acquisition d'une vertu (p. 1241), sans préciser les modalités de ce contrôle particulier.

3) *Thomas a Kempis* † 1471 fait maintes allusions à l'examen de conscience qui prend place parmi « les exercices du bon religieux » (*Imitation*, liv. 1, ch. 19, n. 4, citant implicitement Guillaume de Saint-Thierry).

On a de lui plusieurs modèles d'examen : dans le *Libellus spiritualis exercitii*, ch. 9, un bref schéma qui parcourt les divers moments de la journée; au ch. 10, un examen beaucoup plus détaillé, qui inspecte les principaux devoirs du religieux, et fait autant de place au bien omis qu'au mal commis (*Opera omnia*, éd. Pohl, t. 2, p. 347-352); dans l'*Alphabetum monachi*, les maximes réparties au hasard de l'ordre alphabétique sont faites pour être apprises par cœur et servir ensuite d'aide-mémoire pour l'examen quotidien (t. 3, p. 317-322); dans l'*Imitation*, liv. 4, ch. 7, c'est la longue énumération des défauts à parcourir avant de célébrer la messe : contrition générale, examen détaillé, ferme résolution de se corriger, enfin offrande de soi. Voir *infra*, col. 1844.

4) *Jean Mombaer* † 1501, dans son *Rosetum exercitiorum spiritualium* (tit. 13, alphab. 36, CDE), place l'examen dans un large exercice du soir à cinq termes, exprimés dans l'hexamètre « Discute, sis gratus, pete, mensurans, renovando ». On a donc successivement à examiner sa conscience, à rendre grâces pour les bienfaits reçus, à demander la protection divine pour la nuit qui vient, à faire le point du progrès spirituel, enfin à renouveler ses résolutions.

Mombaer donne un petit plaidoyer des avantages de cet exercice, résumés en vers mnémotechniques (*Rosetum*, Milan, 1603, p. 336) :

> Glorificans, placat, purgans, humilis, scius, ardens,
> conservans, pungit, renovans, ditat, beat, aufert.

Puis il offre un choix très étendu de procédés d'investigation : on peut conduire l'examen en suivant les catégories de péchés, selon les moments et les lieux où s'est déroulée la journée, selon les façons de pécher, ou encore sur les sept péchés capitaux ou les facultés de l'âme. Pour ne rien laisser dans l'ombre, il y a un jeu savant d'accolades, dont nous ne reproduisons que l'un des termes *(cogitatione)* :

Recolat quanta :

commisit mala
- Cogitatione (si habuit cogitationes)
  - caritativas / bonas / humiles / puras
  - ad Deum / proximum / seipsum / carnem et mundum
- Sensibus...
- Locutione...
- Opera...
- Conversatione...

omisit bona

Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Mombaer est plus compilateur que créateur; il réunit de nombreux éléments disparates, dont l'origine n'est pas toujours facile à déceler. Du moins, son schéma d'examen se retrouve-t-il, à quelques mots près, dans un texte d'exercices du 15e siècle, qui relève de la Dévotion moderne, et qui subsiste dans une copie de l'année 1500 en provenance de la chartreuse de Buxheim : *Formula spiritualium exercitiorum seu meditationum pro noviciis in religione instruendis*, ms 318 de la bibl. des jésuites, Chantilly (cf H. Watrigant, *De examine conscientiae*, *loco cit.*, p. 42 note).

Ainsi détaillé, l'examen pourrait paraître une recherche si raffinée des péchés que le pécheur évite difficilement une complaisance en soi : l'attention à soi ne devient-elle pas envahissante? Mais, d'une part, Mombaer et l'école qu'il représente sont assez loin de penser qu'une telle attention puisse jamais être excessive, puisque la connaissance de soi est condition de la connaissance de Dieu (ainsi Pierre d'Ailly, *Libellus*.., p. 1236); et d'autre part l'examen n'est qu'un moment de l'exercice du soir, lequel donne place à l'action de grâces et s'achève en offrande. Mombaer est constant sur cette insertion de l'examen dans un ensemble, que ce soit dans le schéma en cinq points évoqué ci-dessus ou dans l'exercice à neuf termes qu'il présente ainsi : souvenir des fautes; considérations sur leur amertume; volonté de conversion; « mensuration » du progrès ou du recul réalisé; reprise des résolutions; plainte sur la faiblesse propre; prière pour obtenir, avec le pardon, la grâce de se corriger et la protection pour la nuit; action de grâces aux multiples motifs; enfin, tant pour recevoir le pardon que pour remercier, offrande à Dieu, non seulement de soi-même, mais « du Verbe incarné et de tout

le corps mystique ». Le lien de l'examen avec l'ensemble du mystère chrétien, et singulièrement avec la vie eucharistique, est implicitement affirmé chez l'auteur qui a poussé les méthodes à leur point extrême.

5) *Garcia de Cisneros* † 1510, disciple de la Dévotion moderne (cf DS, t. 2, col. 911-912), propose aussi au religieux une méthode d'examen quotidien après complies (*Exercitatorio*, ch. 21) : prière pour demander l'aide divine; puis l'examen proprement dit, qui porte successivement sur les péchés par négligence (neuf points), par désir déréglé (trois points, eux-mêmes subdivisés), et par désordre (colère, envie, paresse, elles-mêmes diversement manifestées); actes de douleur et résolution de se confesser.

Les moines espagnols étaient sans doute moins formés que les chanoines réguliers de Windesheim à ce genre minutieux d'exercices; aussi est-il prévu, surtout pour ceux qui sont diligents à pratiquer la garde de soi-même, que l'examen du soir peut se faire plus simplement; la formule longue sert plutôt comme préparation à la confession, destination secondaire de l'examen, qui a pour but quotidien d'introduire aux « exercices de la voie illuminative », c'est-à-dire à la considération des bienfaits de Dieu et à l'action de grâces (ch. 21 à 23); tous exercices que même le contemplatif n'abandonnerait pas impunément (ch. 68).

6) Le frère mineur *François d'Osuna* † 1540 est plus proche de la tradition médiévale quand il cite chaque soir devant le tribunal de la raison les cinq sens, les facultés de l'âme et les passions du cœur (*Deuxième abécédaire*, lettre Z, ch. 1); mais il dépend sans doute de Thomas a Kempis quand il fait apprendre par cœur les vingt-trois points de son petit Alphabet pour vérifier quotidiennement si l'on y a été fidèle (F. de Ros, *Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937, p. 63 et 468-469).

7) *Saint Ignace de Loyola* † 1556 a établi, dès 1522, année qui suit sa conversion, « un recueil qui comprend... des avis pour la méditation, l'examen général et particulier, la confession... » (P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, 1934, p. 278); il l'enrichit et le retouche, en tirant parti de façon très personnelle des méthodes ascétiques de la Dévotion moderne et de ses expériences propres. Entièrement rédigés en 1540, ses *Exercices spirituels* contiennent, en tête de la première semaine, mais évidemment pour une pratique plus étendue, les exercices du contrôle de soi : un examen particulier bi-quotidien (n. 24-31), un « examen général de conscience pour se purifier et se mieux confesser » (n. 32-43). Les cinq points de l'examen ne sont pas exactement ceux de Mombaer, ni de Pierre d'Ailly, bien que les tendances soient les mêmes : dilater l'âme dans l'action de grâces et la renouveler dans l'amour, autant que lui faire prendre conscience de ses manquements. Chez saint Ignace, on a l'ordre suivant : a) remercier Dieu pour les bienfaits reçus; b) demander la grâce de connaître et chasser ses péchés; c) s'examiner « en revoyant heure par heure ou intervalle par intervalle le temps qui s'est écoulé depuis le lever », et en regardant successivement « les pensées, les paroles et les actions »; d) demander pardon à Dieu; e) « prendre la résolution de se corriger avec sa grâce. *Pater noster* ».

Placé ainsi en tête des *Exercices*, l'examen serait-il réservé aux débutants? Ignace ne le pense pas : il est trop persuadé que l'acquisition des vertus solides est une œuvre de longue haleine, que la lutte contre soi pour parvenir à la perfection de l'amour est à poursuivre sans arrêt. Et personnellement, même avec les grâces d'oraison reçues, avec les succès apostoliques obtenus, il ne se tient pas quitte, il va même bien au delà de ce qui est proposé à l'exercitant : il a « l'habitude d'examiner sa conscience à chaque heure », recherchant les moindres traces d'imperfection dans une conduite qui est pourtant soigneusement soumise aux lumières de la réflexion et de l'oraison. C'est qu'il est désireux de ne rien soustraire à l'action de la grâce, de coopérer au maximum à l'œuvre sanctificatrice que le Seigneur veut accomplir en lui; aussi convient-il d'employer « toutes les lumières humaines », vigilance, inspection, retour sur soi, pour seconder l'action divine. Et comme la grâce travaille incessamment, l'examen (bien simplifié sans doute en un rapide regard) peut rejoindre à toute heure « la présence active de Dieu » (cf F. Marty, *L'examen, prière de l'apôtre*, dans *Christus* 20, t. 5, 1958, p. 494-511; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 22-23 et 50-54).

Cet aspect de coopération à la grâce au moyen de l'examen se laisse percevoir plus nettement chez saint Ignace que chez ses prédécesseurs; il ressort du cadre de prière qui est donné à cet exercice (*Exercices spirituels*, n. 43). Il explique que l'examen constitue une prière, aux yeux d'Ignace, au point que la première et plus élémentaire des « trois manières de prier » (n. 238-248) consiste simplement à parcourir les commandements ou les péchés capitaux, à penser aux facultés de l'âme ou aux cinq sens, en s'accusant des fautes commises sur ces points, en demandant grâce et secours, et en terminant par un colloque. L'examen fournit donc, même aux plus simples, la possibilité de converser avec Dieu; chez l'exercitant, le jeune religieux, ou le spirituel plus avancé, il n'est jamais mené en dehors de cette conversation (n. 24-25; n. 43; *Constitutiones Societatis Jesu*, p. IV, c. 4, n. 3). Cf *infra*, col. 1831-1838.

5. DU MILIEU DU 16e SIÈCLE A NOS JOURS

Ainsi mis au point par diverses méthodes, l'examen de conscience est universellement pratiqué, surtout selon la méthode ignatienne. Les critiques élevées ici ou là suscitent des efforts de rénovation de l'exercice, plus qu'elles n'en restreignent l'usage.

1° **Pratique universelle.** — 1) *Dans le catholicisme.* — Se présentant sous tant d'autorités antérieures, l'examen est, depuis le 16e siècle, attesté dans l'immense majorité des écrits ascétiques. On notera les tendances les plus marquantes.

Saint Charles Borromée † 1584 le prescrit aussi bien comme exercice des communautés ou des confréries que dans la prière du soir des familles; ses séminaristes comme les clercs de son évêché y consacrent un quart d'heure quotidien (*Acta Ecclesiae mediolanensis*, Lyon, 1683, table). Les chartreux sont les apôtres convaincus de la même pratique : Florent de Harlem † 1543, Juste Lansperge † 1539 à Cologne avec son disciple Nicolas Eschius † 1578, Laurent Surius † 1578 et Antoine Molina † 1612, pour ne relever que quelques noms; la doctrine est constante, même si l'exercice prend des formes quelque peu variées et une fréquence différente (« Si tu ne peux à chaque heure, cinq fois ou au minimum trois fois par jour », dit Lansperge, *Enchiridion militiae christianae*, ch. 27, *Opera omnia*, t. 4, Montreuil-sur-mer, 1890, p. 545).

Comme les directives de Charles Borromée et l'*Instruction des prêtres* de Molina étaient adoptées par les réformateurs du clergé au 17e siècle, l'examen eut sa place dans les règlements de séminaires, les directoires de vie sacerdotale et les usages

des congrégations de clercs; ainsi dans les *Règles ou constitutions communes de la congrégation de la Mission*, Paris, 1658, ch. 10, n. 9, p. 73-74. Cf *infra*, col. 1935 svv.

Même présence dans les constitutions des religieuses, par exemple pour les visitandines, *Coutumier et directoire*, art. 16, Paris, 1637, p. 73; pour diverses congrégations ursulines, *Acta Ecclesiae mediolanensis* (t. 2, Lyon, 1683, p. 830), ou *Constitutions des religieuses de sainte Ursule*, 18 (par ex. Blois, 1705); pour les sœurs grises de la bienheureuse Marguerite d'Youville, *Règles et constitutions*, ch. 15 (Montréal, 1851); et pour de nombreuses congrégations locales, tant du 17e que du 19e siècle. On voit même l'examen figurer parmi les *Exercices spirituels de la Règle du B.P.S. Benoît* (ch. 16, Paris, 1661, p. 36).

Le plus souvent, l'examen du soir, chez les religieux et religieuses, n'est qu'un exercice dans une journée qui compte déjà un examen particulier ou un examen de perfection à la fin de la matinée portant, par exemple, sur la résolution de l'oraison matinale, et un examen de prévoyance placé dans la prière du matin; ainsi dans *La règle, le cérémonial et le directoire des Sœurs du Tiers-Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel et de sainte Thérèse* (Bruxelles, 1733, 3e partie, ch. 1, p. 162-165); dans le même sens, l'opuscule de saint François de Borgia † 1572, *Industriae et spiritualia arma ad consequendas virtutes*, dans *Opera*, Bruxelles, 1675, liv. 9, tr. 6, ch. 16, p. 468).

Les innombrables manuels de piété parus depuis le 16e siècle, eucologes, prières chrétiennes à l'usage des laïcs, etc, placent un examen rapide au cours de la prière du soir; le plus souvent aucune méthode n'est indiquée : les fidèles sont assez au courant de cette pratique, et leur vie spirituelle peut se contenter d'un retour simplifié sur la journée. Le caractère ordinaire de cet exercice et son insertion naturelle dans l'activité des chrétiens sont mis en lumière en plusieurs « livres de raison » du 18e siècle, où prières quotidiennes et examen de conscience voisinent avec les comptes ou le récit d'événements familiaux.

Les formulaires surabondent et se spécialisent; ils visent à préparer à la confession par une revue entière des devoirs religieux et des obligations professionnelles; parfois ils entrent dans le cadre d'une retraite; moins souvent, ils proposent leur questionnaire détaillé pour l'exercice quotidien. Déjà prospère au 17e siècle, ce genre donna naissance au 19e à une multitude de plaquettes, à l'intention des enfants, des jeunes gens, des ecclésiastiques, ou pour tel ou tel état de vie. Sans beaucoup d'originalité, et sans échapper parfois à un certain moralisme, au moins dans leur façon de présenter les devoirs sur lesquels on s'examine, elles expriment la conviction que l'examen est nécessaire dans toutes les conditions et à toutes les étapes de la vie spirituelle.

Le lien entre la purification de l'âme par l'examen et l'accession à la vie d'oraison est nettement marqué. Sainte Thérèse d'Avila, qui sait rappeler l'importance de l'examen de chaque soir (*Avis*, dans *Œuvres complètes*, trad. des carmélites, t. 3, Paris, 1924, p. 328), place une révision de la conscience comme introduction à toute oraison (*Chemin de la perfection*, ch. 26, *ibidem*, p. 162). Ce devait être une pratique assez répandue, car on la trouve déjà en 1559 dans l'*Ejercicio espiritual para el proprio conocimiento* de saint François de Borgia (*Opera*, Bruxelles, 1675, lib. 8, tract. 5, n. 102, p.386); l'examen y précède le *Pater* et le *Veni Sancte Spiritus*, par quoi on se dispose à faire oraison. S'appuyant sur l'exemple de sainte Thérèse, Jean de Jésus-Marie le calaguritain † 1615 énonce ainsi le rôle de l'examen chez les contemplatifs : pratiqué deux fois par jour et comme exercice de communauté, « il écarte les obstacles à la contemplation de Dieu, il rend à l'esprit sa beauté et son aptitude à concevoir des pensées célestes » (*Compendium vitae B. virginis Teresiae a Jesu*, lib. 1, c. 3, dans *Opera*, t. 3, Cologne, 1621, p. 128); chez les laïcs, l'examen quotidien s'accompagne du choix volontaire d'une pénitence proportionnée aux fautes, sans attendre la pénitence sacramentelle (*Ars bene moriendi*, pars 1, c. 15, dans *Opera*, t. 3, p. 275). Le capucin Laurent de Paris † 1631 différencie l'examen selon les étapes de la vie spirituelle : les commençants, « une ou deux fois le jour », suivront le schéma traditionnel qui fait rechercher les fautes envers Dieu, soi-même et le prochain, commises par pensées, paroles et actions; les « profitants » s'examinent « sur l'exercice du pur amour divin » : que fut cette journée « touchant la présence de Dieu », et sa volonté, et sa gloire? Cette triple recherche longuement détaillée permet d'éliminer « jusqu'aux plus petites impertinences et légers mouvements de corps et de cœur », et entretient la pureté de l'amour (*Le palais de l'amour divin*, Paris, 1614, p. 391-394 et 1231-1237; les éditions antérieures n'ont pas ces exercices).

2) *Dans le protestantisme et l'anglicanisme.* — Dans le décret sur l'*integra confessio*, le concile de Trente soulignait la nécessité d'examiner les *sinus omnes et latebras*, pour justifier la pratique de l'examen de conscience vis-à-vis des luthériens et des calvinistes (Denzinger, n. 900). Luther et Calvin avaient rejeté l'examen comme *accusatio sui* et déclaraient que, par la recherche et l'examen de ses fautes et péchés, on minimisait, voire on perdait de vue la culpabilité fondamentale de l'homme déchu. La doctrine luthérienne de la rédemption, qui ne reconnaît comme voie de salut que la foi fiduciale, rendait superflue toute idée d'un examen de conscience fait à la lumière de la grâce.

Par contre, l'anglicanisme et aussi bien le puritanisme firent, en pratique, une place à l'examen de conscience. On retrouve chez eux des indices d'une continuité consciente de la tradition catholique. C'est ainsi qu'au 17e siècle, l'anglican Daniel Dyke † 1614, assidu à « tenir chaque jour un catalogue et journal de toutes les fautes commises » et à en faire la revue chaque semaine et chaque mois, écrit tout un traité sur l'examen, seul capable de débusquer « la tromperie de nos cœurs » (*The mystery of self-deceiving*, Londres, 1615, souvent réédité et traduit; en français par J. Vernueil, Genève, 1634).

Un autre anglican, théologien fort érudit et de grande délicatesse de sentiment, profondément enraciné dans le milieu universitaire d'Oxford et de Cambridge, Jeremy Taylor † 1667, mérite également attention. Son *The rule and exercices of holy dying* (Oxford, 1651) donne l'équivalent de directives pour une retraite spirituelle, mais aussi détaille l'examen de conscience : la forme, le contenu comme la méthode ont une allure traditionnelle (vg ch. 2, sect. 2 *Of daily examination of our actions in the whole course of our health preparatory to our death-bed*, et *The benefits of this exercice*).

En motivant ces exercices spirituels, et surtout l'examen, par la nécessité de préparer une sainte mort, Taylor se rattache au courant littéraire médiéval de l'*Ars moriendi* (cf M. C. O'Connor, *The Art of dying well. The development of the Ars moriendi*, New-York, 1942, p. 208).

Louis-L. Martz (*The poetry of meditation*, New Haven, 1954) a récemment montré à quel point les auteurs spirituels anglais du 17e siècle, même des puritains comme Richard Baxter † 1691, étaient familiarisés avec les *Exercices* de saint Ignace.

Au 18e siècle, les auteurs spirituels anglicans s'inspi-

rent toujours du même esprit. Philippe Doddrige † 1751, par exemple, dans son *The rise and progress of religion in the soul* (Londres, 1745, ch. 13 en particulier, 8e éd., 1761, p. 118-125; cf DS, t. 3, col. 1512). Davantage encore le célèbre pasteur américain Jonathan Edwards † 1758. Dans ses sermons, il s'appuyait sur la Bible pour exhorter les fidèles à examiner soigneusement leur conscience (sermon 31 *Great care necessary, lest we live in some way of sin*, dans *The works of President Edwards*, Worcester, Mass., 1808; t. 4, New-York et Londres, 1844, p. 502-528). Voir J. T. McNeill, *A history of the cure of souls*, Londres, 1952, p. 276.

Dans la pratique de la vie spirituelle, des luthériens et des calvinistes font également place à l'examen de conscience.

Le ministre Jean Claude † 1687 compose *L'examen de soi-même pour bien se préparer à la communion* (Charenton, 1682); le pasteur A. Gonthier est dans la même tradition avec ses *Exercices de piété pour la communion* (Toulouse, 1896). J. Basnage † 1725 a composé un abondant *Traité de la conscience* (Amsterdam, 1697) qui plaide fréquemment pour l'examen, le veut sévère et humiliant, mais attend de lui « la paix de Dieu » (t. 3, p. 425-440).

Plus près de nous, le pasteur Wilfred Monod propose à ses catéchumènes un « exercice méthodique » du matin (recueillement et prévoyance) et pour le soir un examen qui provoque à l'action de grâces comme au repentir (*Vers Dieu, ou l'ascension de l'homme*, Paris, 1923, p. xxv-xxvii). Des groupes animés par lui se sont fixé la règle d'un « culte personnel » quotidien, avec l'examen du soir sur des textes scripturaires ou des formulaires variés (*Veillez. Bulletin trimestriel du Tiers-Ordre protestant « Les Veilleurs »*, 1924-1930, *passim*; cf DS, t. 2, col. 46, 48-50).

L'exemple de Benjamin Franklin † 1790 est plus connu, mais il se situe dans une perspective plus morale que religieuse : un tableau des vertus permet d'inscrire chaque soir les manquements et d'être chaque semaine spécialement attentif à l'une d'elles (*The Autobiography*, dans *The Writings of B. Franklin*, éd. A. H. Smyth, t. 1, New-York, 1905, p. 326-339).

2° Large audience de la méthode ignatienne. — La rapide extension de la compagnie de Jésus et son rôle dans l'animation spirituelle de la contre-Réforme expliquent que la méthode ignatienne ait été le plus fréquemment proposée pour l'examen de conscience. Les collèges tenus par les jésuites, les congrégations mariales qu'ils dirigent, les manuels de piété qu'ils éditent, répandent l'examen en cinq points avec son cadre de prière et sa préoccupation d'atteindre jusqu'aux racines du péché. La production littéraire est immense et les éditions innombrables : par exemple, le *Libellus sodalitatis, hoc est christianarum institutionum* de François Coster, à partir de 1576 (DS, t. 2, col. 2417); le *Manuale sodalitatis B. Mariae Virginis* de François Veron (Liège, 1599), aux multiples éditions et traductions; G. Nakatenus, *Caeleste palmetum*, diffusé depuis 1660, à Cologne, en de nombreuses langues, et encore réédité à Malines en 1922, etc.

Beaucoup d'auteurs étrangers à la compagnie de Jésus adoptent le schéma ignatien.

Saint Charles Borromée le propose aux laïcs (*Acta Ecclesiae mediolanensis*, t. 2, Lyon, 1683, p. 909-910); des bénédictins, cisterciens, séculiers, le répandent : D. G. Corner o s b, *Promptuarium catholicae devotionis*, Ingolstadt, 1614, p. 66-68; le génovéfain A.-F. Chartonnet, *Méthode et pratique des principaux exercices de piété*, Paris, 1710, p. 101-119; J. Clavenau o s b, *Ascesis posthuma*, t. 1, Salzbourg, 1720, p. 225-238; le cistercien anonyme qui propose un examen très concret aux jeunes gens dans *Panis caeli depromptus ex variis piorum libellis*, Salem, 1774, p. 57-63. Pour l'éducation des filles, citons le *Formulaire de prières à l'usage des pensionnaires des religieuses ursulines* (Paris, s d; Caen, 1786, p. 15-16), héritier des *Dévotes occupations*, Lyon, 1643. Pour les religieuses, le livret souvent réédité après 1670, *Exercices religieux utiles et profitables* (7e éd., Paris, 1709, p. 275-285, 330-348); la méthode reste assez souple pour proposer aux « âmes plus parfaites qui aspirent à l'union divine » un examen spécial, qui se fait « plus par sentiments du cœur que par paroles » (p. 348).

Cet examen est, plus qu'auparavant, expliqué et commenté par les auteurs qui traitent de la vie spirituelle. Plusieurs jésuites illustrent l'enseignement de saint Ignace et composent des théories de l'examen, tant général que particulier : après Vincent Bruno qui reste assez succinct (*Brevis tractatus de sacramento poenitentiae*, Cologne, 1599; Lyon, 1607, p. 45-53), ils donnent à leur exposé une ampleur que seul celui de Jean Mombaer avait atteinte avant eux : ainsi Jacques Alvarez de Paz, *De exterminatione mali* (Lyon, 1613; éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 775-820, et t. 4, 1875, p. 75-94); Alphonse Rodriguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (Séville, 1609, pars 1, tract. 7); Ph. Bebius † 1637, *Thronus justitiae* (Cologne, 1624), etc. Les meilleurs commentateurs de l'examen ignatien semblent être Louis la Palma et J.-E. Nieremberg. Le *Camino espiritual* du premier (Alcala, 1626; éd. latine, *Via spiritualis..*, t. 2, Barcelone, 1887, p. 295-477) est un traité complet qui définit, non seulement les buts de l'examen ou ses méthodes, mais aussi ses liens avec l'ensemble des autres exercices (ch. 19, p. 437 svv) et avec la direction spirituelle (ch. 20, p. 445 svv). Nieremberg, dans ses *Doctrinae asceticae* (Lyon, 1643, doct. 2), marque l'universelle portée de l'examen qui embrasse, au delà des péchés à accuser en confession, les retards et négligences à profiter des vertus de l'état religieux et des moyens de progrès propres à la vie régulière; il conseille d'individualiser l'examen « pro ratione conditionis suae » et suggère une revue des devoirs d'apostolat (ch. 13-14).

La continuité dans la tradition ignatienne n'exclut pas certaines variations.

Plusieurs auteurs présentent des procédés mnémotechniques, rattachent par exemple les cinq points de l'examen aux cinq doigts de la main : de nombreuses éditions des *Exercices* de saint Ignace (Rome, 1663; Anvers, 1673 et 1689; Prague, 1735, etc) renouvellent par une gravure le « Chiro-psalterion » de Mombaer, qui procédait lui-même de Thierry de Herxen (DS, t. 3, col. 731). Un autre moyen mnémotechnique évoque à chaque point l'une des cinq plaies du Christ; le lien entre l'examen et les plaies du Sauveur était déjà signalé par Charles Borromée (*Acta Ecclesiae mediolanensis*, t. 2, Lyon, 1683, p. 830); il est utilisé pour provoquer, parfois d'une manière artificielle, à la contrition. Parmi d'autres, à signaler A. Natale, *De caelesti conversatione* (Palerme, 1703; Angers, 1861, p. 93-103); Fr. Kappenstein, *Annus sanctus venerabilis Thomae a Kempen* (Cologne, 1730, p. 425-430); l'*Officium rakoczianum, sive varia pietatis exercitia* (Vienne, 1763, p. 356-358).

C'est encore un procédé aide-mémoire que recherche J. Dirckinck en unissant l'examen à la dévotion envers la sainte Trinité (*Horologium sacerdotale*, Cologne, 1691). On touche ici au genre des « industries pieuses » dans lequel excelle G. Druzbicki (*Tribunal conscientiae*, Cracovie, 1672, dans *Opera omnia ascetica*, t. 1, Ingolstadt, 1732, p. 617-644), pour qui l'examen peut prendre vingt formes diverses, mais avec une très grande souplesse d'application selon la condition de chacun, les lumières du Saint-Esprit et les conseils du directeur (cf DS, t. 3, col. 1732).

3° Objections et parades. — Comme les autres exercices spirituels, et peut-être plus qu'eux, l'examen a été l'objet de vives critiques; certaines ont porté sur ses formes méthodiques, d'autres ont attaqué le principe

même de sa pratique. Des auteurs soucieux de mettre en valeur l'unité de la vie spirituelle ont redouté un morcellement dommageable; d'autres ont jugé sévèrement la « notation mathématique » des fautes et « craint qu'à force de scruter le détail on en vînt à oublier l'ensemble » (Fr. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923, p. 370).

Les autorités alléguées ne sont pas des adversaires de tout examen : ce que redoute saint François de Sales dans sa lettre du 16 janvier 1603 à la sœur de Soulfour, c'est l'examen « fait avec anxiété et perplexité » et quand il porte sur la vaine question de savoir si l'on est « en la perfection ou non » (*Œuvres*, t. 12, Annecy, 1902, p. 167-168); de même les mots de l'abbé Huvelin, « l'examen embrouille au lieu de débrouiller, il est douloureusement inutile », s'adressent à une âme éprouvée par une « vraie nuit » (*Écrits spirituels et paroles*, éd. M.-Th. Lefebvre, Paris, 1959, p. 147). Voir *infra*, col. 1848.

Plusieurs ont estimé que l'âme trop attentive à elle-même pouvait manquer à l'esprit filial, à l'abandon d'enfant qui devrait être une attitude foncière du chrétien, ainsi Ch. Péguy † 1914 (*Le mystère des saints innocents*, Paris, 1929, p. 26-33). Plus profondément, on a reproché à l'examen de faire trop grande la part de l'effort humain, au détriment de l'action de la grâce : cette ascèse, même menée devant Dieu, risquait d'être une tentative naturaliste, trop empreinte encore d'un volontarisme à la Sénèque, trop peu marquée du caractère spécifiquement chrétien. L'examen ne participe-t-il pas de l'impuissance radicale de tout exercice, incapable d'opérer la purification que Dieu seul peut réaliser? Plus encore, ne fait-il pas obstacle à cette purification, puisqu'il occupe stérilement l'âme, l'encombre et la soustrait à l'action divine? C'est la position de Michel Molinos (*Manuductio spiritualis*, liv. I, ch. 7-8, Rome, 1687, p. 75-82); elle a pénétré chez des modernes, bien éloignés du quiétisme, qui condamnent dans cet exercice une secrète recherche de soi : ainsi Ubald d'Alençon (*L'âme franciscaine*, Paris, 1926, p. 105-106). Sur les diverses oppositions à l'ascétisme, voir art. Ascèse, DS, t. 1, col. 981-983 et 999-1001.

La tradition spirituelle n'a cessé d'apporter, en fait, des réponses pertinentes à ces objections; quelques traits ont été davantage mis en lumière, et la législation ecclésiastique s'est prononcée en faveur de l'examen de conscience. Voir *Conclusion*, *infra*, col. 1831-1838.

1) *L'examen peut prendre des formes simples.* — Beaucoup d'écrits ascétiques ou de règles religieuses s'abstiennent d'indiquer une méthode; après saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori veut un examen particulier très court, « simple coup d'œil sur la conscience », et un examen général qui, pour être plus long, n'en reste pas moins exempt de toute complication (*Vera sposa di Gesù Christo*, ch. 24, dans *Opere ascetiche*, t. 15, Rome, 1935, p. 408-410). A toute époque, des auteurs jésuites, et des plus soucieux d'assurer la pureté du cœur, ont rappelé que l'essentiel n'était pas le cadre donné à l'examen, mais la correspondance à la grâce qu'on obtenait par lui.

Louis Lallemant † 1635 soulignait le rapport de l'examen avec le don de crainte, et disait connaître des spirituels « marchant toujours à la lumière du Saint-Esprit », « tellement vigilants à la garde du cœur » qu'ils font « pour ainsi dire examen particulier de tout » et n'ont plus guère besoin de le faire en un exercice déterminé (*Vie et doctrine spirituelle*, principe 4, ch. 4, art. 7; éd. Fr. Courel, Paris, 1959, p. 227-229). G. Nakaten pensait qu'un homme très occupé a assez « d'un soupir » pour rendre grâce et demander la lumière, et d'un regard furtif sur ce qui aurait été péché dans sa journée (*Caeleste palmetum*, Cologne, 1691, p. 460). Léonce de Grandmaison † 1927 invite « non à ruminer indéfiniment sur nos misères, mais à voir, vite et bien, si nous sommes fidèles au service de Dieu » (*Écrits spirituels*, t. 2, Paris, 1934, p. 258-261).

2) *L'examen se garde du naturalisme et du moralisme.* — Il reste encadré de prière, et dans l'exercice du soir il est accompagné d'un acte des vertus théologales. Il ne se contente pas de juger l'âme par rapport à un catalogue d'obligations ou de vertus, il tente de faire pénétrer la lumière de l'Évangile dans les recoins les plus cachés.

D'où l'importance donnée aux intentions, aux aveuglements, aux prétextes : ainsi *Les péchés cachés de chaque chrétien en l'exercice de sa profession*, Paris, 1680; L.-J. Lebret et Th. Suavet, *Rajeunir l'examen de conscience*, Paris, 1952. L'habitude de méditer le texte évangélique permet d'y confronter le comportement quotidien; cf F. Marduel, *Examen de conscience selon l'Évangile*, Le Puy, 1960.

3) *L'examen se fait par rapport à Jésus-Christ.* — Sans doute est-ce là le principal apport que la pratique de l'examen ait reçu depuis quatre siècles : l'école bérullienne, en toutes choses attentive à l'action de Jésus-Christ, explicite ce lien nécessaire au Christ, car « toute vie doit adorer et se référer à la vie suprême et aux vies principales émanantes de cette vie suprême » (Bérulle, *Œuvres de piété*, Paris, 1644, n. 176, p. 1064; éd. Migne, Paris, 1856, col. 1230); aussi l'examen, « à l'issue de sexte », doit-il « renouveler envers Jésus-Christ et sa très sainte Mère la vertu que nous devons acquérir pendant la semaine, par hommage de quelque vertu semblable qui est en eux », et celui du soir se fait dans le même esprit (*Règlements donnés par... le cardinal de Bérulle pour l'institution de l'Oratoire*, dans *Actes de la seconde assemblée générale* (Paris, 1634?), p. 93; éd. Migne, col. 1630).

Même attitude chez les disciples de Bérulle.

P. Métezeau † 1631, « après avoir vaqué à la prière et oraison » et considéré sa journée, va « se mettre tout honteux derrière Jésus-Christ » et recommande « d'unir autant que nous pourrons notre douleur à ses douleurs et notre faible contrition à l'excès, grandeur et véhémence de son amère passion » (*L'exercice intérieur de l'homme chrétien*, Paris, 1627, p. 584-588).

D. Amelote a retracé la façon dont Charles de Condren † 1641 s'examinait chaque soir « selon les sentiments de Jésus-Christ et non pas selon les siens » (*La vie du P. Ch. de Condren*, 1e partie, ch. 25, Paris, 1643, p. 180-186). Ce même principe anime les directives données aux oratoriens pour les trois exercices quotidiens (*Lettres du P. de Condren*, éd. P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943, lettre 166, p. 501-507; ce texte a fourni les principaux éléments de ce qui a été publié sous le nom de Bérulle, dans *Œuvres*, éd. Migne, col. 1643-1645).

Chez J.-J. Olier † 1657, l'examen se fait aussi « en union intérieure à Jésus-Christ » (*La journée chrétienne*, Paris, 1655; éd. F. Amiot, Paris, 1954, p. 175) et « l'exercice plus court » consiste à « nous exposer à Jésus-Christ couverts de honte » pour tel mauvais usage de nos facultés, et à le supplier « d'appliquer sur nous l'usage qu'il a fait de ses sens » pendant sa vie terrestre (*ibidem*, p. 217-218). Une lettre à la princesse de Condé, en 1647, fixe les trois points sur lesquels elle s'interrogera : si on a passé la journée « en la vue de Dieu et pour Dieu », si on a vécu « pour Dieu en Jésus-Christ », si l'on a été mort à soi-même. Et la contrition qui naît de cette inspection pousse à « adhérer à son saint esprit à tout jamais », à « s'abandonner à Dieu en Jésus-Christ, l'unique péni-

tent de l'Église » (*Lettres*, éd. E. Levesque, t. 1, Paris, 1935, p. 310-317). Même attitude chez saint Jean Eudes † 1680, dans le *Mémorial de la vie ecclésiastique*, Lisieux, 1681, et le *Manuel contenant plusieurs exercices de piété*, Caen, 1668 (*Œuvres complètes*, t. 3, Paris, 1906, p. 112, et 312-314) : après avoir adoré Dieu le Père et Jésus-Christ comme juge, on examine la journée, puis on se donne au Fils de Dieu « pour entrer avec lui dans l'humiliation, contrition et pénitence qu'il a portées de nos péchés » (p. 313). Il semble que ce soit Jean Eudes qui introduise, en préambule à l'examen particulier, la contemplation de telle vertu en Jésus-Christ, vertu sur laquelle on va précisément s'examiner, et le mouvement de « se donner » ensuite à Jésus-Christ et de le prier « de nous rendre participant » de la perfection qui est la sienne (*ibidem*, p. 286-297); le schéma des examens particuliers de Louis Tronson a sa source dans cette méthode d'adhérence (cf art. EXAMEN PARTICULIER, DS, t. 4, col. 1848).

Une heureuse synthèse de ce courant bérullien et de la méthode ignatienne est réalisée déjà par le jésuite A. Civoré (*Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651; cf DS, t. 2, col. 921); son « modèle de l'examen de conscience par voie d'affection » garde les cinq points et le mouvement général de l'examen ignatien, mais, critiquant la manière « commune, avec de froides recherches de ses fautes », il rapporte explicitement le troisième point à « Jésus-Christ, miroir de toute perfection : pourquoi suis-je si dissemblable à vous? » Chaque interrogation de l'âme se fait par rapport au modèle vivant de toute sainteté (p. 169-174).

La veine de l'école bérullienne se retrouve chez des auteurs plus récents : H. Chaumont, *Lettres spirituelles*, t. 1, Paris, 1900, p. 154 (cf DS, t. 2, col. 813-818); V.-M. Breton o f m, *Propos sur l'examen de conscience*, Paris, 1947 : « La majeure partie du temps employé à cet exercice sera accordé : 1) à la contemplation de Jésus, 2) aux actes d'humilité, de bon propos, de demande et d'offrande de soi » (p. 20).

4) *Documents disciplinaires et enseignements pontificaux.* — Voir *infra* l'article EXERCICES SPIRITUELS, § IV, col. 1933. Notons seulement ici que le motu proprio de Jean XXIII, *Rubricarum instructum* (25 juillet 1960), nouveau code des rubriques, recommande de « faire l'examen de conscience, prolongé pendant un temps convenable » au début de la récitation des complies (n. 147). L'exercice traditionnellement lié aux prières de la fin du jour prend ainsi place dans la prière officielle de l'Église, après avoir été prescrit aux clercs par le *Code de Droit canonique* (c. 125, 2°).

Irénée NOYE.

V. CONCLUSION SPIRITUELLE

Saint Ignace de Loyola cite parmi les exercices spirituels, au même titre que la prière vocale et mentale, « toute manière d'examiner sa conscience ». Or, les exercices spirituels sont, dit-il : « toute manière de préparer et de disposer l'âme, pour écarter de soi tous les attachements désordonnés, puis, quand on les a écartés, chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie pour le bien de son âme » (*Exercices spirituels*, n. 1, trad. F. Courel, Paris, 1960, p. 13).

Lorsqu'on veut marquer ce qui est propre à l'examen, on le décrit souvent comme étant une pratique d'ascèse individuelle, méthodique et contrôlée, permettant à l'homme de se connaître, de prendre conscience de ses fautes et d'établir sa responsabilité, de se disposer par une sincère contrition au pardon de Dieu, d'organiser en retour sa vie avec prudence en vue d'un progrès moral et spirituel. L'idée de base de saint Ignace est plus large. Il parle de « toute manière d'examiner », ce qui doit rendre attentif à la diversité des objets de l'examen, de ses formes pratiques et de sa fin prochaine. Il le situe parmi les activités spirituelles qui, étant prière et coopération libre à l'œuvre divine en l'homme et dans le monde, portent à vivre en pleine conformité de la volonté avec celle de Dieu, ce qui est ici-bas service et amour. Acte d'ascèse personnelle, il tend à dégager l'âme du péché et à purifier le cœur et l'esprit, mais il est en son fond acte de vie en Dieu. Il n'est véritable exercice spirituel que lorsque, par lui et en lui, « le Créateur et Seigneur se communique lui-même à l'âme fidèle, l'embrassant dans son amour et sa louange et la disposant à la voie où elle pourra mieux le servir ensuite » (n. 15). Il fait approcher de Dieu et l'atteindre, disposant l'homme « à recevoir grâces et dons de la divine et souveraine Bonté » (n. 20b). Il engage dans la voie de l'humilité, et peut aussi introduire dans une authentique contemplation, celle que, dans la foi vive, Dieu accorde à celui qui le cherche en toutes choses et considère toute chose en lui.

Prendre tel quel ce que propose saint Ignace sur « l'examen de conscience général en vue de la purification de l'âme et pour mieux se confesser » (n. 32-43) et sur « l'examen particulier quotidien » (n. 24-31), ne pas le replacer dans le cadre où il s'insère, conduit à une conception étroite. Ces normes s'adressent certes à celui qui veut, non seulement se convertir, mais progresser dans la vie spirituelle. Cependant l'examen, dans la lumière des *Exercices spirituels* faits en leur entier, apparaît riche de virtualités plus amples et appelé à une efficacité plus profonde. Il fallait au départ refuser les limites entre lesquelles on enferme souvent l'examen et lui donner ses vraies dimensions.

1. **L'examen dans la vie morale et dans la vie chrétienne.** — Dans sa réalisation plénière, l'examen est une activité spirituelle naturelle et surnaturelle. Il se présente pourtant déjà comme une manifestation spécifique de l'esprit humain, car il est une des formes de plein exercice de la conscience morale. Il n'est pas pure présence à soi-même ou simple recueillement, attention plus ou moins pénétrante aux actes extérieurs ou aux mouvements de l'esprit et du cœur, effort d'introspection ou étude intelligente de la vie intérieure. Il n'est pas la seule connaissance de soi qui permet de se gouverner, ni la recherche d'un idéal de vie qui se dévoilerait au sage scrutant l'intime de son être. Il implique bien un retour sur soi, une évocation du passé, une attention à la réalité intérieurement vécue, voulue ou subie, une réflexion sur soi, un regard sur l'avenir, mais il suppose un éveil et une mise en activité de la conscience morale. L'examen implique connaissance concrète de ce qui, en nous et par nous, a été, est et peut être considération d'attribution personnelle et de la responsabilité, jugement de valeur à la lumière des normes de la vie morale et donc d'approbation ou de condamnation, recherche d'une décision à prendre et disposition de la volonté à agir. Éclairée et bien formée, la conscience, par des examens fréquents, fait adhérer intérieurement aux lois morales et assumer aussi librement que possible les obligations de la vie. Cette pratique régulière, intelligente et prudente, parce

qu'elle rend l'homme à la fois plus intérieur et plus ouvert, contribue à la connaissance et à la maîtrise de soi, donne le sens des authentiques valeurs et de la responsabilité personnelle, libère de certaines passions sociales ou intimes, équilibre les forces de l'âme et favorise la décision libre. Elle conduit l'homme à sa maturité spirituelle.

Des philosophes anciens et modernes ont évidemment conseillé la pratique de l'examen de conscience. Il ne peut en effet suffire d'acquérir le sens des vraies valeurs, d'affirmer le primat de l'esprit, de faire sentir le besoin d'un progrès moral, l'homme doit se connaître, rougir souvent de sa misère, mais aussi vouloir bien vivre. Il reste qu'on doit garder une certaine réserve dans les jugements sur la nature et la portée de l'examen tel qu'il était préconisé par les philosophes pythagoriciens, par Socrate même et ses disciples. La doctrine stoïcienne par contre, faisant aspirer l'homme à une forte vie morale, lui demandant de conformer sa volonté à la nature ou à la raison, montrant une faute dans les transgressions de la loi morale, l'invite à une pratique de l'ascèse et lui apprend notamment à s'examiner.

La morale chrétienne va-t-elle, sans plus, hériter de cette sagesse antique? Qu'il y ait eu une influence d'ensemble de ce progrès humain, c'est certain, mais au plan des doctrines il reste délicat de porter des jugements objectivement fondés. Il importe d'ailleurs beaucoup plus de souligner un autre aspect de notre question. Un élément essentiel intervient en effet dans la conception et la pratique de l'examen chrétien, élément qui découle directement de la révélation toujours plus pleine et transformante de Dieu par Dieu aux hommes, avant le Christ au peuple juif et par le Christ. Dans et par l'examen le philosophe païen se connaît, mais lui seul, même si, disciple de Plotin, il prétend s'assimiler progressivement à la divinité; le chrétien par grâce découvre un autre lui-même, celui qui est « intimior intimo meo » et il prie le Père « qui voit dans le secret » (*Mt.* 6, 6). Le philosophe se remémore ses actes, pénètre le monde de ses intentions et désirs, examine le fond de son âme, réfléchit, pose un certain jugement de valeur, mais se constitue son propre juge en fonction de son idéal moral humain; le chrétien, éclairé et formé par la révélation ancienne et nouvelle, voit en lui le péché, sent sa faiblesse et mesure sa responsabilité, connaît la crainte de la sanction divine à raison des offenses qui atteignent Dieu lui-même, mais dans ce mouvement même qui le rend proche de celui qui sonde les reins et les cœurs, dans la lumière de la foi, il entend la parole du pardon que Dieu veut lui accorder et, contrit et pénitent, il espère tout de l'amour de celui qui est juste et bon. Le chrétien face à Dieu prend conscience du péché et de ses péchés et, humilié et non brisé, il peut, humblement et généreusement, reprendre sa marche en avant, en quête toujours du progrès voulu par Dieu.

Faisant allusion aux écrits des épicuriens, des stoïciens, des manichéens, des platoniciens, saint Augustin constate : « Même dans ceux de ces écrits où se trouvent d'ailleurs d'excellents préceptes de morale et de vie régulière, on ne trouve pas l'enseignement de l'humilité. La voie de l'humilité part d'un autre point : elle vient du Christ.., de celui qui, étant le Très-Haut, a voulu se faire humble... C'est donc par l'humilité qu'on s'approche de Dieu, parce que Dieu est proche de ceux qui ont le cœur contrit » (*Enarrationes in ps.* 31, 18, PL 36, 270). C'est dans cette voie que l'examen engage. Il rend attentif à Dieu présent. Il ne fait pas tout d'abord plonger le regard sur soi-même pour le porter ensuite vers Dieu, mais contempler le Seigneur et écouter sa parole. Dans cette lumière, l'homme peut se voir tel qu'il est et se fait. Dans la vérité, il naît à l'humilité de la créature et du pécheur, goûte le repentir intérieur et s'ouvre au pardon. Par l'examen, l'homme répond à l'appel premier de Dieu qui veut qu'on le regarde et que l'on se regarde en lui, que l'on s'avoue pécheur et que, espérant tout de lui, on demeure en lui.

2. **Doctrine spirituelle.** — Saint Ignace de Loyola étant un sûr témoin de la tradition ancienne et un maître moderne dont la doctrine a fortement influencé les derniers siècles, nous sommes en droit de lui demander quelques conclusions sur ce qu'est l'examen, son objet et sa fin, son efficacité et sa nécessité. Nous supposons la définition que nous avons donnée au début, car elle nous fait refuser les limites étroites dans lesquelles on veut parfois enfermer cet exercice. Notons que saint Ignace n'a pas exposé longuement une théorie. Il fait faire l'examen au cours des Exercices spirituels. C'est dans l'expérience vécue ensuite au long des années par une âme qui cherche, trouve par l'élection, même quotidienne, la volonté concrète de Dieu et y adhère par amour, qu'il situe la pratique de l'examen. Il donne quelques normes et conseils auxquels il sera nécessaire que tous reviennent, mais il suppose que chacun sous la grâce de Dieu, aidé par un directeur prudent, trouvera les modalités de forme et cherchera les fruits qui lui conviennent le mieux.

1° *Ascèse et prière.* — Toute vie spirituelle dépend forcément des grâces reçues et des aptitudes du sujet. A l'occasion d'une retraite selon les *Exercices spirituels*, saint Ignace rappelle : « A celui qui veut faire effort pour s'instruire et pour satisfaire son âme jusqu'à un certain degré, on peut proposer l'examen particulier, puis l'examen général » (n. 18). Il décrit ailleurs brièvement « l'examen particulier quotidien comprenant trois temps et deux examens » (n. 24-31), fait quelques remarques sur les péchés (n. 32-42) et présente sa méthode en cinq points de l'examen général de conscience « pour se purifier et pour mieux se confesser » (n. 43).

Type classique d'examen, qui est prière et plein exercice de la conscience morale et spirituelle. Il est fait en vue d'une confession générale ou ordinaire, plus encore il est exercice d'ascèse régulier, normalement quotidien. Il met en œuvre toutes nos puissances naturelles, et il est prière en tous ses moments, car il est demande de grâces de lumière, de contrition et de force, retour attentif à Dieu dans la foi et par amour, humble accueil des dons et notamment du pardon divin, adhésion obéissante à la volonté de Dieu. Il ne se limite pas à la connaissance de soi. Il n'est pas repliement sur soi : il est recueillement, car l'âme dans le respect se situe sous le regard de Dieu. Il n'est pas une minutieuse enquête qui va se concluant par le douloureux constat de fautes ou qui provoque un énergique sursaut de la volonté : il fait voir et vouloir en Dieu. Au delà des rêves qui illusionnent et des sentiments qui se jouent en nous, il introduit dans la vérité et l'humilité. Il est voulu, non pas seulement en vue d'une connaissance de soi loyale, mais pour que les sens, l'esprit et le cœur soient purifiés par la grâce. Il porte sur les obstacles, externes ou intimes, en premier lieu sur le péché, et conduit à l'aveu sincère. Il fait plonger le regard jusqu'à la misère de fond, car il fait mesurer la respon-

sabilité de nos actes, il doit pénétrer jusqu'à ces motivations complexes et masquées, ces intentions ou attaches désordonnées, ces passions profondes qu'impliquent plus ou moins nos fautes. La vraie pureté d'esprit et de cœur est à ce prix. L'examen atteint donc la vie profonde, pour y discerner la réalité de notre comportement humain en nous, dans le monde, au milieu des hommes. Il fait voir l'homme que l'on veut être, accepter celui que l'on est avec ses faiblesses, sa misère, mais aussi ses qualités, sa valeur personnelle. Plus encore, c'est en Dieu qu'il met, sous sa lumière et dans sa grâce. C'est la foi qui éveille et soutient l'attention, c'est l'espérance et l'amour qui font alors naître le repentir et la volonté de réparer.

L'examen donne ainsi le sens authentique du péché et fait répondre à l'incessant appel à la pénitence, pénitence qui, par la conversion de notre être vers Dieu, détruit en nous le péché et nous fait adhérer au Christ. Il fait à chacun porter la croix de ses péchés, entrer dans le mystère de mort du Seigneur pour ressusciter avec lui, participer donc à la croix de Jésus. De là sa relation prochaine ou virtuelle avec le sacrement de pénitence, non seulement parce qu'il prépare un aveu intègre, mais parce qu'il unit à l'amour du Père qui en son Fils aime et pardonne. Dans la vie, il développe le sens de la responsabilité personnelle et travaille à rendre vraiment libre. Dans l'action, il éclaire et montre les conditions d'une efficacité véritable, développe la maîtrise de soi en mettant dans la vérité et en engageant à la faire. Il serait facile de développer ces quelques indications. Il importe cependant de souligner combien l'examen fait accéder l'homme à une solide maturité spirituelle.

En effet, l'examen bien compris conduit l'homme à l'âge adulte en développant normalement son affectivité et en le dégageant en particulier de tout complexe de culpabilité. Il fait dépasser les attitudes infantiles de crainte ou de révolte, dissipe peu à peu le sentiment de souillure ou les manifestations plus ou moins agressives et douloureuses d'un orgueil qui refuse de se reconnaître pécheur. Il réduit le sentiment d'incapacité à accepter le réel et fait éviter la polarisation de l'attention sur notre seul monde intérieur. L'homme dans sa foi se voit pécheur, pécheur devant Dieu, devant celui qu'il offense, mais qui est, qui aime et qui pardonne. Il n'a pas à se perdre dans le jeu épuisant des excuses subtiles ou des justifications, mais à recevoir la grâce et de l'humilité et du pardon. L'examen, en tant que préparation d'une réception du sacrement de pénitence et surtout en tant qu'exercice spirituel journalier, est ainsi un instrument de progrès fort et harmonieux.

2° *Coopération à l'œuvre de Dieu.* — Le péché et ses causes ne sont d'ailleurs pas le seul objet de l'examen, la purification son seul but. Il doit être aussi un instrument de libre coopération à l'œuvre que Dieu poursuit en nous et par nous. Pour beaucoup il conduira à l'examen particulier. Pour tous il doit aider à mettre en valeur les forces naturelles et les dons divins. Il apprend à prévoir, à décider avec prudence, à vouloir avec patience et générosité. Il portera donc aussi sur la pratique des vertus considérées tant dans leur développement intime que dans les actes extérieurs, vertus théologales aussi bien que morales, sur le devoir d'état ou sur tel acte important. Son champ d'application s'ouvre aux dimensions d'une vie humaine et chrétienne. Il est habituellement quotidien, mais il a d'autres formes et se rencontre comme un exercice nécessaire d'une retraite annuelle, par exemple. La diversité de l'objet s'allie à la souplesse des formes. L'erreur serait de s'arrêter à une méthode minutieusement définie et suivie. Il faut certes « s'aider » dans la prière et accepter les lois de l'activité humaine, car c'est un homme qui prie. Il faut aider l'esprit dans son effort d'attention et soutenir la volonté dans sa fidélité et sa recherche de sincérité. Des normes pratiques sont donc bonnes et nécessaires, des schèmes ou formulaires utiles. La loi ici est que l'examen doit être adapté aux capacités de chacun et répondre à ses besoins et, si Dieu fait connaître la manière dont il veut nous voir venir à lui, on doit répondre à cet appel. L'examen peut aussi prendre une forme personnelle, sa valeur d'exercice spirituel se mesurant toujours dans la réalité à la fidélité humble et patiente de l'homme à la volonté divine.

Selon les étapes d'une vie intérieure en progrès, l'examen est appelé à prendre des caractères qui répondent et à l'appel de Dieu et aux besoins de l'âme. Il reste un exercice, requiert le recueillement de l'esprit et la garde du cœur, dégage du péché et rend plus libre grâce à une purification profonde, mais il tend à devenir toujours plus l'expression d'une vie de foi attentive et vigilante. L'homme, se tenant par grâce en la présence du Dieu vivant, peut devenir un témoin lucide de l'action divine en lui et dans le monde, découvrir au delà du discontinu relatif des actes la continuité de la vie et gagner en simplicité et unité intérieure. Grâce à la pureté de son cœur et à l'obéissance qu'engendre en lui l'amour divin, il peut s'avancer dans la vie de foi et vouloir toujours plus, dans son action comme dans sa vie d'oraison, la conformité entière de sa volonté à celle de Dieu. L'humilité de base s'accomplit dans un amour réel et vivant, actif et total. Or, l'examen qui ne sera pas le seul acte d'un moment du jour, mais s'actualisera avec souplesse au long des heures du jour, peut de soi répondre aux exigences d'une vie ainsi en progrès.

Louis Lallemant, dans sa *Doctrine spirituelle* (pr. 5, ch. 1, art. 1, n. 3-4, éd. F. Courel, Paris, 1959, p. 247-249), déclare :

> L'essence de la vie spirituelle et intérieure consiste en deux choses : d'un côté, dans les opérations de Dieu dans l'âme, dans les lumières qui éclairent l'entendement, dans les inspirations qui touchent la volonté; et de l'autre, en la coopération de l'âme aux lumières et aux mouvements de la grâce. Si bien que pour traiter avec Dieu, et pour se disposer à recevoir de lui de plus fortes et de plus fréquentes communications, il faut avoir une grande pureté de cœur, une grande force d'esprit, une constante et inviolable fidélité à coopérer avec Dieu et à suivre le mouvement de son esprit, quelque part qu'il nous pousse.
>
> Une des occupations de la vie intérieure est d'examiner et de reconnaître particulièrement trois choses dans notre intérieur. Premièrement ce qui vient de notre fonds, nos péchés... Secondement, ce qui vient du démon... Troisièmement, ce qui vient de Dieu, ses lumières, ses inspirations, les mouvements de sa grâce, ses desseins à notre égard, et les voies par où il veut nous conduire. En tout cela il faut voir de quelle manière nous nous comportons et régler notre conduite sur l'esprit de Dieu... Il faut... employer une partie (de notre temps) à examiner la disposition de notre cœur, à reconnaître ce qui s'y passe, et à discerner ce qui est de Dieu, ce qui est de la nature et ce qui est du démon; à nous conformer à la conduite du Saint-Esprit, et à nous affermir dans la détermination de tout faire et de tout souffrir pour Dieu.

Celui qui vit des *Exercices spirituels* reconnaîtra le caractère ignatien de cette doctrine. Elle n'appelle ici

que quelques remarques. L'homme intérieur veut posséder Dieu et pour cela doit être toujours plus possédé par Dieu. Il est pécheur et accepte la purification que Dieu veut. Il est vivant de Dieu et veut vivre pour Dieu. L'examen va le situer par grâce dans la présence vivante et agissante de Dieu autant qu'il est possible ici-bas. Il restera un exercice, une activité personnelle priante, qui remet l'homme entre les mains de Dieu pour accomplir l'œuvre de Dieu. L'examen va ainsi répondre à sa fin la plus profonde : il fait vouloir et accueillir la purification jusqu'au plus intime de l'esprit et du cœur, jusqu'à la perte de soi et fait, par la docilité à la grâce, vivre et agir en Dieu.

Un tel examen suppose une attitude constante de mise en disponibilité totale et une prise de conscience de ce que nous sommes et de ce que nous avons à vivre et à faire. Il s'amorce dans l'action de grâces, car tout est don et ce que nous disons heureux ou malheureux s'inscrit dans le dessein de Dieu. Il rend présent à celui qui est vivant et agissant en nous comme dans le monde, attentif à tout signe, extérieur ou intime, de sa volonté, afin de les discerner et d'accomplir la tâche réelle du jour, non pas celle d'hier pour la regretter vainement, ni celle de demain pour la rêver. Il libère cette volonté profonde qu'anime et élève l'amour divin et qui dès lors peut vouloir servir et obéir toujours plus à Dieu seul. Il n'entend pas noyer l'homme dans le détail, mais réaliser ce qui est vie réelle et concrète. Il ne fait pas échapper sans plus aux obstacles du mal en nous et dans le monde : il donne au péché son sens plein de désordre ou de mort, d'oubli de l'amour. Il fait avouer les faiblesses et les lâchetés cachées, reconnaître les imperfections et sentir la misère. C'est en Dieu que la conscience s'avive et s'exprime, pèse le poids de sa responsabilité personnelle. Confus devant Dieu offensé, l'homme racheté, pénitent et humble, pauvre de cœur, s'accepte pécheur, notamment parce qu'il se sait enveloppé de la miséricordieuse Bonté du Père en son Fils. L'amour révèle ses exigences de sainteté et de pureté, mais aussi sa gratuité et fait sentir au fond de l'âme l'appel à chercher, trouver et faire la seule volonté de Dieu.

L'examen conduit ainsi à l'union à Dieu, en laquelle Dieu est premier, et que l'homme doit personnellement vouloir. Voie où la réponse libre au dessein divin provoque toutes nos énergies pour lutter contre le mal et nous renoncer. Voie où la fidélité à l'instant que Dieu nous donne à vivre, en se fondant sur l'espérance, prépare la fidélité de demain. Voie où tout se simplifie et s'unifie dans la foi, où l'homme se rend attentif et vigilant, parce qu'il se tient en la présence de son Dieu et entend, fondé sur l'amour, servir humblement et effectivement Dieu et son Église. L'examen apparaît en tant qu'exercice comme un dialogue avec Dieu, une prière qui rend proche de Dieu. Il a ses temps forts, mais de soi il veut devenir une attention continuelle et diffuse à Dieu. Il emporte toutes les attitudes de la prière, d'autant mieux qu'il nous fait sentir notre pauvreté et goûter la vraie richesse en Dieu. Il affectionne à l'œuvre de Dieu et pour Dieu et en ce sens il est une prière pratique. Il fait agir, mais il n'est pas l'action. Il fera vouloir à beaucoup la pratique de l'examen particulier, sincèrement mais avec souplesse. Il faut et il suffit qu'il reste un exercice spirituel personnel répondant à ce que Dieu veut de nous, à ses grâces et ses dons, et qu'il nous livre, purifié et libre, à sa volonté.

3° Ce qui précède nous autorise à être bref sur la question des *méthodes* d'examen. Elles sont diverses et répondent à des niveaux différents de vie. Les exigences et conditions de notre activité humaine, la fidélité à l'action de la grâce les rendent nécessaires, à condition qu'il y ait souplesse et adaptation. Les maîtres spirituels sont d'ailleurs ordinairement discrets sur ce point. Saint Ignace proposait cinq points, et avec quelle concision! On pourra les réduire à trois points. Certains aimeront associer l'examen à la pratique d'une dévotion, aux Cinq Plaies de Jésus, par exemple. D'autres suggèrent des prières, tirées des psaumes, etc. Un certain nombre de spirituels s'arrêteront à l'exposé d'un questionnaire portant sur les fautes possibles ou sur les vertus à pratiquer et le devoir d'état; pratique qu'il ne faut pas critiquer par principe, car toute méthode peut être suivie avec intelligence et prudence.

4° *Nécessité de l'examen.* — « On ne doit jamais négliger la connaissance de soi-même, dit sainte Thérèse de Jésus, et il n'est pas d'âme, fut-elle un géant de la vie spirituelle, qui n'ait souvent besoin de retourner à l'enfance et à la mamelle » (*Vie par elle-même*, ch. 13, trad. des Carmélites, t. 1, Paris, 1907, p. 173). Que dire de l'examen s'il se développe dans le sens proposé par Louis Lallemant? Il est impliqué nécessairement dans une telle vie d'union à Dieu. Il reste que l'examen est contre-indiqué aux scrupuleux, aux âmes inquiètes et anxieuses, à ces déprimés qui n'arrivent jamais au bout de leur culpabilité, à ceux qui, préoccupés sans cesse de ce qu'ils font ou ressentent, s'examinent minutieusement et se disent sans fin. Perte de temps, recherches dangereuses pour l'équilibre humain, examens ruineux, car ils font oublier l'essentiel et détruisent sans construire. Ici tout est à remettre au conseil d'un directeur fidèle à l'Esprit et attentif à l'autre, sage et expérimenté, prudent et patient. Nous croyons surtout que toute contre-indication ne peut être, sans plus, affirmée d'une manière absolue. Tout l'art du directeur qui veut aider vraiment est de mesurer ce que peut faire le fidèle et de bien connaître ce qu'il peut proposer. Telle forme rigide d'examen doit être écartée dans un cas, mais telle autre formule, simple et souple, prudemment déterminée en fonction du but recherché, ne permettra-t-elle pas au contraire une évolution vers un équilibre, un progrès vers le don de soi? N'attendons pas de miracle pour que soit fait ce que nous devons faire; Dieu est premier à agir lorsque nous faisons selon sa volonté tout ce qui nous est possible. L'examen est précisément l'exercice spirituel qui nous dispose efficacement à l'action de Dieu et à l'union avec lui.

Antoine Delchard.

EXAMEN PARTICULIER. — 1. *Notions et pratique.* — 2. *Histoire.*

1. **Notions et pratique.** — On entend habituellement aujourd'hui par examen particulier un exercice spirituel qui concentre le combat ascétique sur un point déterminé. Cet exercice est méthodique; il s'appuie essentiellement sur des examens quotidiens et vise à mettre l'âme en état de vigilance latente et permanente vers le but choisi.

1° Il faut dès l'abord souligner qu'il s'agit d'un exercice *spirituel* qui doit donc se réaliser pratiquement tout entier, jusque dans ses apparences les plus volon-

taires, dans un climat spirituel. L'examen particulier doit être fait dans un climat de prière, en présence de Dieu, avec le souci de se conformer à la volonté de Dieu et d'être docile au Saint-Esprit. Ce n'est pas le lieu de justifier la place de l'effort humain dans le progrès vers la perfection, ni de décrire comment l'anime la grâce divine. Il suffit de noter que le but choisi et la méthode pour y atteindre doivent être mis en dépendance stricte de la fin spirituelle à laquelle ils tendent, Dieu; il en est de même pour la réalisation pratique. Faute de quoi, l'examen particulier se dégrade en technique purement naturelle de contrôle de soi.

2° *Le point déterminé* sur lequel porte l'examen particulier peut être une faute à éviter, une vertu à pratiquer, le retour fréquent à la présence de Dieu, voire une simple habitude, en soi moralement neutre, mais qui gêne ou favorise le progrès spirituel, la vie sociale, la maîtrise de soi, etc.

Convient-il de s'attaquer dès l'abord aux manifestations extérieures du défaut dominant ou à ses causes profondes? Vaut-il mieux tendre à la pratique de la vertu opposée? Peut-on se contenter de lutter sur un point secondaire? La tradition des spirituels varie sur le choix du point d'application, qui est d'ailleurs fonction des circonstances et des cas personnels. Mais elle est unanime à souligner combien la concentration de l'effort favorise le combat ascétique; il est illusoire, surtout dans le cas des commençants, de vouloir être victorieux partout à la fois, tandis que l'homme généreux, même enfoncé dans ses habitudes mauvaises et dénué de vertu solide, peut, appuyé sur Dieu, progresser sur un point particulier; les auteurs spirituels affirment souvent que, ce faisant, on progresse aussi dans tous les autres, parce que l'âme se fortifie dans la lutte.

3° La générosité ainsi tendue dans un effort précis s'appuie sur une *méthode* consistant essentiellement et traditionnellement dans des examens quotidiens qui jouent le rôle de temps forts : devant Dieu, on repasse en mémoire le temps écoulé, s'accusant des faiblesses et remerciant des progrès réalisés; on prévoit les heures à venir, les occasions probables, et on renouvelle sa résolution; on modifie au besoin le point d'application choisi. Psychologiquement importants, ces examens sont indispensables au point de vue spirituel : l'effort doit s'y enraciner dans la prière et se situer clairement par rapport à l'exigence du progrès vers la sainteté.

4° Ces temps forts que sont les examens proprement dits tendent à *mettre l'âme en état de vigilance* sur le point choisi pendant le reste du temps. On n'atteint cependant à cette vigilance, à cette tension intérieure que progressivement; on apprendra d'abord à reconnaître chacun de ses manquements, à y réagir immédiatement, puis à percevoir l'approche des tentations, le processus des chutes et des victoires. La connaissance que l'on prend ainsi de soi dans l'agir fait mieux saisir l'étendue de sa faiblesse et les racines du mal; mais elle doit surtout être utilisée pour appliquer plus judicieusement son effort et faciliter le combat ascétique.

L'examen particulier est un exercice spirituel propre à ceux qui veulent progresser. Il n'est pas tellement ordonné à la connaissance de soi devant Dieu, que, surtout, au combat spirituel. Il n'est que l'organisation méthodique et la réalisation journalière de la résolution pratique qui polarise ce combat spirituel. Plus encore que dans les temps consacrés à l'examen, il consiste dans la lutte elle-même, grâce à la vigilance latente qui rend la résolution constante. L'expression « examen particulier » doit donc être bien comprise; de soi, elle laisse entendre un exercice nettement limité dans le temps, comme l'est l'examen général; mais réduire l'examen particulier à ces temps forts, c'est laisser échapper ce qui fait son originalité.

5° *Pratique.* — L'examen particulier n'est qu'un moyen en vue du progrès spirituel. Il doit donc être utilisé dans la mesure où il sert cette fin. Sa méthode, en raison même de sa précision, voire de sa minutie, est efficace, mais elle suppose la persévérance de l'effort. L'expérience montre que l'examen particulier est l'exercice spirituel qu'on est le plus tenté d'abandonner, probablement parce qu'il est exigeant. Il est plus apte à « combattre » les manifestations extérieures des défauts, les pensées et imaginations mauvaises, qu'à « abattre... l'appétit sensuel », à « l'affaiblir, mais non pas anéantir » (S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, tr. 9, ch. 7). C'est d'ailleurs pourquoi il ne doit pas être abandonné.

Si, en règle générale, l'examen particulier s'impose à tous ceux qui veulent progresser, l'application trop rigide de la méthode, quelle qu'elle soit, peut devenir une gêne, surtout pour ceux qui sont déjà avancés dans la vie spirituelle; utilisé sans discrétion, cet examen risque d'être un obstacle à la perception des sollicitations de la grâce : il y a une manière de s'attacher à l'objectif choisi qui est désordonnée et qui obscurcit l'action du Saint-Esprit dans l'âme. Par contre, les commençants sont plus exposés au dépit devant leurs échecs, ou à la gloriole en cas de succès tangibles.

L'examen particulier doit aussi être *adapté* au tempérament, à la psychologie, aux conditions de vie de celui qui le pratique; cette adaptation porte à la fois sur la manière de le pratiquer et sur l'objectif à choisir. Sans parler du surmenage, de l'épuisement ou même des psychopathies auxquels un effort trop tendu, trop prolongé et inadapté, peut conduire, l'examen particulier court le risque de tomber dans la routine et l'automatisme auxquels l'expose sa répétition quotidienne. Ces déviations et ces dangers sont redressés ou évités par l'allègement de la méthode, par la variation du point d'application, ou même par la suppression, pour un temps, de cet examen, comme le faisait Pierre de Clorivière (cf DS, t. 2, col. 1330-1331). Dans ce domaine, il n'y a pas de règles générales; la souplesse d'adaptation a le pas sur la rigidité de la méthode.

Il faut enfin veiller à ce que l'examen particulier, comme nous l'avons souligné, garde son caractère d'exercice spirituel, c'est-à-dire qu'il dispose l'âme à Dieu. Tout ce qu'il comporte de technique et de psychologique doit être baigné dans la prière, et, quel que soit le point d'application choisi, celui-ci doit être mis en relation, clairement et souvent, avec la volonté de Dieu et le progrès spirituel.

L'usage persévérant, les adaptations fréquentes et la sauvegarde du caractère spirituel de l'examen particulier rendent presque indispensables les conseils d'un directeur spirituel ou d'un confesseur stable.

2. **Histoire.** — Nous faisons remonter habituellement cette conception d'un examen polarisant le combat ascétique sur un point particulier et appuyé sur une méthode à saint Ignace de Loyola † 1556. C'est lui, en effet, qui a introduit l'examen particulier parmi les exercices spirituels de la vie chrétienne, et c'est après lui que l'on verra apparaître d'autres

types d'examen particulier. Il reste qu'avant le 16e siècle l'histoire de la spiritualité présente à peu près tous les éléments de ce que nous appelons désormais l'examen particulier.

1° Age patristique. — L'ascèse chrétienne a très tôt conseillé la lutte contre le défaut dominant et le contrôle de cette lutte dans l'examen de conscience; elle retrouvait ainsi les enseignements des moralistes non chrétiens (cf *supra*, col. 1793), de Sénèque par exemple (*De ira* III, 36). Les écrits patristiques parlent très fréquemment du combat contre les défauts, mais sans proposer une méthode proprement dite; ils présentent plutôt des analyses détaillées des différents vices ou vertus, de leurs degrés, des remèdes à appliquer. On note dans maints passages, surtout dans la littérature monastique, tels conseils, tels exemples vécus, qui doivent faciliter la lutte et peuvent s'appliquer d'une manière générale. Ainsi saint Antoine † 356 (DS, t. 1, col. 702-708) : « Pour éviter les péchés, on observera ceci : que chacun de nous note par écrit, comme s'il devait les déclarer aux autres, ses actes et les mouvements de son âme » (S. Athanase, *Vita sancti Antonii* 55, PG 26, 924b). Saint Basile † 379 (DS, t. 1, col. 1273-1283) conseille de faire porter son effort sur un seul défaut à la fois (*Epistola* 42, 2, PG 32, 350d-351a) et de comparer les résultats d'un jour à ceux de l'autre (*Sermo de renuntiatione saeculi* 10, PG 31, 648c).

Saint Jean Chrysostome † 407 reprend les mêmes conseils (*Homilia ad populum antiochenum* 3, 7; 4, 6; PG 49, col. 59a et 68; *Homilia in Genesim* 11, 2, PG 53, col. 93, etc) : que l'on s'attaque d'abord à une mauvaise habitude extérieure ou à un péché facile à vaincre (*In Genesim* 24, 8, PG 53, 217; *In Matthaeum* 11, 8, PG 57, 201); qu'on prenne une résolution pour peu de temps, quitte à la renouveler, et que surtout on ne se décourage pas : « Quand donc tu auras commencé à corriger ce défaut, même si tu tombes une fois ou deux, même si tu tombes trois fois, vingt fois, ne désespère pas; mais relève-toi, reprend ta tâche et tu l'emporteras complètement » (*In Matthaeum* 17, 7, PG 57, 264).

C'est surtout Jean Cassien († vers 435) qui répand en Occident l'expérience et les pratiques ascétiques du monachisme oriental; son influence est capitale. « Tout ce que la tradition ultérieure enseignera de l'examen particulier se trouve en substance chez Cassien : objectif précis et limité, persévérant et concentré, varié cependant selon les progrès ou la connaissance plus profonde qu'on prend de soi » (M. Olphe-Galliard, art. Cassien, DS, t. 2, col. 249 svv). Ces données emplissent son œuvre entière. La cinquième conférence (n. 13, 14, 27; PL 49, 629-631, 642) traite cependant d'une manière plus théorique de la lutte contre les huit vices principaux que les huit derniers livres des *Institutions* étudient en particulier. Cassien emploie d'ailleurs les mêmes méthodes pour l'acquisition des vertus. Il note que déraciner complètement un vice, parvenir à la perfection d'une vertu, c'est aussi affaiblir nos autres défauts, progresser dans les autres vertus; il s'agit donc de faire porter son effort sur le point crucial de notre vie spirituelle et d'y rechercher la perfection (*Conférence* V, 14; XIV, 5-6; PL 49, 959-960).

Ce travail ascétique doit être accompli dans la prière et la pénitence, et fécondé par la grâce de Dieu : « Il est impossible de remporter le triomphe sur une passion quelconque, avant d'avoir compris que notre industrie et notre labeur personnels ne peuvent nous gagner la victoire... L'expérience et les témoignages innombrables de l'Écriture nous persuadent à l'envi que nos forces humaines, si elles ne s'appuyaient pas sur le secours que Dieu seul peut donner, ne sauraient surmonter de si puissants ennemis, et que c'est à lui que nous devons rapporter chaque jour l'honneur de nos victoires » (*Conférence* V, 14, 15; trad. E. Pichery, coll. Sources chrétiennes 42, Paris, 1955, p. 204-206). Sur l'influence de Cassien, voir DS, t. 2, col. 267-274.

On peut rapprocher de Cassien, pour son enseignement comme pour son influence, saint Dorothée † 535 (DS, t. 3, col. 1651-1664). Il demande à son disciple de s'examiner et de comparer les efforts et les progrès :

Nous ne devons pas seulement nous examiner *(discutere)* chaque jour, mais en temps utile, chaque mois, chaque semaine, et nous dire : la première semaine, j'ai été aux prises avec telle passion; maintenant, comment vais-je? De même, l'année précédente, j'ai été vaincu par cette passion; et maintenant, où en suis-je? Et ainsi, il faut s'examiner chaque jour avec soin pour reconnaître si nous faisons quelque progrès, ou si nous restons stationnaire, ou si nous régressons (*Doctrine* X, 7, PG 88, 1733b).

Saint Jean Climaque † 649 continue la même tradition; il insiste sur la nécessité d'appliquer ses efforts au vice dominant, faute de quoi les victoires sur les autres fronts sont sans profit : « Si quelqu'un se voit particulièrement dominé par quelque vice, il doit s'armer contre cet ennemi seul et le combattre avant tous les autres... Car si nous ne surmontons pas celui-là, nous ne tirerons aucun fruit de la victoire que nous aurons remportée sur les autres » (*Scala paradisi* 15, PG 88, 887d; trad. Arnauld d'Andilly, Paris, 1658, p. 224-225). Il raconte avoir vu les moines porter un carnet dans lequel ils annotaient les fautes et les pensées de chaque jour : « Quod et ab aliis quam plurimis fieri conspexi, et hoc, ut accepi, ex imperio coenobiarchiae » (*ibidem*, 4, PG 88, 702d).

On peut encore rapprocher de l'examen particulier la manifestation des pensées au directeur spirituel, qui tient un rôle de premier plan dans la formation du moine oriental. Cette *exagoreusis*, au moins quotidienne et parfois beaucoup plus fréquente, devait assez vite se concentrer sur le point le plus menacé. « Il en va de l'ouverture d'âme comme de l'examen particulier. Les anciens ne l'ignorent pas, mais ils n'en parlent pas beaucoup, parce que l'examen général fidèlement pratiqué deviendra de lui-même un examen particulier, tant que la personne ne change pas de tempérament ni de milieu » (art. Direction spirituelle *en Orient*, DS, t. 3, col. 1037).

Aux temps patristiques, surtout dans le monachisme, tous les éléments de ce que nous appelons l'examen particulier étaient connus et intégrés dans le combat ascétique, mais ils ne semblent pas avoir été organisés en une méthode cohérente, précise et générale; du moins ne la connaissons-nous pas.

2° Moyen age. — Ce que nous venons de dire s'applique aussi au moyen âge, en ce sens qu'il hérite de la tradition monastique des premiers siècles; de nombreux traités reprennent les conseils ascétiques du monachisme primitif. Loin d'y trouver une méthode générale d'examen particulier susceptible d'être appliquée au combat spirituel, comme Cassien l'avait esquissée, ces écrits analysent jusqu'au détail les degrés et les différentes parties des vertus et des défauts. On pourrait probablement en tirer la preuve que le moyen âge menait la lutte ascétique selon des schèmes et des étapes déterminées, qu'il mettait en pratique des méthodes, ne

serait-ce que la progression de degré en degré vers la perfection d'une vertu. Mais nous n'en trouvons pas la théorie exposée pour elle-même.

Au détour d'un exposé analytique, on trouve cependant l'un ou l'autre principe général afférant à l'examen particulier tel que nous le connaissons. Ainsi Richard de Saint-Victor † 1173 : « Nombreux ceux qui fréquemment se proposent bien des choses et qui pourtant font très peu; car, ce qu'ils ont si facilement décidé, ils le rejettent aussi facilement. C'est pourquoi nous devons faire en sorte, d'abord de ne décider que des choses utiles, ensuite de tenir fermement ce qui aura été décidé » (*De eruditione hominis interioris* 2, 5, PL 196, 1304a).

Un *Tractatus de ordine vitae et morum institutione*, attribué à Jean l'Homme de Dieu, abbé de Fruttuaria († 1050), conseille de concentrer la lutte sur le défaut dominant pour arriver à la pureté du cœur et à la perfection : « Chacun de nous doit engager la lutte selon le genre d'attaque dont il est surtout pressé..; selon le vice qui nous domine, il faut organiser le combat. Et il faut attaquer ce vice unique, sans pourtant négliger ceux qui nous pressent moins... De cette manière, avec l'aide du Christ, nous pourrons atteindre à la pureté du cœur et à la plénitude des vertus » (11, 34, PL 184, 580d-581a).

Guillaume de Saint-Thierry † 1148 conseille aux jeunes religieux de faire porter leur examen sur la garde de la cellule intérieure et extérieure : « Apprends-y à régner sur toi, à organiser ta vie, à règler tes habitudes, selon les lois de ton institut... Le matin, demande compte de la nuit passée et, pour le jour qui s'annonce, trace une règle de conduite. Le soir, exige le bilan... Ainsi lié, tu n'auras jamais le loisir de folâtrer à ta guise » (*Lettre d'or aux frères du Mont-Dieu*, 107-108, trad. J.-M. Déchanet, Paris, 1956, p. 78-79; PL 184, 325d-326a). Au « spirituel », il conseille de se concentrer tout entier sur son « vouloir foncier » : « Il est donc indispensable à l'homme qui veut aimer Dieu... de toujours consulter son âme, d'interroger sa conscience sur l'objet de son vouloir foncier... L'âme doit d'abord examiner quel en est l'objet, dans quelle mesure et de quelle manière elle veut ainsi ce qu'elle veut » (*ibidem*, 254-256, p. 141-142; PL 184, 347d-348a). Voir aussi, *supra*, col. 1812.

Le moine Arnould de Bohéries (fin 12e siècle) veut qu'on soutienne son effort et son attention en comparant les résultats d'un jour à ceux d'un autre : « Comparanda est dies instans diei praeteritae, ut ex eorum collatione suum deprehendere possit monachus vel profectum, vel defectum » (*Speculum monachorum*, PL 184, 1177b; cf DS, t. 1, col. 894). Voir aussi, *supra*, col. 1813.

Selon Denys le chartreux † 1471 (DS, t. 3, col. 430-449), celui qui veut progresser doit combattre son principal défaut naturel « specialius, fortius, ardentiusque » (*De laudabili vita viduarum* 10, *Opera omnia*, t. 38, Tournai, 1909, p. 134; etc), car son effort sera beaucoup plus efficace, s'il est concentré (*De vita inclusarum* 4, *ibidem*, p. 390). On voit souvent apparaître dans ces divers traités le conseil de s'examiner sur telle vertu ou tel défaut, par exemple sur l'ambition (*Contra ambitionem* 19, t. 39, 1910, p. 355b), ou des séries de moyens à prendre (*Speculum sive Dialogus de conversione peccatorum* 6, t. 39, p. 409), comme les fréquentes aspirations vers Dieu ou l'exercice de la présence de Dieu, le souvenir de la passion du Christ, etc (*De laude et commendatione vitae solitariae* 15, t. 38, p. 346). Denys conseille aussi parfois de souligner le repentir de nos chutes par un geste extérieur. Mais il ne propose pas un exercice spirituel spécial qu'on pourrait appeler examen particulier; la matière est là, mais elle n'est pas organisée; Denys ne semble pas avoir abstrait de ses analyses de la lutte contre les défauts et pour les vertus un cadre général qui régisse le combat spirituel. C'est au sein de la *Devotio moderna* (DS, t. 3, col. 727-747) que nous trouvons, d'abord esquissée chez Florent Radewijns et Thomas a Kempis, puis plus nettement exposée chez Gérard Zerbolt de Zutphen, la conception d'une méthode générale du combat spirituel qu'on appellera plus tard l'examen particulier.

Florent Radewijns † 1400 recommande de choisir sur quels défauts il est nécessaire de lutter; de renouveler dès le matin sa volonté expresse; de revenir deux ou trois fois dans la journée sur le but que l'on se propose et de prendre les moyens adaptés; le soir, d'examiner les résultats (*Tractatulus de spiritualibus exercitiis*, Fribourg-en-Brisgau, 1862, p. 19). Ailleurs, dans son *Epistola ad quendam regularem in Windesheim*, il revient sur les mêmes conseils en insistant sur la prévoyance des occasions (« mane et post prandium, statue ante oculos tuos malas consuetudines.., et sic intra recenter bellum cum hostibus tuis »), et la comparaison des résultats d'un jour à l'autre (dans Thomas a Kempis, *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 196-197).

Gérard Zerbolt de Zutphen † 1398 propose une méthode de lutte contre les défauts dans ses deux petits traités *De reformatione interiori seu virium animae* (ch. 41) et *De spiritualibus ascensionibus* (ch. 53). Sa « manière de combattre les vices » conseille à ceux qui veulent « les supprimer » de ne pas engager une lutte confuse contre tous les défauts, ni de combattre « aujourd'hui celui-ci, demain un autre », mais au contraire « d'arracher celui-ci, puis de poursuivre celui-là jusqu'à ce qu'il défaille ». Le point d'application doit être normalement « une inclination vicieuse particulière, d'où les autres vices, les autres excès, ou du moins la plupart, prennent leur source » (*De reformatione* 41). Cette lutte doit mobiliser à son profit « omnem intentionem mentis et conatum, quoties resilis iterum incipere »; la prière et de fréquentes aspirations vers Dieu doivent la soutenir, et l'examen la diriger : « teipsum diligenter discutiens secundum formam examinandi ». On parvient ainsi, « par une lutte virile », à affaiblir l'inclination mauvaise au point que, « si parfois elle se redressait, aussitôt la raison la reprenne en main sans combat » (*De spiritualibus ascensionibus* 53).

Cette forme de combat spirituel ne doit jamais être abandonnée, car le mal reparaît plus vigoureusement dès qu'on ne le combat plus. Il faut noter que Zutphen ne prescrit pas un examen spécial centré sur cette lutte; il ne mentionne pas davantage le secours qu'on peut trouver dans des gestes extérieurs de repentir qui soulignent nos chutes, ou dans la comparaison journalière des résultats. Il reste que la place qu'il donne à la lutte contre le défaut principal est assez comparable à celle que tiendra l'examen particulier dans la spiritualité ignatienne.

Thomas a Kempis † 1471 est beaucoup moins explicite; l'*Imitation de Jésus-Christ* présente les mêmes conseils que Radewijns, mais à l'état dispersé : les vices sont liés entre eux; extirper l'un, c'est ébranler tous les autres (1, 11, n. 15); il faut faire porter son effort sur le vice principal et renouveler cet effort chaque jour : « Semper aliquid certi proponendum est, et contra illa praecipue quae amplius nos impediunt » (1, 19, n. 13 et

3). Thomas a Kempis ne parle pas d'un examen portant précisément sur la lutte entreprise, mais ce qu'il dit de l'examen de conscience qui termine la journée met surtout l'accent sur la nécessité du combat ascétique (*Libellus spiritualis exercitii* 9-10, éd. Pohl, t. 2, 1904, p. 347-352).

3° Saint Ignace de Loyola † 1556. — L'importance de l'apport ignatien vient de ce qu'il organise méthodiquement autour d'un exercice spirituel précis les éléments épars que nous avons rencontrés dans la tradition.

1) *Méthode.* — Dès le début de la première semaine des *Exercices spirituels*, saint Ignace explique comment faire l'« examen particulier quotidien » (n. 24-31). Cet exercice comporte trois « temps » principaux. Le premier temps : « le matin dès le lever, on doit se proposer de se garder avec soin de tel péché ou de tel défaut particulier dont on veut se corriger et s'amender » (n. 24; trad. F. Courel, Paris, 1960); il s'agit de commencer la journée par un rappel de l'attention sur le but poursuivi, sans attendre l'occasion de la chute pour s'orienter et réagir; on prend les devants en vue du combat spirituel.

Les deuxième et troisième temps (n. 25-26) sont semblables : vers le milieu du jour et le soir, s'examiner « en demandant compte à son âme du point particulier qu'on s'était fixé et dont on veut se corriger ». Cet examen commence par une prière : « Demander... la grâce de se rappeler combien de fois on est tombé.., et de s'amender à l'avenir »; on procède ensuite à l'examen proprement dit, en passant en revue chacune des heures ou des occupations, et l'on note les résultats succinctement; enfin on renouvelle sa résolution. Saint Ignace prend soin de fractionner la difficulté au maximum : l'objectif doit être « particulier », la résolution de se corriger est répétée trois fois par jour au moins et rebondit d'un examen à l'autre; l'examen proprement dit ne porte que sur quelques heures.

Saint Ignace donne ensuite quatre « avis » (n. 27-31), qui renforcent l'efficacité de la méthode. Les trois derniers visent à soutenir l'effort dans le temps, « d'un jour à l'autre », « d'une semaine à l'autre », en comparant le nombre des chutes noté dans les deux examens journaliers; on obtient ainsi une sorte de graphique qui rend visibles les progrès et les rechutes, et doit aider la volonté à persévérer. Le premier avis est plus important : « Chaque fois que l'on tombe dans tel péché ou tel défaut particulier, porter la main à la poitrine, en regrettant d'être tombé ». Cette phrase livre peut-être le fond de la pensée de l'auteur : plus que l'importance psychologique du geste extérieur qui souligne la chute, ou celle, spirituelle, d'un repentir immédiat, elle montre que la méthode proposée ne consiste pas seulement dans ses trois temps forts, mais tend à instaurer un état de vigilance. On comprend que certains disciples du saint aient adapté l'examen particulier à la garde du cœur ou à la présence de Dieu.

Telle qu'elle se présente dans les *Exercices spirituels*, la méthode est entièrement fonction du but ascétique visé, la correction d'un défaut particulier. Elle veut concentrer vers cette fin tout ce qui peut y aider; les examens bi-quotidiens sont moins ordonnés au repentir qu'au renouvellement de la résolution de combattre et de se corriger.

2) *Objet de l'examen particulier.* — Saint Ignace ne donne aucun conseil théorique ou pratique sur le choix du péché ou défaut particulier dont on veut se corriger (n. 24). Il ne précise pas, comme tant d'autres avant lui, qu'il faille choisir le défaut principal. Pendant le temps de retraite, il prescrit de faire « l'examen particulier pour supprimer défauts et négligences dans les exercices et les additions » (n. 90; cf n. 160, 207, etc), donc pour assurer, autant qu'il est en nous, la fidélité aux conseils donnés par le directeur sur la manière de faire la retraite. Il est certain que saint Ignace assigne comme objet à l'examen particulier tout ce qui, péché ou mauvaise habitude, actes, paroles, pensées ou imaginations, est obstacle au progrès spirituel. On mesure l'importance qu'il donne à cette méthode quand il recommande au directeur de l'enseigner, avec l'examen général et la méditation, à ceux qui ne peuvent faire les *Exercices* en leur entier, ni même pendant huit jours (n. 18). Le bienheureux Pierre Favre y attache la même importance, comme en témoigne un texte récemment découvert et qu'on peut dater de 1544 (M. de Certeau, *Un texte inédit de Pierre Favre*, RAM, t. 36, 1960, p. 343-349, surtout p. 347). Plus tard, A. Gagliardi † 1607, qui est un bon témoin de la spiritualité ignatienne, écrira : « Unde fit, in Societate aequam, immo majorem curam haberi duorum examinum, quam matutinae meditationis, cum in hac dispensatio admittitur, non in illis » (*De plena cognitione Instituti*, II, 1, 3, § 4, n. 6, Bruges, 1882, p. 97); il justifie cette position par le primat qu'il faut donner à la « purgatio ».

L'examen particulier n'est qu'un moyen, mais on voit comment il s'ordonne au but général des *Exercices* : « Se vaincre soi-même et ordonner sa vie... » (titre, 21).

4° L'examen particulier après saint Ignace. — L'examen particulier tel que l'a constitué saint Ignace va largement se répandre. A l'intérieur de la compagnie de Jésus et en dehors d'elle, on adopte la méthode, on l'enrichit, on la modifie, on l'adapte à l'esprit particulier de telle ou telle école de spiritualité; pour l'essentiel, ces examens particuliers adaptés dérivent de la conception ignatienne, même s'ils n'en gardent pas les détails.

1) *Les auteurs jésuites* ont abondamment écrit sur l'examen particulier : tous les commentaires des *Exercices* et nombre de spirituels de la compagnie en traitent. Il ne peut être question d'analyser ce que chacun apporte en propre. Notons seulement que leurs adaptations principales sont : la prévision des occasions dans lesquelles on va se trouver, — ce qui est un développement du premier « temps » ignatien —; l'application de la méthode à l'acquisition des vertus; les oraisons jaculatoires; enfin tout ce qui concerne la matière et le choix de la matière de l'examen. Nous signalons ci-dessous les principaux de ces auteurs.

A. Gagliardi † 1607, *Commentarii seu explanationes in Exercitia spiritualia*, Proœmium et De examine, Bruges, 1882, p. 5 et 36-37. — A. Rodriguez † 1616, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, tr. 7, Séville, 1609; nombreuses traductions. — J. Alvarez de Paz † 1620 (DS, t. 1, col. 407-408), *De exterminatione mali et promotione boni*, liv. III, pars 3, c. 5-13, dans *Opera*, t. 2, Lyon, 1613, col. 776-824. — A. le Gaudier † 1622, *De natura et statibus perfectionis*, pars V, sect. 5, Paris, 1643; trad. Bizeul, *De la perfection de la vie spirituelle*, t. 2, Bruxelles, 1908, p. 719-732. — C. Mayer † 1634, *Enchiridion industriarum*, 1° partie, ch. 25, et 2° p., ch. 7, Cologne, 1634, p. 423-435 et 545-569. — J. Stratius (Strat) † 1634, *Praxis examinis particularis..*, Anvers, 1629. — Ph. Bebius † 1637, *Thronus justitiae*, tr. 3, Cologne, 1624 (édité aussi sous

le nom de Jean de Jésus-Marie le calaguritain o c d dans ses *Opera omnia*, t. 2, Florence, 1772, p. 689-691). — L. de la Palma † 1641, *Tractatus de examine conscientiae particulari*, Anvers, 1704; trad. française, *Traité de l'examen particulier..*, Paris, 1893. — N. Lancicius † 1653, *De mediis ad virtutes initio vitae spiritualis adquisitas..*, c. 4, dans *Opuscula spiritualia*, t. 1, Anvers, 1650, p. 341-353. — J.-B. Saint-Jure † 1657, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu N. S. J. C.*, liv. III, ch. 16, sect. 4, t. 2, Paris, 1637. — J. E. Nieremberg † 1658, *Doctrina ascetica*, lib. II, c. 17-19, Lyon, 1643. — G. Druzbicki † 1662 (DS, t. 3, col. 1732), *Tribunal conscientiae..*, dans *Opera omnia*, t. 1, Ingolstadt, 1732, p. 618-621. — F. Guilloré † 1684, *Maximes spirituelles*, livre 2, maximes 3-4, t. 2, Paris, 1671. — J.-B. Scaramelli † 1752, *Direttorio ascetico*, tr. I, art. 9, c. 4-5, n. 377-389, Naples, 1752.

A la suite de Louis Lallemant, dont la doctrine spirituelle est centrée sur la pureté de cœur et la docilité au Saint-Esprit, nombre de jésuites, surtout français semble-t-il, conseillent aux progressants d'utiliser l'examen particulier en vue de la « garde du cœur » :

L. Lallemant † 1635, *La vie et la doctrine spirituelle..*, 4e principe, ch. 4, art. 7, Paris, 1694. — J. Rigoleuc † 1658, tr. 3, *Le pur amour ou les moyens d'y arriver et ses effets*, ch. 1, dans *La vie du P. J. Rigoleuc avec ses traités*, par P. Champion (DS, t. 2, col. 461-462), Paris, 1686; *Œuvres spirituelles*, Paris, 1931. — C. Judde † 1735, *Retraite pour religieuses*, 3e jour, Considération sur les examens de conscience, dans *Œuvres spirituelles*, t. 3, Paris, 1781. — N. Grou † 1803, *Maximes spirituelles avec des explications*, 10e max., Paris, 1789. Etc.

La doctrine et la pratique de l'examen de conscience selon saint Ignace ont été aussi répandues par de nombreux opuscules et livrets, parfois tirés d'ouvrages plus importants, par exemple la *Noticia práctica de los dos examenes de conciencia*, Mexico, 1777, souvent rééditée, qui est extraite de la *Práctica de los Exercicios espirituales..*, Rome, 1665, de S. Izquierdo † 1681. Parmi ces petits traités, signalons l'*Exhortación y práctica para hazer cada dia el examen general y particular*, anonyme, Madrid, 1673, et F. X. Hernandez † 1777, *El alma victoriosa de la pasión dominante por medio del examen particular..*, Valence, 1758.

Voir Sommervogel, t. 10, tables, Paris, 1909, col. 479-480, et *Catalogue de la Bibliothèque des Exercices*, Enghien, p. 120-123.

2) *En dehors de la compagnie de Jésus*, la pratique de l'examen particulier se répandit très largement; les adaptations de la méthode ou l'orientation spirituelle particulière qui lui sont données amènent des divergences notables par rapport à l'archétype ignatien.

Parmi les spirituels qui demeurent proches de la conception ignatienne, nous pouvons citer saint Vincent de Paul † 1660, qui la recommande fréquemment aux filles de la Charité (*Entretien* 105, dans *Correspondance, entretiens, documents*, éd. P. Coste, t. 10, Paris, 1923, p. 605-607; cf t. 9, p. 6, 43 et t. 12, p. 467, 472, 475). — Dans la deuxième édition, posthume, de la *Mystica theologia* (Barcelone, 1665) de Thomas de Vallgornera o p † 1665, on a introduit à la fin de la quaestio 2 un « De conscientia animae », commentaire de l'opuscule 64 (57) faussement attribué à saint Thomas et à saint Bonaventure, et qui appartient à Matthieu de Cracovie † 1410. L'article 4 parle assez vaguement de l'examen particulier; l'article 5, qui traite de l'examen général, lui assigne quatre points (propositum, cura, discussio, collatio), assez proches de la méthode d'examen particulier ignatien. — Le cistercien J. Bona † 1674 (DS, t. 1, col. 1762-1766) suit de très près saint Ignace dans son *Horologium asceticum* 4, 2, Paris, 1676. — Saint Alphonse de Liguori † 1787 (DS, t. 1, col. 357-389) recommande l'examen particulier surtout aux commençants, mais il y insiste peu (*La vera sposa di Gesù Cristo* 24, 7, dans *Opere ascetiche*, t. 15, Rome, 1935, p. 409). — E. d'Alzon † 1880 (DS, t. 1, col. 411-421) avait le projet de constituer un examen particulier; les conseils qu'on trouve dans ses écrits (lettres des 24 janvier et 1er février 1870, dans *Écrits spirituels*, hors commerce, Rome, 1956, p. 1077-1080) ont été réunis en un exercice spirituel précis à l'usage des augustins de l'Assomption (F.-J. Thonnard, *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, Paris, 1959, p. 486-487). — L. Beaudenom † 1916 (DS, t. 1, col. 1315-1319), dont l'influence spirituelle fut grande, a écrit une *Pratique de l'examen particulier* (Paris, 1893), souvent rééditée.

Voir aussi V. Eisvogl o s b (DS, t. 4, col. 552), *Mane nobiscum*, ch. 8 De discussione particulari, Vienne, 1724. — B. Mezler, prémontré, *Manuductio ad perfectionem*, ch. 5 De utilitate.. examinis particularis, Vienne, 1736. — M.-J. Ibarguengoitia, *Método para facilitar la adquicisión de las virtudes por medio del examen particular*, Mexico, 1855. — Frère Philippe, supérieur général, *Sujets d'examens particuliers à l'usage des Frères des Écoles chrétiennes*, Tours, 1859, plusieurs fois réédité. — A.-J. Cauvin, *Une année d'examens particuliers. Sujets développés chaque jour de l'année..*, Paris, 1933. — *Examens particuliers pour les prêtres vivant en communauté*, Paris, 1934.

Saint François de Sales † 1622 mérite une place de choix dans l'histoire de l'examen particulier pour la souplesse et la psychologie qu'il apporte dans son usage. L'ayant pratiqué, semble-t-il, dès sa jeunesse (*Documents*, dans *Œuvres*, t. 22, Annecy, 1925, p. 22-33), il le prescrit dans le *Directoire spirituel* de la Visitation (t. 25, 1931, p. 142-144). Dans l'*Introduction à la vie dévote*, il en parle d'une manière un peu large, insistant tantôt sur la prévoyance (2e partie, ch. 10, t. 3, 1893, p. 88-89), tantôt sur la résolution concrète (ch. 6, p. 81); le « Bouquet spirituel » (DS, t. 1, col. 1898-1901) est un examen particulier portant sur la résolution prise dans la méditation (2e partie, ch. 7-8, p. 82-84).

5° Autres méthodes. — La méthode sulpicienne, inspirée par le cardinal de Bérulle (DS, t. 1, col. 1539-1581), Charles de Condren (DS, t. 2, col. 1373-1388) et Jean-Jacques Olier, est élaborée et divulguée par Louis Tronson. Plus encore que l'examen de prévoyance sur lequel insiste le *Règlement de la congrégation de l'oratoire de Jésus* (dans Bérulle, *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1643-1644), c'est l'esprit même de la spiritualité d'adhérence au Verbe incarné qui spécifie et différencie l'examen bérullien et, après lui, l'examen sulpicien. Les *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent s'avancer dans la perfection* (Paris, 1690) de Louis Tronson † 1700 ont connu une fortune extraordinaire; soixante éditions en deux siècles. Tronson propose quelque 250 examens particuliers sur des sujets différents, gardant toujours le même schéma : 1) adoration et admiration de Jésus-Christ sous l'aspect précis dont on fait l'examen, 2) examen proprement dit, 3) prière pour demander au Christ d'imprimer dans l'âme la vertu ou la disposition voulue. Voir *supra*, col. 1830.

Malgré les différences dues à sa spiritualité propre, l'examen particulier de saint Jean Eudes † 1680 est, quant à l'esprit, fort proche du précédent; il s'applique surtout aux vertus et aux états du Christ (*Manuel contenant plusieurs exercices de piété*, I, 3, *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, 1906, p. 272, 286-287; *Directoire*

des choses spirituelles pour les sœurs de N.-D. de Charité, 5, *ibidem*, t. 10, Paris, 1909, p. 197-199).

H. Chaumont † 1896 (DS, t. 2, col. 813-818) intègre l'examen particulier dans ce qu'il appelle les « probations » destinées aux membres des sociétés religieuses qu'il a fondées; pendant un mois entier, tous les exercices spirituels sont orientés vers une vertu particulière; à la fin du mois on fait avec le directeur spirituel une revue des résultats. Quatre probations annuelles pendant la formation, trois seulement ensuite, font parcourir le cycle des neuf vertus principales (H. Debout, *Le chanoine Henri Chaumont et la sanctification du prêtre*, Paris, 1930, p. 145 svv).

Le chartreux François de Sales Pollien † 1936 conçoit l'examen particulier comme le moyen d'assurer l'unité des exercices spirituels (*La vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement*, publiée par Joseph Tissot, Paris, 1894). Pour lutter contre la dispersion, pour éviter les dangers de la comptabilité, il conseille de combattre surtout la mauvaise disposition foncière, moins par des actes que par un retour fréquent et rapide à l'attitude profonde vers laquelle on aspire. Ce « coup d'œil » de l'âme contrite et résolue « constitue le centre de tout examen » (3e partie, livre 2, ch. 6-10).

Aux 18e et 19e siècles, ont paru de très nombreux traités en toutes langues, souvent anonymes et sans apport original, qui répandent la pratique de l'examen particulier. On en trouvera une liste, très incomplète, dans le *Catalogue de la Bibliothèque des Exercices*, collection de la Bibliothèque des Exercices, n. 92-99, Enghien, 1925-1926, p. 120-123.

Études récentes. — Voir J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne (1894-1957)*, coll. Museum lessianum, section historique 17, Paris, 1958, n. 1722-1747. — En particulier : P. Zahnen, *Gedanken zum Particularexamen*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, t. 5, 1930, p. 55-63. — M. Espinosa, *Examen particular*, dans *Manresa*, t. 17, 1945, p. 116-124, et t. 18, 1946, p. 269-282.

On y ajoutera : G. Letourneau, *Nouveau manuel du séminariste*, Paris, 1908, p. 264 svv. — I. Hoffmann, *Praktische Übung des Partikularexamens*, Rheinland, 1920. — L. Sempé et G. Foch, *L'examen particulier*, Toulouse, 1923. — A. Legrand, *De examine conscientiae particulari*, et *De materia examinis particularis*, dans *Collationes brugenses*, t. 22, 1922, p. 219-226, 318-324. — A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, L'examen de conscience chez le P. Lallemant et chez saint François de Sales, t. 2, Paris, 1928, p. 335-349. — F. Gibert, *L'examen particulier*, dans *Bulletin des retraites fermées*, t. 3, Enghien, 1932, p. 27-29, 37-43, 56-57, et t. 4, 1933, p. 10-13, 23-24, 34-38. — N. Pickery, *L'examen de conscience*, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 5, 1929, p. 23-30. — P. Gocke, *Der aszetische Wert des Particularexamens*, Glogau, 1938. — M. Ledrus, *L'esame particolare*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 4, 1959, p. 435-457.

Voir les articles du DS : Ascèse, t. 1, surtout col. 990-1001; Combat spirituel, t. 2, col. 1135-1142; Commençants, col. 1148-1149; Comptabilité spirituelle, col. 1326-1333; Défauts, t. 3, col. 68-88; Effort, t. 4, col. 331-339; Examen de conscience, col. 1789-1838.

Antanas Liuima et André Derville.

EXAMINATIO (Épreuve de la foi). — *L'examinatio* exprime un aspect particulier de l'épreuve religieuse (cf art. Épreuves spirituelles, DS, t. 4, col. 911-925). Cette épreuve, comme la tentation, est un moyen, souvent présenté comme un *exercitium* ou un *experimentum*, par lequel l'esprit de foi est révélé dans son fond et mis en pleine lumière. L'*examinatio* en précise la qualité et vérifie ce qu'*est* l'homme spirituel. C'est à la fois manifester la sainteté et la consolider. Vérifier les liens profonds qui rattachent les âmes au surnaturel s'avère une exigence spontanée qui se manifeste tout au long de l'histoire de la spiritualité.

Nous en donnons quelques traits saillants, tels qu'ils s'offrent dans la Bible, dans la spiritualité rabbinique, patristique et médiévale, en commençant par les antécédents dans la pensée et l'ascèse de l'antiquité païenne. Le vocabulaire, fort varié et riche, restera à l'arrière plan (*probatio*, *exploratio*, *recognoscere*, *inspicere*, *exquirere*, *scrutari*, *dispungere*, *expungere*, etc, en latin; δοκιμασία, ἐξέτασις, βάσανος, etc, et les verbes correspondants en grec).

1. **L'antiquité païenne.** — C'est tout d'abord dans le domaine de l'amitié, donc là où la culture affinée de l'âme païenne dans le monde gréco-romain s'épanouit avec une délicatesse attentive aux rapports entre les êtres humains, qu'apparaît surtout ce désir profond d'une mise à l'épreuve des qualités intérieures de l'autre. Déjà l'*Odyssée* décèle avec une admirable finesse la mise à l'épreuve réciproque dans la rencontre d'Ulysse avec son père et son épouse. Par cette vérification mutuelle du fond du cœur, l'amour est éprouvé à la lumière de la vérité et s'approfondit. Cela n'est pas resté chose lyrique. Vérifier les vertus de celui qu'on choisit pour ami est une véritable tâche de l'homme politique.

Isocrate le souligne : « Ne fais de personne ton ami avant d'avoir examiné (πρὶν ἂν ἐξετάσῃς) comment il se comporte à l'égard des amis... Juge tes amis sur les malheurs qui t'atteignent et sur votre intimité dans les heures de péril; nous éprouvons (βασανίζομεν) l'or dans le feu, nous discernons nos amis dans l'adversité » (*A Demonicos* 24-25, dans *Discours*, trad. G. Mathieu, t. 1, coll. Budé, Paris, 1928, p. 128).

Ce sont surtout les philosophes qui insistent sur l'importance de cette vérification intérieure. « Pour choisir et gagner des amis, il faut les mettre à l'épreuve (δοκιμάζειν) », dit Socrate (Xénophon, *Mémorables* II, 6, 1). Car c'est la philosophie qui crée la vraie amitié (Platon, *Lettre* 7, 333e). Toute la maïeutique est là : « Une vie sans examen (ἀνεξέταστος βίος) ne mérite pas d'être vécue » (*Apologie de Socrate* 38a, trad. M. Croiset, coll. Budé, t. 1, Paris, 1925, p. 167; cf *Lettre* 7, 340c). L'examen socratique va jusqu'à la vérification de la substance sinon religieuse, du moins morale, et finalement spirituelle de l'âme (vg *Gorgias* 457c-458b).

Le regard spirituel de Platon fixé sur la réalité de la vertu essentielle, la justice, ne craint pas de s'arrêter sur une conséquence tragique des jugements rendus d'après les apparences. Le « juste empalé » du deuxième livre de la *République* montre le génie de l'examen socratique : le vrai juste dénué par sa justice même de tout avantage, persécuté et châtié, enfin empalé, représente un aspect de la recherche philosophique à laquelle se livre Platon sur la nature de la justice (*République* II, 360e-362a). On pourrait parler ici du thème du « juste souffrant » comme de l'aboutissement d'une réflexion qui ne craint pas de considérer la vérité dans toute sa cruauté. Pourtant le climat du dialogue est trop serein pour que fasse scandale le spectacle du juste souffrant, thème si répandu dans l'ancien Orient. Les discours du « juste souffrant » de la littérature égyptienne et assyro-babylonienne ne présentent aucune issue, ne fournissent aucune réponse à leurs lamentations monotones. Aucune solution n'est proposée à ce problème religieux et spirituel. Rappelons, comme exemple, le texte égyptien du *Dialogue de l'homme*

fatigué de la vie avec sa propre âme (cf DS, t. 4, col. 524-525) ou encore *Le juste souffrant* que nous a fait connaître É. Dhorme dans son *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (coll. Études bibliques, Paris, 1907, p. 372-379). Néanmoins, on peut dire que Platon donne une réponse qui pourrait, d'une certaine manière, satisfaire l'intelligence : le juste souffrant est l'image du vrai juste. Mais quel abîme entre le juste souffrant de Platon et celui que décrit le livre inspiré de *Job* : Job renonce progressivement à sa justice au cours de l'examen auquel Dieu le soumet, le juste souffrant de Platon n'est que le symbole d'une étape dans la recherche de la justice. L'examen auquel Job est soumis fait apparaître son entière humilité : Job finalement abandonne toute revendication au sujet de la justice qui, humainement, lui serait due; chez Platon, au contraire, le juste souffrant ne marque qu'un progrès dans la saisie métaphysique de la vraie justice. C'est la réflexion philosophique qui fonde le vrai désintéressement, dont la vie de Socrate a rendu témoignage : subir l'injustice est mieux que commettre l'injustice (*Gorgias* 469bc, 473a). Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, n'a pas hésité à hausser l'amitié parfaite jusqu'au désintéressement, lequel prouve que nous aimons l'autre *pour lui-même* (VIII, 5, 1157 b31; IX, 8, 1169 a33; cf A. Voelke, *Le problème d'autrui dans la pensée aristotélicienne*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 4, 1954, p. 271).

A ces spéculations, la nouvelle comédie attique, puis Plaute, Ennius et d'autres, font souvent écho. La véritable fidélité est présentée comme éprouvée par des crises dramatiques au cours desquelles les amis acceptent de prendre sur eux l'apparence de l'injustice, s'exposant aux censures les plus dures, renonçant à eux-mêmes pour témoigner de leur amitié (voir F. Zucker, *Freundschaftsbewährung in der neueren attischen Tragödie*, dans *Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Klasse*, t. 98, 1, Berlin, 1950, p. 3-38). De même les poètes : il suffit de rappeler Ennius (« amicus certus in re incerta cernitur », *Scaenica* 210), ou Ovide (« Scilicet ut fulvum spectatur in ignibus aurum, /tempore sic duro est inspicienda fides », *Tristes* 1, 5, 25-26).

A une époque plus tardive, la signification religieuse de la souffrance du juste s'approfondit. On se sent mandaté par Dieu pour l'accomplissement d'une mission personnelle : mettre en lumière la vertu au milieu des contrariétés. Le sage qui souffre rend témoignage à Dieu par son endurance; il devient le témoin du Seigneur qui l'appelle à suivre cette vocation (κλῆσις) à laquelle il ne doit pas se dérober. Épictète nous le dit :

Comme un témoin cité par Dieu : « Viens, toi, et témoigne pour moi, car tu es digne d'être produit par moi comme témoin... Quel témoignage rends-tu à Dieu? » — « Je suis dans de graves difficultés, Seigneur, et malheureux; personne ne s'occupe de moi, personne ne me donne rien, tout le monde me blâme, parle mal de moi ». — « Sera-ce là ton témoignage? Et vas-tu ainsi déshonorer l'appel (τὴν κλῆσιν) qu'il t'a fait l'honneur de t'adresser, te jugeant digne d'être convoqué pour un si grand témoignage (εἰς μαρτυρίαν)? » (*Entretiens* I, 29, 47-49, trad. J. Souilhé, coll. Budé, t. 1, Paris, 1948, p. 110-111).

Il faut rappeler ici que l'idée du mal (souffrances, tribulations, etc), conçu comme une occasion de l'épreuve, était depuis longtemps profondément enracinée dans la pensée grecque. On ne la retrouve pas seulement dans le mythe d'Héraclès et dans les tragédies (cf Sophocle, *Philoctète* 1418 svv; Euripide, *Héraklès* 1227 svv), mais surtout dans l'ancienne tradition ascétique qui, remontant à Hésiode et aux présocratiques, se prolonge encore chez les cyniques et les stoïciens. L'effort soutenu (*ponos* et *askesis*) pour acquérir la vertu n'est pas seulement un exercice, mais il atteste le triomphe de l'âme sur les vices, la victoire du bien sur le mal. L'ascèse s'inscrit ici dans l'enseignement classique des philosophes : le mal, dépourvu de subsistance ontologique, n'est qu'une privation du bien. C'est à la vertu de le vaincre. A la lumière de cette vérité capitale, Sénèque a été capable d'anticiper, d'une certaine manière, sur l'adage de saint Augustin : « exercitiis volvimur ».

Sénèque dit dans le *De providentia* 2, 7 : « Tu t'étonnes que ce Dieu qui a pour les hommes de bien tant d'amour, qui les veut aussi bons et aussi parfaits que possible, les contraigne à affronter la fortune *(exerceantur)*? Moi, je ne m'étonne pas qu'il ait quelquefois envie de voir un homme de cœur en lutte avec quelque calamité ». Et encore 4, 2-4 : « Tu es homme de cœur? Mais comment le saurais-je, si la fortune ne t'offre aucune occasion de *manifester la vertu*... Pour se connaître, il faut s'être éprouvé *(experimento)* : on n'apprend qu'en faisant l'essai *(tentando)* de quelles forces on dispose. Aussi voit-on certains hommes se jeter au-devant du malheur trop lent et procurer ainsi à leur vertu, que l'obscurité guettait, l'occasion de resplendir, *occasionem per quam enitesceret (virtus)* » (trad. R. Waltz, coll. Budé, *Dialogues*, t. 4, Paris, 1927, p. 13 et 19-20).

Et surtout dans *Quaestiones naturales* III, préf. 10-12 : «... qua major nulla victoria est, vitia domuisse... Posse laeto animo adversa tolerare, quidquid acciderit, sic ferre, quasi tibi voluceris accidere ». Cf encore *Ep.* 52, 8, etc.

Au 5e siècle, Boèce notait à propos de cette vérification de la vertu :

« A d'autres la Providence assigne un certain mélange de bonheur et de malheur proportionné à la qualité de leur âme; elle mord les uns afin qu'une prospérité prolongée ne les amollisse pas, elle permet que d'autres soient tourmentés durement *afin que les vertus de leur âme s'affermissent par l'habitude des épreuves et l'entraînement*... La Providence les amène par ces épreuves à se connaître eux-mêmes (*ut virtutes animi patientiae usu atque exercitatione confirment*) » (*La consolation de la philosophie* IV, 6, 39-41, trad. A. Bocognano, Paris, Garnier, 1937, p. 199).

Cf IV, 7, 22, p. 208 : « C'est de vous en effet que dépend l'aspect que vous voulez donner à votre fortune; car toute fortune qui paraît mauvaise entraîne ou corrige ou bien punit *(aut exercet aut corrigit, punit)* ». Et IV, 7, 18-19, p. 208 : « Pour chacun en effet la difficulté même est une occasion, pour l'un de porter au loin sa gloire, pour l'autre *d'affermir sa sagesse (conformandae sapientiae)*. C'est même là l'origine du mot vertu, car, en s'appuyant sur ses propres forces, elle n'est pas dominée par l'adversité *(suis viribus nitens non superetur adversis)*; vous en effet qui êtes occupés *à développer votre vertu...* ».

C'est encore dans le même ordre d'idées que la pensée hellénistique, telle qu'elle se manifeste dans la *Révélation d'Hermès Trismégiste*, évoque une sorte de noviciat de l'âme, un examen portant sur la compétence religieuse, la dignité et la capacité à l'égard du progrès moral et spirituel (voir début du 13e traité *Corpus hermeticum*, coll. Budé, t. 2, Paris, 1945, p. 200; cf A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, coll. Études bibliques, Paris, 1953, p. 81, 110).

Envisagée dans l'ensemble de ce qu'on vient de lire, cette capacité apparaît comme la fleur de la délicatesse d'âme cultivée par une longue tradition. C'est l'amour de la vérité épanoui dans les rapports personnels, soit entre les hommes, soit entre eux et Dieu, qui est la source de ce goût pour la mise à l'épreuve des valeurs intimement religieuses.

2. Dans l'Écriture sainte et le rabbinisme. — 1° Ancien Testament. — Dans la Bible, à la lumière

de la révélation, l'épreuve de l'homme intérieur a pour but la mise en évidence de sa foi. Dieu vérifie la fidélité de son peuple tout au long de l'histoire sainte (*Exode* 15, 25; 20, 20; *Deut.* 8, 2-6; 13, 1-6; 29, 2-12; *Juges* 2, 20-22; *Judith* 8, 25; *Sag.* 11, 9-11; 18, 20-25; etc). Il le soumet à l'épreuve par de véritables tests pour « voir s'il marcherait dans sa loi » (*Exode* 16, 4), pour « connaître les sentiments de son cœur » (*Deut.* 8, 2) et « savoir s'ils aiment Yahvé » (13, 4). Comme l'enseigne *Isaïe* (28, 16), l'appartenance à la communauté est fondée sur la foi en Yahvé; cette foi en est la pierre angulaire en même temps que la pierre de touche, qui permet de vérifier la qualité d'âme de chaque membre de la communauté : « Voici que je mets comme fondement en Sion une pierre, une pierre de touche, angulaire, précieuse, placée en fondation. Celui qui croit ne chancellera pas ». (Sur la « pierre de touche », *'eben bohan*, voir F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 39, 1955, p. 374-376; *bohan* provient de la racine *bhn* qui signifie essayer, éprouver, en référence avec le procédé par lequel on éprouve l'or). C'est la profondeur de la foi que Dieu se propose principalement de vérifier. Le deuxième livre des *Chroniques* (32, 24-26) s'exprime ainsi à propos du manque de foi d'Ézéchias : « C'est pour l'éprouver que Dieu l'abandonna et pour connaître le fond de son cœur » (32, 31).

Les auteurs des livres inspirés soulignent surtout la mise au grand jour de la sainteté. Aussi est-ce spécialement le juste, le représentant du peuple de Dieu, l'ami vrai de Dieu qui est examiné. Sa foi est éprouvée dans l'adversité et la souffrance; le juste acquiert alors une fermeté, une stabilité spirituelles plus grandes. Les livres de Job, de Tobie et la littérature sapientielle en offrent des exemples éclatants.

Être examiné signifie dans le contexte biblique être appelé, par l'amour divin tout gratuit, à se rapprocher de Dieu, à progresser dans la voie de la perfection jusqu'à l'union à Dieu, à « mûrir » en sa présence. Cette maturation élève l'homme à un état que ne peut faire atteindre la purification active, quelle qu'elle soit. Dans les psaumes s'épanouit un sens profond de la maturité spirituelle et par là même de la vérification de l'intime de l'âme.

Le verbe *saraf* (épurer, purifier, éprouver) l'exprime métaphoriquement. C'est un terme technique employé pour l'épuration des métaux, s'appliquant soit à la fusion qui éliminera les impuretés, soit au passage de l'état d'alliage à celui de métal pur. Ainsi, selon les prophètes, la colère divine purifiera le peuple d'Israël (*Isaïe* 1, 25; *Dan.* 11, 35; *Zach.* 13, 9), à moins que Dieu n'ait déjà accompli cette purification dans la vie collective ou individuelle (*Ps.* 17, 3; 66, 10; 105, 19 svv; *Isaïe* 48, 10).

En conséquence, l'homme pieux peut demander à Dieu la vérification de la pureté de son cœur, ainsi que le fit l'orant du *Ps.* 26, 2. Le verset emploie cette métaphore métallurgique pour exprimer la mise à l'épreuve, qui fera trouver le pur métal de l'intégrité du cœur. Le *Ps.* 12, 7 réunit les deux éléments de la métaphore pour signifier que les paroles de Dieu sont pures, purifiées « sept fois » (cette expression ne s'applique pas à un acte sept fois répété, mais rend la perfection de l'acte; cf *Ps.* 7, 1). Le processus de purification est ici dépassé, comme dans le *Ps.* 18, 31 : « Dieu, sa voie est sans reproche et la parole de Yahvé sans alliage. Il est, lui, le bouclier de quiconque s'abrite en lui ». Ici s'exprime l'intuition juive de la valeur absolue de la parole de Dieu; par expérience, elle la saisit comme l'essence pure d'un précieux métal tel que l'argent ou l'or. C'est le métal employé pour la fabrication des miroirs et qui, grâce à sa pureté, reçoit la vie en réfléchissant la lumière qui tombe sur lui. La référence à la parole de Dieu fait percevoir au cœur de l'homme pieux une pureté, une luminosité, une transparence suprêmes. Celui qui est illuminé par la parole de Dieu réfléchit sans l'altérer l'unité de la lumière divine (*Ps.* 26). La parole de Dieu expérimentée lui apparaît comme une rayonnante unité (*Ps.* 12, 7) et il la saisit aussi comme l'objet de son amour : « Ta promesse est à toute épreuve, et ton serviteur la chérit » (*Ps.* 119, 140). En connexion avec cette expérience de Dieu comme pureté et sécurité suprêmes, le psalmiste parle de Dieu comme d'un bouclier protégeant tous ceux qui se confient en lui et comme d'une forteresse (*Ps.* 18, 31; 66, 10-12). La comparaison avec la sécurité rejoint l'absolue pureté exprimée par le psalmiste; car celle-ci ne se réfère pas seulement, ni même d'abord, à l'idée d'un pouvoir le protégeant de l'hostilité du monde, mais avant tout à la conviction, ressentie par lui comme une évidence, de la puissance de la parole pure de Dieu. La pureté est ce qui dépasse tout. L'éclat de cette parole manifeste une sorte d'unité propre qui ne peut être rompue et qui garantit par conséquent la sécurité du croyant. Ainsi les vrais amis de Dieu, dont l'amour rendu ardent par la foi est éprouvé dans la fournaise, selon l'image préférée des livres sapientiaux, se trouvent en sûreté « dans la main de Dieu » (*Sag.* 3, 1-10); donc protégés au plus intime de leur être au milieu même de l'épreuve imposée à une foi vraiment vécue. Tout cela est plongé dans une atmosphère d'amour et de lumière. Voir H. J. Franken, *The mystical communion with JHWH in the Book of Psalms*, Leyde, 1954, p. 46-48.

Mais pourquoi sonder le cœur, sinon pour déceler sa capacité à recevoir cette parole infrangible? Ce motif déjà sous-jacent aux textes de l'ancien Testament va s'expliciter dans la tradition rabbinique.

2° Le rabbinisme. — Les rabbins reconnaissent non seulement que la souffrance est purifiante et expiatoire, mais aussi qu'elle peut être une épreuve au sens d'un véritable examen de la solidité religieuse.

La souffrance purificatrice est, pour le juste, une expiation, dès ici-bas, de ses fautes et de ses habituelles défaillances (cf A. Médebielle, art. *Expiation*, DBS, t. 3, 1938, col. 105-108 *La souffrance dans la théologie juive au commencement de l'ère chrétienne*; A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement*, Londres-Oxford, 1928, p. 119-211).

L'épreuve est aussi destinée à jauger la fidélité à travers une sorte de test de résistance *(Belastungsprobe)*. Elle est réservée au juste, l'aimé de Dieu; elle a pour but de mettre en évidence la qualité de sa foi, la vigueur de sa confiance en Dieu et ses possibilités de résistance spirituelle. Le Midrash indique à plusieurs reprises la raison de cet exclusivisme.

C'est ainsi que rabbi Jonathan ben Eleasar dit : « Le potier n'éprouve pas les poteries défectueuses, il n'a même pas besoin de percuter du doigt leur paroi pour prendre, au son qu'elles rendent, la mesure de leur imperfection, mais il décide aussitôt de les briser. Au contraire, il éprouve celles qui sont sans faute et qu'aucune fêlure n'abîme, même quand, à diverses reprises, il les heurte d'une main ferme. C'est ainsi que Dieu n'éprouve pas les pécheurs, mais les justes » (*Genesis Rabbah* LV, 585-586; XXXII, 290-291, etc; voir R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrash*, Leyde, 1957, p. 97-98).

Cette mise à l'épreuve n'implique pas nécessairement la souffrance. Elle consiste parfois à placer le juste dans une situation telle qu'il doit alors prouver, par toute son attitude, sa capacité d'une plus haute perfection. Il est appelé à se dépasser. Toutefois, la douleur déchirante, expérimentée par Abraham, reste un *test* exemplaire (cf S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, Cincinnati, 1956, p. 87). La mise à l'épreuve de la vie intérieure est un thème particulièrement cher à Philon d'Alexandrie.

Il parle d'une « admirable épreuve *(dokimasia)* digne d'être nommée sainte » (*De fuga et inventione* 154-156, 27), de vérification des vertus solides (*De Abrahamo* 104). Cf *De sacrificiis Abelis et Caini* 24, 80, 81 (saint Ambroise a transposé ce passage de Philon dans son *De Cain et Abel* II, 6, 20, PL 14, 350d-351d); *De virtutibus* 60; *De specialibus legibus* I, 9, 59 (βάσανος, sérieux examen de l'esprit de foi), etc.

« Dieu n'élève personne à une dignité souveraine *avant de l'avoir éprouvé* », dit le *Midrash Tanchuma B. be-haalotecha* 13. Abraham fut éprouvé par dix tentations et ce n'est qu'ensuite qu'il fut béni par Dieu. Isaac, lui aussi... De même Jacob, Joseph... C'est surtout dans la profession de pasteur que Dieu éprouve les justes... David, avait l'habitude de séparer, dans un troupeau, les jeunes animaux des vieux et de les conduire au pâturage, afin que les jeunes puissent manger la partie haute des herbes qui est la plus tendre. Ensuite, il amenait sur les lieux des bêtes plus âgées qui mangeaient les parties moyennes des plantes. Et enfin venait le tour des animaux pleinement développés qui devaient manger les parties basses et les plus dures de l'herbe. Quand Dieu vit cela, il dit : « Celui qui comprend qu'il faut nourrir chaque animal selon sa capacité, celui-là doit paître mon peuple ». Et lorsque Moïse eût rapporté sur ses épaules, jusqu'au troupeau, un agneau égaré et fatigué, Dieu lui dit : « Tu as eu miséricorde pour un troupeau qui appartient aux hommes. C'est pourquoi je te donnerai mission de paître mon troupeau, le peuple d'Israël » *(ibidem)*.

Ce qui est remarquable dans cet enseignement c'est le sens profond de la loi de proportion dans l'évolution religieuse des âmes. Pour aimer véritablement, il faut une capacité proportionnée, — les esprits les plus perspicaces de l'antiquité en étaient convaincus, nous l'avons vu. Mais ici, il s'agit de la saisie d'une loi indispensable dans toute vie spirituelle : s'il y a des proportions à respecter dans les rapports entre les hommes, il y en a à plus forte raison dans les rapports de l'âme avec Dieu. C'est ce sens des proportions qui est soumis par Dieu à un examen, et la mise à l'épreuve doit aboutir à une manifestation de la plus haute délicatesse. Par là peut être discernée la capacité des âmes profondément humbles. Elle atteste la tendresse la plus touchante de l'amour miséricordieux; comme disent les anciens rabbins, Dieu n'éprouve pas les justes au delà de leurs forces; lorsqu'il les fait passer par le creuset, il calcule le temps selon la capacité de chacun (*Pesiktah rabbah* XLIII, 181a; *Midrash Sam.* IV, 7; voir R. Mach, *op. cit.*, p. 94, note 4). L'exégèse rabbinique se trouve ici profondément enracinée dans la sagesse biblique. La Sagesse, elle, présence active de Dieu dans le monde, a « tout réglé avec nombre, poids et mesure » (*Sag.* 11, 20) dans son amour pour les hommes (*Sag.* 1, 6; *Prov.* 8, 31). L'enseignement de l'Écriture sur cette action divine qui vérifie, mesure, examine le fond de l'âme est résumé dans les paroles de l'ange Raphaël à Tobie : « J'ai été envoyé pour éprouver ta foi, et Dieu m'envoie en même temps pour te guérir » (*Tobie* 12, 13-14). L'amour de Dieu est à la fois le motif et le but du *test* auquel l'ami est soumis. Aussi les rabbins ont-ils parfois insisté sur le fait que Job fut mis à l'épreuve pour démontrer la fidélité de son service désintéressé; celui-ci n'étant motivé que par l'amour de Dieu (vg *Sotah* 5, 5, rabbi Joshua ben Hyrkanos). C'était l'enseignement courant à l'époque de rabbi Yoḥanan, deuxième moitié du premier siècle de notre ère (cf A. Büchler, *op. cit.*, p. 122-130).

3° Nouveau Testament. — L'épreuve suprême du Christ apporte une exigence toute nouvelle pour vérifier le fond spirituel d'une foi chrétienne authentique; la croix en constitue le test : « Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire » (*Mt.* 20, 22) ? La faiblesse des apôtres devant cette exigence est relevée par le Maître dans la prédiction du reniement de Pierre (26, 30-35). Plus tard, l'Église naissante insistera sur les hautes exigences de la foi : dans la catéchèse baptismale le test de la foi jouera un rôle capital (*Rom.* 5, 3; *Jac.* 1, 2; 1 *Pierre* 1, 6).

Cf spécialement Ph. Carrington, *The primitive Christian Catechism*, Cambridge, 1940, p. 22, 24, 27. — E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, 1952, sur les expressions caractéristiques « *dokimazein* », « *dokimion* » = test, p. 129-130; p. 451 : δοκιμάζειν, ἐξετάζειν, βασανίζειν, dans la Septante, quelquefois équivalant à *baḥan* et *saraf*, sont des termes courants dans l'ascèse à l'époque patristique.

Dans l'Église comme dans l'âme, — et c'est ce qui importe du point de vue spirituel —, la mise à l'épreuve de la foi n'est plus seulement l'occasion de faire triompher les vertus sur les vices et de mûrir spirituellement par l'ascèse, elle est aussi l'assurance d'une conformité plus grande avec le Christ glorieux. La rédemption acquise par le Christ à la croix fait tellement prévaloir le bien sur le mal que les épreuves peuvent être considérées « comme les sacrements de la survictoire » du Christ (C. Spicq, *Agapè*, coll. Études bibliques, t. 1, Paris, 1958, p. 255). L'idée ancienne, que la souffrance est un étroit défilé où il faut passer pour se rapprocher de Dieu, prend toute sa valeur dans la pleine lumière de la rédemption : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien » (*Rom.* 12, 21). La mise au jour de la sainteté éprouvée devient source de joie : « Vous en tressaillez de joie, bien qu'il vous faille encore quelque temps être affligés par diverses épreuves, afin que la valeur de votre foi (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως), plus précieuse que l'or périssable que l'on vérifie par le feu (διὰ πυρὸς δοκιμαζομένου), devienne un sujet de louange, de gloire et d'honneur, lors de la révélation de Jésus-Christ » (1 *Pierre* 1, 6-7).

Dans le passage de l'épître aux Hébreux (11, 1), où saint Thomas voyait une description de la foi comme vertu théologale (« *describit fidem* », C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1953, p. 336), l'idée de vérification apparaît comme une réalité spirituelle.

Dans cette perspective, il n'est pas sans intérêt de noter que le mot ἔλεγχος, traduit par *argumentum* dans la Vulgate, a été rendu de façon plus expressive par *examinatrix* dans la *vetus Itala* (C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima*, t. 1, p. 1, fasc. 2, Oxford, 1913, p. 361b; pseudo-Jérôme, *Ep.* 17, 3, p. 180c).

Cf aussi J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la « souffrance éducatrice » (A propos d'Hébreux 5, 8)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 480-523. — L. Cerfaux, *Fructifier en supportant (l'épreuve), à propos de Luc*, VIII, *15*, dans *Revue biblique*, t. 64, 1957, p. 481-491. — K.-G. Kuhn, *Peirasmos, hamartia, sarx im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*, dans *Zeitschift für Theologie und Kirche*, t. 49, 1952, p. 200-222.

3. **L'examinatio chez les Pères.** — La mise à l'épreuve de la foi, telle qu'elle nous est apparue dans l'Écriture, rend manifeste la conformité au Christ. Dans leur enseignement, les Pères approfondissent et explicitent cette doctrine. L'épreuve révèle le chrétien dans le fond de son être. C'est le moment où le chrétien donne toute sa mesure comme membre authentique du corps mystique du Christ. Le chrétien n'est vraiment chrétien que grâce à l'épreuve. Nous étudierons successivement l'enseignement des Pères sur l'*examinatio* dans le martyre, dans la vie spirituelle du laïc et dans la spiritualité monastique.

1° L'EXAMINATIO DANS LE MARTYRE. — L'*examinatio* joue un rôle de tout premier plan dans le martyre.

« Je veux, moi, que ce que vous commandez aux autres par vos leçons garde sa force. Ne demandez pour moi que la force intérieure et extérieure, pour que... non seulement on me dise chrétien, mais que je le sois trouvé (de fait) », dit saint Ignace d'Antioche (*Lettre aux Romains* III, 1, 2, éd. et trad. P.-Th. Camelot, coll. Sources chrétiennes 10, 2e éd., Paris, 1951, p. 129).

Le martyr, dans une exclamation célèbre, qu'a reprise la liturgie le 1er février, au chant de communion, exprime de façon très claire le sens spirituel de la vérification de la foi : « Je suis le froment de Dieu et je suis moulu par les dents des bêtes, pour être trouvé (εὑρεθῶ) un pain pur du Christ » (IV, 2, p. 131).

De cette mise à l'épreuve résulte, au plus intime de l'âme, une participation à l'amour incorruptible. Parlant du froment qui va être moulu par les bêtes, saint Ignace dit : « C'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible » (VII, 3, p. 137). La perspective sacramentelle, présente dans la vérification de la foi au moment du martyre, est ici explicite.

Saint Cyprien, l'évêque-martyr, insistera sur la dimension ecclésiale de la mise en lumière de la sainteté par la vérification de la foi. L'Église entière doit passer au crible pour être affermie dans la fidélité et la vraie conformité au Christ.

Cette persécution n'est qu'un moyen de sonder notre cœur *(persecutio ista examinatio atque exploratio pectoris nostri)*. Dieu a voulu que nous fussions secoués et éprouvés, comme il a de tout temps éprouvé ceux qui lui appartiennent, sans que jamais, au cours de ces épreuves, le secours ait manqué à ceux qui croient en lui (*Ep.* XI, 5, 3, éd. et trad. P. Bayard, coll. Budé, t. 1, Paris, 1925, p. 31).

L'épreuve de l'homme intérieur correspond à une véritable « extorsion » des vertus qui doivent triompher des faiblesses et du péché dans le temps des afflictions les plus dures, comme lors de la peste qui ravagea Carthage en 250/252 :

« Quam necessarium, quod pestis ista... *explorat justitiam singulorum et mentes humani generis examinat... Exercitia sunt nobis ista, non funera* : dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam » (*De mortalitate* 16, éd. G. Hartel, CSEL 3, 1, 1868, p. 307).

Au milieu des épreuves, les vrais membres du corps mystique se distinguent de ceux qui n'en ont que l'apparence : « Il y a encore quelques chrétiens à mettre à l'épreuve... Qu'ils sachent donc que nous sommes mis à l'épreuve par notre Maître et que la foi qui les fait croire en lui ne défaille pas dans le choc de la tribulation présente » (*Ep.* 11, 6, 1 et 7, 1, trad. Bayard, p. 32).

Si saint Cyprien évoque le thème biblique du juste souffrant lorsqu'il situe l'épreuve du martyre dans l'histoire du salut, c'est pour donner à cette épreuve son sens plénier dans la conception plus vaste et plus profonde de l'Église, famille de Dieu. Comme dans l'ancien Testament, l'épreuve des élus, des préférés de Dieu, rassemblés dans l'Église, est soumise à l'épreuve des persécutions : « Dominus probari familiam suam voluit... ut hoc omne quod gestum est exploratio potius quam persecutio videretur » (*De lapsis* 5, CSEL, p. 240).

Les hérésies elles-mêmes servent de test à l'Église; elles manifestent la fermeté de la foi des chrétiens : « Fieri haec Dominus permittit... ut dum corda et mentes nostras veritatis discrimen examinat, probatorum fides integra manifesta luce clarescat (1 *Cor.* 11, 19)... Sic probantur fideles, sic perfidi deteguntur » (*De catholicae Ecclesiae unitate* 10, CSEL, p. 218).

La discipline pénitentielle elle-même, examinant les dispositions intérieures des fidèles, tend à faire ressortir leur capacité de « mûrir » : est-ce que, la pénitence aidant, ils pourront retrouver la force de résister? Cette conception de la valeur sanctifiante des persécutions supportées pour l'amour du Christ conduit saint Cyprien à englober dans la notion salvatrice d'épreuve toute souffrance qui s'unit au sacrifice suprême du Christ. Cyprien est, en effet, l'un des tout premiers Pères qui aient proposé d'assimiler au martyre les diverses épreuves permises par Dieu pour la sanctification de son Église. Il a contribué, comme les alexandrins, à élaborer la conception du martyre spirituel. La *dimension ecclésiale de l'épreuve* l'y entraînait. L'épreuve est sanctifiante. En rappelant le passage du livre de la *Sagesse* 3, 4-8, saint Cyprien insiste sur l'idée que les martyrs sont consacrés en raison de leurs tortures, « *de tormentis quae martyres Dei consecrant* », et c'est en raison des souffrances de l'épreuve qu'ils sont sanctifiés : « et ipsa passionis probatione sanctificant », « tourments qui consacrent les martyrs de Dieu et les sanctifient par l'épreuve même de leurs souffrances » (*Ep.* VI, 2, 1, p. 15).

C'est précisément dans l'efflorescence de cette doctrine sur le martyre spirituel que l'*examinatio* prend une importance particulière. Les épreuves du martyre spirituel restent cachées, celles du martyre sanglant éclatent au grand jour (vg Origène, *Exhortatio ad martyrium* 21, éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 19, 9-10; *In Numeros hom.* x, 2, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 72, 19-27). Le martyre spirituel par excellence, la virginité, est caractérisé par des épreuves cachées. L'équivalence des deux formes de martyre ne faisait plus de doute au 4e siècle (cf M. Viller, *Le martyre et l'ascèse*, RAM, t. 6, 1925, p. 115-142; E. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, 1950, p. 44-143). Pourtant, c'est l'*examinatio* qui féconde l'épreuve cachée, et la vérification reste indispensable, comme le dit saint Augustin :

« Quant à la couronne du martyre, — du martyre de désir, sans l'épreuve de la tentation, ou du martyre de fait par la souffrance éprouvée —, quelle que soit celle des trois formes de la chasteté à laquelle elle s'ajoute, gardons-nous de penser que ce soit sans en accroître le fruit (*tentationis examen, in ipsa passionis experientia*) » (*De sancta virginitate* 45, PL 40, 423b; trad. J. de Saint-Martin, *L'ascétisme chrétien*, coll. Bibliothèque augustinienne, Paris, 1939, p. 293).

Saint Augustin insiste : « Soit que le cent pour un représente la virginité vouée à Dieu, soit qu'il faille comprendre ce degré de fécondité de quelque autre façon.., personne cependant, autant que je le pense, n'oserait préférer la virginité au martyre et personne ne doute que ce dernier ne soit un don secret

tant que l'épreuve ne l'a pas révélé, si examinatrix desit tentatio » (46, 424a, et p. 295).

La vérification des valeurs spirituelles s'impose avec une telle force à l'esprit des Pères, qu'une enquête, même brève, sur sa raison profonde semble ici tout à fait justifiée. C'est sur la foi au Verbe incarné que l'*examinatio* portait en profondeur. Il semble même qu'une réflexion d'ordre sotériologique ait d'abord attiré l'attention sur cette expérience vivante faite par les spirituels.

En effet, la conception du martyre était l'un des points essentiels du désaccord qui opposait la sotériologie chrétienne à celle des gnostiques. Pour ceux-ci, le salut résultait d'une crucifixion céleste et insensible du « Christ supérieur ». Selon leurs conceptions, la rédemption ne pouvait avoir lieu dans ce monde déchu, et la crucifixion de l'Homme-Dieu à Jérusalem dans des souffrances physiques était impensable. Le christianisme était ainsi transformé en une religion de l'esprit, et le martyre sanglant n'avait plus de sens; les gnostiques le transposaient en un martyre caché et quotidien qu'ils se figuraient situé au delà du sensible, sans rapport avec le martyre journalier des fidèles tel que le définissaient les Pères (cf A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos*, coll. Analecta gregoriana 83, Rome, 1956, p. 269-271).

Les violentes répliques de Tertullien, fervent défenseur de l'incarnation dans son *De carne Christi*, s'opposent vigoureusement à cette sotériologie gnostique. La vraie foi et le vrai martyre s'éprouvent jusque dans notre sensibilité; c'est pourquoi les *tormenta* sont *examinatoria* : « Uram sicut aurum » et probabo illos sicuti probatur argentum (*Zach.* 13, 9). Utique... *per martyria fidei examinatoria* » (*Scorpiace* 7, PL 2, 136a; éd. Reifferscheid-Wissowa, CSEL 20, 1890, p. 159; cf *De fuga* 1, 3, et 2, 1-9; PL 2, 103bc, 104-106; éd. V. Bulhart, CSEL 76, 1957, p. 18-21; *De idololatria* 26, PL 1, 696; CSEL 20, p. 57-58).

Si Tertullien insiste davantage sur l'aspect physique des tortures, les auteurs patristiques, dans leur ensemble, présentent un éventail beaucoup plus large d'occasions où s'authentifie notre adhésion au Christ qui a souffert pour nous dans le même monde que nous. Et ce qui distingue le martyre de tous les jours, pris dans son sens vraiment chrétien, de celui des gnostiques, rationnel et froid, c'est qu'il s'accomplit à l'intérieur de la vulnérabilité humaine. La vraie mise à l'épreuve porte en effet sur l'adhésion concrète à l'Homme-Dieu, à un Homme-Dieu qui a souffert dans ses sens et jusqu'au plus profond de sa sensibilité humaine. Elle ne vise donc pas à une démonstration spectaculaire de notre foi, mais à une union toujours plus étroite au Christ qui a souffert pour nous. Dans la mise à l'épreuve, le Christ et l'Église se trouvent réunis : « Vox Christi in passione, et vox Ecclesiae in tribulatione », dit saint Jérôme. « Probasti cor meum, Deus. Vox Christi ad Patrem. Probasti Christum in passione et Ecclesiam in tribulatione » (*Breviarium in ps.* 16, PL 26, 850a et e). Et Cassiodore : « Tribulationibus ignitis examinatus est Dominus Christus, sed non est in illo inventa iniquitas quam adustio ulla decoqueret » (*Expositio in ps.* 16, 4, CC 97, p. 144).

L'idée de la *militia Christi* s'inscrit dans une même perspective. Elle correspond, malgré les apparences, à une expérience spirituelle très réelle. L'admirable constatation de Minucius Félix, « Christianus miser videri potest, non potest inveniri » (*Octavius* 37, 3, PL 3, 353a; éd. C. Halm, CSEL 2, 1867, p. 52), exprime ce sens profond des épreuves que l'homme de foi doit subir dans la souffrance et la douleur pour que triomphe en pleine lumière son adhésion au Christ : « Quod corporis humana vitia sentimus et patimur, non est poena, militia est... Deus... in adversis unumquemque *explorat et examinat* » (*Octavius* 36, 8-9, PL 3, 351b-352a; CSEL, p. 51-52).

Dans la même ligne, les Pères évoquent, comme une préfiguration, des exemples de *probatio fidei* chez les justes de l'ancien Testament. Noé par exemple, « qui et in periculis fuerat adprobatus et examinatus in passionibus et repertus quod in confusionibus non fuerat obnoxius confusioni » (S. Ambroise, *De Noe* 24, 86, PL 14, 402a; éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1, 1897, p. 475), ou « Job examinatus » (S. Cyprien, *De bono patientiae* 18, PL 4, 633c; éd. C. Hartel, CSEL 3, 1, 1868, p. 410). Origène, dans sa 8e *Homélie sur la Genèse*, présente, avec une grande finesse d'analyse, l'épreuve des sentiments paternels d'Abraham, « maître de l'épreuve ». Il pénètre jusqu'au plus intime de l'âme du patriarche, là où s'affrontent dans la plus frémissante sensibilité « l'affection paternelle et la foi, l'amour de la chair, l'attrait des biens présents et l'attente des biens futurs » (PG 12, 205b; trad. L. Doutreleau, coll. Sources chrétiennes 7, Paris, 1943, p. 165). En évoquant l'exemple de Job, qui, lui aussi, « dans toutes ses souffrances fit preuve d'une grande âme » (10, 210a, et p. 173), Origène expose, à propos d'Abraham, une forme suprême de la vérification de la foi, celle qui s'accomplit selon les exigences les plus hautes des conseils évangéliques (8, 207d, et p. 170). « Tout en aimant son fils Isaac, Abraham préféra l'amour de Dieu à l'amour de la chair; ce n'est pas dans les entrailles de la chair qu'il aima, mais dans les entrailles du Christ, c'est-à-dire dans les entrailles du Verbe de Dieu, de la Vérité et de la sagesse » (7, 207c et p. 169).

Dans la mesure même où le martyre quotidien, surtout celui de la virginité et de la vie monastique, se substituait progressivement au martyre sanglant, qui se faisait moins fréquent, la vérification de la vie spirituelle du chrétien devenait d'autant plus indispensable.

2° Dans la vie spirituelle des laics. — Comme le dit Clément d'Alexandrie, chaque chrétien devait être un « juste souffrant », dont l'amour pour Dieu se vérifie dans les épreuves, sans exclure le martyre, car l'amour de Dieu « supporte tout » (1 *Cor.* 13, 7; *Stromates* IV, 7, 52; PG 8, 1264c; éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 272). Clément n'hésite pas à exiger cette disposition d'âme de l'homme spirituel, de « l'homme gnostique ». Le vrai « gnostique » doit même demander à Dieu d'être éprouvé : « O Seigneur, mettez-moi à l'épreuve » (IV, 7, 55, 1; 1268a, et p. 273). Aussi, et à plusieurs reprises (II, 20, 103, 4; PG 8, 1048c, et GCS 2, p. 170; VII, 12, 80, 5-6; PG 9, 512b, et GCS 3, p. 57), Clément le compare au « noble Job » (II, 20, 103, 4, *locis cit.*).

Par ailleurs, comme nous l'avons vu chez Cyprien, cette mise à l'épreuve comporte une dimension ecclésiale : toute l'Église profite de cette vérification de la foi, car en mettant au jour la fermeté de la foi dans l'Église, elle s'y affermit (IV, 12, 85, 1; PG 8, 1293b, et GCS 2, p. 285; εἰς δοκίμιον, IV, 16, 104, 1; 1309c, et p. 294; VII, 12, 74, 3-4; PG 9, 501c, et GCS 3, p. 53). Même dans la vie conjugale, l'occasion se présente, pour l'homme spirituel, d'éprouver sa vertu (VII, 11, 64; PG 9, 488c-489a, et GCS 3, p. 46). L'épreuve de la sainteté joue un tel rôle dans le perfectionnement spirituel du gnostique, que Clément ne se refuse pas à voir rétrospectivement en Job l'image du vrai gnostique (VII, 12, 80, 7; 512b, et p. 57). Dans le même

contexte, Clément remarque, en un passage capital, que l'homme spirituel, tout en vivant dans ce monde, plein d'égards vis-à-vis du prochain, ne devrait pas accepter de concessions à l'esprit du monde, parce que son véritable état intérieur, son attachement au Christ portant sa croix, ne doit pas rester chose cachée.

Les Pères n'hésitent pas à affirmer, — et ils reviennent fréquemment sur ce point —, que Dieu éprouve nécessairement le chrétien pour qu'il atteigne la maturité spirituelle, le juste pour qu'il obtienne plus de justice encore.

Ainsi, Lactance : « Sed et justos cum judicaverit Deus, *etiam igni eos examinabit*. Tum quorum peccata vel pondere vel numero praevaluerint, perstringentur atque amburentur, quos autem plena justitia et *maturitas virtutis incoxerit*, ignem illum non sentient : *habent enim aliquid in se Dei*, quod vim flammae repellat ac respuat » (*Divinae institutiones* VII, 21; PL 6, 802a; éd. S. Brandt, CSEL 19, 1890, p. 652).

Pour saint Augustin, le chrétien qui n'a pas été mis à l'épreuve « n'a pas commencé d'être chrétien »; aussi les épreuves jalonnent-elles la vie du chrétien et le monde est-il un immense feu qui éprouve la qualité intérieure du fidèle (vg *Enarratio in ps.* 21, 5, PL 36, 173). « Si putas te non habere tribulationes, *nondum coepisti esse christianus* (cf 2 *Tim.* 3, 12). Si ergo non pateris ullam pro Christo persecutionem, vide ne nondum coeperis in Christo pie vivere. Cum autem coeperis in Christo pie vivere, ingressus es torcular; praepara te ad pressuras, sed noli esse aridus, *ne de pressura nihil exeat* » (*Enarr. in ps.* 55, 4, 649d). Chaque chrétien, et le corps tout entier du Christ, donc l'Église elle-même, doit passer sous le pressoir; c'est la condition même de la fécondité spirituelle. « Tenetur in torculari corpus ejus, id est Ecclesia ejus. Quid est in torculari? In pressuris. *Sed in torculari fructuosa pressura est.* Uva in vite pressuram non sentit, integra videtur, sed nihil unde manat; *mittitur in torcular*, calcatur, premitur; injuria videtur fieri uvae, sed ista injuria sterilis non est; immo si nulla injuria accederet, sterilis remaneret » (3, 648d). Épreuve indispensable, assure Augustin, car *le chrétien doit savoir où il en est dans sa vie de foi*, et sa capacité religieuse ne se révèle qu'au milieu des épreuves :

« Omnis enim tentatio probatio est, et omnis probationis effectus habet fructum suum. Quia homo plerumque etiam sibi ipsi ignotus est, quid ferat, quidve non ferat ignorat; et aliquando praesumit se ferre quod non potest, et aliquando desperat se posse ferre quod potest : *accedit tentatio quasi interrogatio* et invenitur homo a seipso » (2, 647c).

La liturgie ancienne garde de cette idée des échos multiples. Citons comme exemple : « Vere dignum cujus nobis etiam ipsa medetur austeritas, dum peccandi coercet affectum, dum ad supplicandum tibi mens humana fit promptior, dum gratior redit post adversa tranquillitas, et inter haec *probata fides* eruditur ad praemium » (*Sacramentaire léonien* 18, 3, PL 55, 66a).

3° Dans la spiritualité monastique. — L'épreuve prend un relief plus accusé encore dans la vie monastique. Le moine est l'homme éprouvé par excellence (*dokimos monachos*, disent les *Apophtegmes*; cf C.-G. Guy, *Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 254; *Histoire lausiaque*, ch. 18 : Pacôme, ἄνδρα δοκιμώτατον, éd. C. Butler, Cambridge, 1904, p. 52; de même ch. 30 : Dorothée, p. 86). La vie monastique est une vie « exacte » (ἀκρίβεια) et « de bon aloi » (ἀκίβδηλον), deux images empruntées à l'épuration des métaux et qui reviennent souvent dans les commentaires des psaumes pour caractériser indistinctement la purification de l'âme et le style même de la vie monastique (vg S. Basile, PG 31, 945a, et PG 32, 940a; S. Grégoire de Nysse, PG 46, 409bc; Hésychius, PG 93, 1225d; Théodoret, PG 80, 1368c; Procope de Gaza, PG 87, 1393ab).

Les écrits monastiques parlent beaucoup de cette vérification en profondeur, exacte et pénétrante, de la vie religieuse : vg pseudo-Macaire, *Homélie* 10, 5, PG 34, 544c; *Homélie* 38, 757d-761b; *De patientia et discretione* 7 et 27, 869cd et 887cd; — S. Nil, *Ep.* 153, PG 79, 453d-456b; — surtout S. Basile : *Sermo asceticus* 3, PG 31, 873d : ἐν δοκιμασίᾳ βίου; *Regulae fusius tractatae* 26, 985d, etc.

Ce qui distingue la mise à l'épreuve des moines de celle des laïcs, c'est que la vérification de l'homme intérieur devient dans le monachisme une fonction. L'épreuve si enrichissante de la vie spirituelle s'institutionalise, et le noviciat proprement dit *(dokimasia)* apparaît (sur les détails voir Pl. de Meester, *De monachico statu juxta disciplinam byzantinam statuta, selectis fontibus et cum commentariis instructa*, coll. Sacra congregazione per la Chiesa Orientale, *Fonti*, série 2, t. 10, Cité du Vatican, 1942, p. 349-366). La *dokimasia* vérifie ce « que nous sommes au point de vue religieux »; Théodore, disciple de saint Pacôme, l'explique, dans une de ses catéchèses.

En effet, « c'est une *dokimasia* (allusion à *Didachè* 16, 5 : « alors toute créature humaine entrera dans le feu d'épreuve; beaucoup succomberont et périront, mais ceux qui auront persévéré dans leur foi seront sauvés du tombeau même ») *qu'on institue maintenant parmi nous pour que nous montrions ce que nous sommes.* Que personne ne dise : « Moi, je lui ai expliqué une ou deux fois ce qu'il doit faire, sans être écouté, voilà pourquoi je me tairai ».

Sachons ceci : quand le Seigneur nous a mis à l'épreuve lors du libre choix (que nous avons fait) de la qualité de fils, nous ne nous sommes pas relâchés dans le soin de ce qui le concerne; de fait, nous sommes des fils. Ne murmurons pas non plus intérieurement en obéissant, après que celui qui nous commande aura récusé nos raisons; nous, ne murmurons pas, ne soyons pas désobéissants, n'ayons pas de ressentiments, mais si nous sommes malmenés dans l'exécution des travaux, le Seigneur nous donnera pleine tranquillité, il nous préparera secrètement l'héritage en tant que fils, il forcera celui qui nous commande à nous rendre la tranquillité. S'il a fait que la flamme (*Dan.* 3, 49-50 : épreuve des trois enfants dans la fournaise) et les eaux donnèrent la tranquillité à ceux qui la méritaient, eh bien, ne fera-t-il pas que l'homme la donne à son prochain? » (dans *Œuvres de S. Pacôme et de ses disciples*, éd. et trad. L.-Th. Lefort, CSCO 159-160, Louvain, 1956, p. 46).

Il reste à signaler un dernier aspect de la spiritualité patristique, qui joue un rôle important dans l'épreuve au sein du monachisme : la saisie du sens spirituel des Écritures. H. de Lubac l'a mis en lumière dans l'œuvre d'Origène. Pour percevoir le sens spirituel de la Bible, l'âme doit être préparée, et, « dans cette longue préparation, l'épreuve doit tenir sa place » (*Histoire et Esprit*, coll. Théologie 16, Paris, 1950, p. 319). Cet enseignement d'Origène parviendra, à travers la tradition patristique, jusqu'aux grands spirituels médiévaux (cf par exemple S. Grégoire le Grand : « Eloquium Domini : argentum igne examinatum dicitur, quia sermo Dei, si in corde figitur, tribulationibus probatur » (*Moralia in Job* IV, 31, 61, PL 75, 670cd). Pour se nourrir spirituellement des Écritures, pour y entendre la parole de Dieu, le moine doit satisfaire à certaines exigences : c'est à la lumière des dons du Saint-Esprit et dans une

totale virginité qu'il pourra jouir de la splendeur de la parole divine :

Eloquia Domini.., eloquia casta.., videlicet virginali integritate purissima, quae nullum mendacium corrumpat, nulla macula falsitatis inficiat... Et ut quam plurium distaret agnosceres, addidit, purgatum septuplum. Qui numerus ad septiformem Spiritum videtur posse respicere, id est, timorem Dei, pietatem, scientiam, fortitudinem, consilium, intelligentiam, sapientiam; per quae Verbum divinum tanquam in succensis fornacibus manens, veritatis rutila coruscatione resplendet (Cassiodore, *Expos. in ps.* 11, 7 (8), PL 70, 99ab, et CC 97, p. 120).

Ainsi la parole divine pure et « éprouvée » peut-elle être vécue par celui qui a été lui-même purifié dans le feu de l'Esprit et de l'Amour : « *Flamma fidei, lex superna discutitur, quando sciendi desiderio divina eloquia perquiruntur* » (*In ps.* 17, 31 (32), 132c et p. 162).

4. **Guillaume de Saint-Thierry.** — Un traité spirituel du 12e siècle, le *De contemplatione*, qui est probablement de Hugues de Saint-Victor, paraît résumer quelques aspects de cet enseignement classique, biblique et patristique sur l'*examinatio* :

Scrutinium morum habet tres species, cognitionem sui, cognitionem proximi, cognitionem Dei. Tres istae cognitiones tres pariunt veritates; tres veritates tres faciunt status differentes... Ex prima [cognitione] nascitur humilitas, de secunda caritas, de tertia felicitas. Scrutinium ex ratione oritur : ratio vero quaerit, scientia invenit, cognitio amplectitur, voluntas diligit, memoria conservat, meditatio pingit, actio induit, contemplatio ornat, felicitas remunerat » (Hugues de Saint-Victor, *De contemplatione et ejus speciebus*, éd. et trad. R. Baron, coll. Monumenta christiana selecta 2, Paris-Tournai, sd [1958?], p. 71).

Cependant, au lieu de reprendre et de développer tel quel cet enseignement patristique sur la vérification de la foi, Guillaume de Saint-Thierry a enrichi la tradition d'un autre type de mise à l'épreuve; elle apparaît à propos de la conception, très subtile à première vue, de l'*examinator spiritualis*.

Comme le dit J.-M. Déchanet, l'*examinator spiritualis*, c'est « le croyant qui cherche à comprendre » et qui « sait se prémunir contre le zèle indiscret de sa rationalité. Il cherche parce qu'il aime et pour aimer davantage, non pour satisfaire je ne sais quelle importune curiosité. Il embrasse d'un ferme baiser la foi que lui révèlent la chair et le sang, — en d'autres termes tout ce qu'il apprend de la bouche de l'autorité, tout l'enseignement oral —, puis il soupire après celle que révèle le Père des cieux, cette illumination d'en haut... Mais le comment, le pourquoi de trop de choses lui échappent, dans le donné révélé. Il s'étonne, il ne nie pas. Il interroge avec Marie : « Comment cela se fera-t-il? »; il se demande comme Nicodème : « Comment cela peut-il se faire? » Sa question est une prière, un désir dicté par l'amour, non par la curiosité. Rarement, il se voit comblé. Plus souvent il est à la peine et récolte dans la souffrance les fruits de son humble enquête. Jamais pourtant son labeur n'est vain, pour infructueux qu'il paraisse. Tôt ou tard, sa persévérance, son zèle ardent lui méritent la lumière d'en haut, l'intervention de l'Esprit; et la grâce illuminante le transporte au dernier degré de la connaissance de foi, tout proche de la vision de gloire » (*Guillaume de Saint-Thierry. Le miroir de la foi*, Bruges, 1946, p. 31-32).

L'expression *examinator spiritualis* paraît être un *hapax* dans l'histoire littéraire de la spiritualité; Guillaume de Saint-Thierry l'emploie deux fois dans le *Speculum fidei*.

Si nous exaltons ici l'homme à la foi simple et sans heurt, ce n'est point pour discréditer le croyant qui cherche et qui peine *(quasi ad depressionem spiritualis examinatoris)*. Lui aussi, s'il ne prétend pas scruter la majesté divine, mais reproduire son amour, imiter sa simplicité, non seulement il échappe indemne aux filets des tentations, mais encore il fait des progrès merveilleux dans l'intelligence de la foi. C'est d'ailleurs une autre grâce. Autre chose est, en effet, de posséder simplement la foi, de percevoir en son cœur la suavité de ses fruits; autre chose est de comprendre ce qu'on croit, d'être prêt à rendre compte de sa foi. La foi simple goûte, mais n'éclaire pas; elle est simplement à l'abri des tentations *(non lucet, et est a temptationibus remotior)*. La foi qui cherche a quelque peine à savourer, mais elle éclaire, elle est affermie contre les tentations (*Haec autem etsi nonnumquam cum labore sapit, lucet tamen, et est contra temptationes tutior*) (PL 180, 379bc, trad. Déchanet, p. 107).

Revenons à la foi qui cherche. Il faut donc l'alimenter *(nutrienda ergo est suis alimentis fides, spirituali huic examinatori)*; avant tout l' « affecter » à Dieu, par l'esprit d'humilité, jusqu'à ce que la substance des réalités qu'on espère commence à poindre aux yeux de la tendre dévotion; jusqu'à ce que le besoin naturel de raisonner se transforme, comme on l'a dit, par l'opération de la grâce, en transport d'amour; que l'importune rationalité devienne amoureuse contemplation; l'art de chercher, joie de jouir. Entretemps, la nature s'exerce; elle apprend, elle se rend compte de ce qu'elle peut sans la grâce (380cd, trad. Déchanet, p. 111).

Deux traits essentiels se dégagent de cette doctrine : tout d'abord un appel à l'homme spirituel (1 *Cor.* 2, 15), qui, illuminé par l'Esprit de Dieu, peut scruter « jusqu'aux profondeurs de Dieu » (2, 10). C'est l'oraison guidée par l'Esprit, nourrie d'une réflexion théologique, accompagnée d'un approfondissement d'ordre entièrement spirituel. L'intelligence de la foi est le but que se propose l'*examinator spiritualis*, qui arrive à mesurer spirituellement les réalités intérieures. Nous sommes en pleine *vie théologale*, objet principal de la vie monastique. Elle exige que l'on prenne de la peine pour la rechercher. L'entrée dans le sens spirituel de l'Écriture comporte des épreuves, Origène l'avait déjà noté. Sur ce point, la doctrine de Guillaume de Saint-Thierry se rattache aux expériences alexandrines.

Second trait : tout en baignant dans l'atmosphère de la vie spirituelle telle qu'elle découle des vertus théologales, le *Speculum fidei* insiste sur le perfectionnement de la vie théologale, qui fut placé si haut et que l'on tend à atteindre dans les cadres protégés de la vie monastique. Cette protection rend surprenante l'insistance avec laquelle l'*examinator spiritualis* cherche à vérifier la sincérité et la consistance de cette vie d'oraison dans l'amour théologal selon la vertu de foi. Cette vie théologale peut être vraie, mais elle n'est pas démontrée, tant qu'elle n'est pas éprouvée par la tentation : « *Nec tentatur, quia nec spiritualiter examinatur* ». Elle reste jusque-là la foi des « simples d'esprits » : « Tièdes et rustres se contentent de la foi que révèlent la chair et le sang. *La tentation ne les effleure point*, car ils ne prennent pas la peine d'approfondir leur croyance. Il leur suffit de croire par habitude ou de confesser leur foi par routine » (378b, trad. Déchanet, p. 101).

La recherche assidue de l'intelligence de la foi, si pure et si désintéressée qu'elle soit, n'est pas exempte de troubles soit extérieurs soit intérieurs, — et c'est précisément dans ce passage au crible que Guillaume de Saint-Thierry voit se révéler le signe d'une véritable vie de foi :

« Pareil trouble, remarquons-le, avec ses craintes et ses souffrances, *est le signe indubitable d'une véritable foi*. Nul ne l'éprouve que celui qui lutte; qui chérit déjà ce qu'il croit et craint de perdre ce qu'il tient déjà; qui apprécie les choses spirituellement *(spiritualiter examinatur)*; à qui ne suffit pas la manière vulgaire d'adhérer aux vérités et de professer sa foi;

de celui enfin qui a déjà expérimenté quelque chose et, par là même, commence à savoir ce qui lui manque. Qui peut craindre, comme nous l'avons dit, connaître l'angoisse et la douleur, si ce n'est la foi? » (375a, trad. Déchanet, p. 87).

Rappelons ici le texte de la version *Itala* pour *Hébr.* 11, 1 : « Or la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas, *est autem fides sperandarum substantia rerum invisibilium examinatrix* », version qui atteste une expérience spirituelle extrêmement riche à l'époque patristique.

Ensuite, l'homme de Dieu s'interroge dans un examen de conscience qui porte sur la vérité de sa foi : « *semetipsum spiritualiter examinans* » (375b). Ainsi intériorisé, l'aspect véritable des tentations et de la vie de foi apparaît. Guillaume de Saint-Thierry arrive à faire la jonction entre, d'une part, l'épreuve de la recherche du sens spirituel de la Bible dont a parlé Origène, et, d'autre part, ce que nous venons d'exposer sur la vérification de la foi dans l'Église primitive. Et Guillaume n'hésite pas, en parlant de la vérification de la vie de foi, à évoquer l'*examinatio martyrii* (372ab, 375b, 381b).

La vie monastique met ainsi bien en relief les richesses de l'*examinatio* de la foi, telle que nous l'avons exposée d'après la Bible et les Pères de l'Église.

5. **Quelques déformations modernes et conclusion.** — A l'époque moderne, l'interprétation ancienne de l'épreuve reste sous-jacente aux doctrines des grands spirituels catholiques, mais elle n'affleure que rarement. Ainsi, Jean-Joseph Surin † 1665 évoque l'*examinatio* quand il fait allusion aux épreuves de la foi : « Les impressions du mal réitérées d'une rude croix à l'âme et lui faisant *rendre preuve de sa fidélité* la font enfin triomphante » (*Catéchisme spirituel*, 2e p., ch. 6, t. 1, Paris, 1693, p. 196-197).

C'est au sein du protestantisme que s'opère une radicale transformation. La perspective ancienne disparaît. L'épreuve se réduit à une expérience purement psychologique, par suite de la fusion de la notion de foi avec celle de souffrance. Croire que le monde est vicié fondamentalement et irrémédiablement par le péché originel entraîne à croire que la souffrance en est la conséquence nécessaire et n'intervient qu'à ce titre (cf H. Strohl, *La substance de l'Évangile d'après Luther*, Paris, 1934). Enfermée dans une foi toute subjectiviste, l'épreuve perd la dimension ecclésiale qui l'a caractérisée dans l'enseignement traditionnel.

Après avoir vu les sens véritables donnés à l'*examinatio* (*probatio fidei*), il faut donc attirer l'attention aussi sur deux déformations modernes, se développant l'une chez les jansénistes et l'autre chez Kierkegaard, l'initiateur de l'existentialisme.

Les jansénistes, en raison de leur insistance sur le schème malheur-châtiment, ont nécessairement vidé tout enseignement sur la *probatio fidei* de son fondement théologique et de son rôle spirituel. Leur point de vue fut condamné par Clément XI dans la bulle *Unigenitus* (proposition 98 de Quesnel; Denzinger, n. 1448) : « Status persecutionis et poenarum quas quis tolerat tanquam haereticus, flagitiosus et impius, ultima *probatio* est et maxima meritoria, utpote quae facit hominem magis conformem Jesu Christo ». Cf G. Fourure, *Les châtiments divins. Étude historique et doctrinale*, Tournai-Paris, 1959.

Déjà neutralisée par les jansénistes, la mise à l'épreuve va se trouver, plus récemment, soustraite davantage encore à sa finalité essentiellement positive et pour ainsi dire absolue. Sa signification apparaîtra *fonctionnelle*, *neutre*, *arbitraire* même. Et, du coup, son sens théologique et spirituel s'évanouit. C'est ce que nous trouvons dans la pensée *existentialiste* par exemple, où la mise à l'épreuve joue un rôle fort important, mais purement *fonctionnel*. Pour Kierkegaard, l'épreuve, comme la souffrance, est l'expression de « *notre pathos existentiel* », une dimension normale de toute vie spirituelle, presque entièrement caractérisée par des catégories négatives découlant d'un *évangile des souffrances* qui se suffit à lui-même et sans issue vers la béatitude; car la vie chrétienne d'après Kierkegaard se définit par le seul tourment religieux; la crise dramatique a sa fin en elle-même. Dans l'*Anticlimacus*, Kierkegaard s'est coupé de cette lumière grecque et biblique, qui pénètre l'enseignement chrétien, sur le vrai sens de toute mise à l'épreuve avec sa prédominance victorieuse du bien sur le mal, le *malum vincere in bono* (*Rom.* 12, 21).

D'un point de vue philosophique et théologique, seule l'assimilation d'une pensée qui ne considère pas le mal comme substantiel ou nécessaire pouvait exprimer la doctrine chrétienne de la *probatio fidei*. La gnose était ainsi combattue, comme le jansénisme. Ce serait une grave méprise que de réinterpréter les sources chrétiennes en fonction d'une pensée qui ne vitalise les données spirituelles que par des principes aussi particuliers que ceux de Kierkegaard et de ses épigones. Cette étude sur l'*examinatio* démontre que les données spirituelles ne tolèrent pas d'être synthétisées avec n'importe quel système philosophique. Au contraire, dans la spiritualité traditionnelle, l'*examinatio* apparaît en pleine valeur. Son rôle est de révéler l'homme tel qu'il est en face de Dieu. Elle marque le moment où l'homme donne toute sa mesure.

Hasso JAEGER.

EXCESSUS MENTIS. Voir EXTASE : B. Mystique chrétienne.

EXCOMMUNICATION. — La tradition catholique a toujours reconnu à l'excommunication une fonction propre dans la vie religieuse et spirituelle de celui qui en est frappé; on n'a jamais abandonné l'idée, en particulier, que l'excommunication était une peine médicinale, infligée avec l'intention explicite d'amener à la conversion et à l'amendement du délinquant. Mais on constate pourtant, dans cette même tradition, un notable déplacement de perspective dans la façon d'envisager cette fonction médicinale.

1. *Doctrine actuelle.* — 2. *Perspectives anciennes.* — 3. *Sens spirituel de l'excommunication.*

1. **Doctrine actuelle.** — Remontant en grande partie aux analyses de François Suarez † 1617, la doctrine actuelle réduit la vertu corrective de l'excommunication à la coercition externe exercée sur le délinquant par la société ecclésiastique, le privant de ses droits à la communion des fidèles. On entend par « communion des fidèles », outre les relations sociales et civiles existant entre les chrétiens et pouvant être ordonnées à des fins spirituelles, la communion sacrée, dans la mesure où elle dépend de la volonté de l'Église, c'est-à-dire la *communion externe* aux choses sacrées, comme est l'usage des sacrements et du sacrifice, et la *communion mixte*, fondée sur la communion externe, comme par exemple l'application des suffrages communs qui

dépendent de l'Église. Puisque la communion purement interne entre les fidèles dans la grâce, la charité, la foi, ne dépend pas de la volonté de l'Église, l'excommunication ne peut jamais s'étendre, de par son efficacité propre et sa valeur, à la privation et à l'empêchement de cette communion interne. Les biens spirituels dont l'excommunication constitue une privation ne sont pas les biens surnaturels purement internes, comme la grâce sanctifiante, la foi, l'espérance, la charité, car ces dons et ces vertus infuses ne tombent pas sous la juridiction ecclésiastique; la privation dont il s'agit ici se réfère seulement aux biens mixtes, c'est-à-dire aux actes et aux cérémonies externes dont l'utilisation produit un fruit interne et spirituel, tels les sacrements, le sacrifice, les offices liturgiques, les suffrages de l'Église. Partant, l'excommunication est simplement privative et ne peut en aucune manière *consister* à infliger quelque chose de positif ayant le caractère d'une peine (cf F.-X. Wernz, *Jus decretalium*, t. 6, Prato, 1913, n. 145 et 180).

2. **Perspectives anciennes.** — Fort différente semble avoir été la perspective de la discipline et de la doctrine anciennes, fondées sur la condamnation solennelle infligée à l'incestueux par la communauté de Corinthe et par saint Paul (1 *Cor.* 5, 4-5). Ici la sentence est prononcée au nom du Seigneur et avec sa puissance. Elle exclut le coupable de la communauté chrétienne, ce qui implique qu'il est abandonné désormais aux châtiments de Satan. C'est précisément cette peine de la chair ou de l'homme charnel qui devra le conduire au repentir et à la conversion spirituelle. Une condamnation analogue (1 *Tim.* 5, 20) a pour but d'apprendre à certains apostats à ne plus blasphémer. L'effet de l'excommunication atteint alors jusqu'à la vie interne elle-même; ce n'est pas seulement la séparation d'avec la communauté, comme la privation des droits chrétiens, qui comporte une vertu médicinale, c'est bien plutôt l'aspect positif de livraison à l'ennemi de la nature humaine qui fera expérimenter au condamné combien sa situation est insupportable. Il semble sans conteste que l'Apôtre envisage cette livraison à Satan comme l'effet de la sentence, et qu'elle n'est pas simple déclaration d'un effet produit par le seul péché.

La théologie ancienne n'a pas vu dans une excommunication de ce genre un privilège réservé aux apôtres : les évêques exercent le même pouvoir. On peut légitimement supposer que dans le *Pasteur* d'Hermas, — bien que ce ne soit pas dit explicitement —, le pouvoir d'éloigner de la tour qu'est l'Église et d'y réadmettre incombe aux chefs de la communauté. De toute façon cet éloignement, avec ses divers degrés de sévérité, n'est pas une simple contrainte extérieure : il place au contraire le délinquant dans une situation qui, de soi, devrait l'obliger à en sortir. En effet, la pleine expérience intérieure et spirituelle du mal, du nombre grandissant de ses fautes ou de la sujétion qu'exercent les pouvoirs mauvais dominant le monde en dehors de l'Église de Dieu, doit lui faire désirer sa libération (vg *Similitude* VI, 3, 4; IX; *Vision* III, 7). Pleinement développée, la même conception se trouve chez Origène. Ceux qui président à l'Église, s'ils ont le pouvoir de délier des liens du péché, ont aussi celui de lier, c'est-à-dire de séparer le pécheur du corps du Christ et de le livrer au prince des ténèbres, à la perdition de la chair (*In libros Judicum* 2, 5; PG 12, 961a; éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 478). L'excommunication est parfaitement dépendante de la réconciliation; si la pénitence, la réconciliation ecclésiastique, le pardon de Dieu sont joints dans l'unique processus organique de la justification, — le péché, l'excommunication ecclésiastique, l'éloignement du royaume de Dieu sont liés, analogiquement, dans la sujétion au pouvoir du mal. Le jugement ecclésiastique, anticipation du jugement dernier, et la condition « canonique » de l'excommunié, qui en est la conséquence , manifestent et en même temps produisent sa condition religieuse et spirituelle. Ainsi s'explique comment les mêmes effets sont attribués indifféremment, tantôt au péché, tantôt à l'excommunication (cf K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*). Pour l'homme baptisé, la situation d'excommunié est une situation de violence et de conflit non purement social, mais personnel et interne à la fois, et cette situation est, de soi, châtiment et peine, mais elle tend toutefois naturellement à se changer en pénitence et remède. Selon la *Didascalia apostolorum*, l'excommunié est lié dans son corps et dans son âme, extérieurement et intérieurement, aussi bien par ses propres péchés que par la sentenco ecclésiastique prononcée au nom de Dieu (II, 34, 4, éd. F.-X. Funck, t. 1, Paderborn, 1905, p. 118-119). Dans ces perspectives, on comprend l'embarras de l'auteur lorsqu'il s'agit d'une excommunication injuste : tantôt il soutient l'invalidité, tantôt il affirme qu'une condamnation de ce genre conduit à l'enfer (II, 21, 7-8, p. 78-81; 42, 5-6, p. 134-135; 56, 2, p. 156-157).

Les collections canoniques du haut moyen âge, celle de Reginon de Prüm † 915, de Burchard de Worms † 1025, d'Yves de Chartres † 1116, abondent en formules solennelles d'excommunication sous la forme la plus sévère : l'anathème. L'évêque, en vertu de son pouvoir conféré par Dieu de lier et de délier au ciel et sur la terre, prononce la sentence au nom de la sainte Trinité, de l'apôtre Pierre et de tous les saints. Cette sentence exclut le coupable de l'eucharistie, de la société des fidèles, du seuil de la sainte Mère l'Église dans le ciel et sur la terre; elle le voue à la même damnation que le diable et ses anges, s'il ne se repent pas et ne donne pas satisfaction à l'Église (cf les formules diverses dans Réginon, *De ecclesiasticis disciplinis* II, 409, 411, 412, PL 132, 360-362). Le *Decretum Gratiani* conserve encore des traces de la conception ancienne : pour qui les portes de l'église sont fermées, la porte du ciel l'est aussi ; celui qui est excommunié par l'Église est livré à Satan, est déchiré « par la bouche des démons » (causa 11, q. 3, can. 14 et 32, PL 187, 845a et 853ab).

Cependant, les scolastiques mettent déjà davantage l'accent sur l'aspect juridique et social de l'excommunication. Saint Thomas explique (*In* IV *Sent.*, d. 18, q. 2) que l'excommunication, comme privation de la communion des fidèles, porte sur les rapports avec les fidèles, c'est-à-dire avec les hommes. Distinguant ensuite nettement le for de la conscience, où la cause se traite entre l'homme et Dieu, du for du jugement extérieur, dont relèvent les causes entre hommes, il rattache l'excommunication au for externe (a. 1, ad 1 quaest.; a. 2, ad 1 quaest.). La distinction n'est cependant pas aussi nette qu'elle le paraît; dans la fonction médicinale de l'excommunication prévalent toujours les effets relatifs à la vie religieuse de l'excommunié : dans la mesure où les suffrages de l'Église servent à mériter ou à augmenter la grâce, à conserver les vertus et à les protéger, à se défendre contre la haine du démon, l'excommunication est soustraction de cette grâce, privation

de cette protection; l'excommunié n'est certes pas totalement exclu de la providence divine, mais il ne jouit plus de la providence spéciale dont jouissent les fils de l'Église; l'excommunication est abandon à Satan dans la mesure où celui-ci acquiert un pouvoir plus grand de se déchaîner contre eux, « saeviendi in ipsos », spirituellement et corporellement. La fonction médicinale réside davantage dans l'effet spirituel de l'excommunication que dans son effet social : en séparant les délinquants de la communion des fidèles pour qu'ils s'humilient, l'Église imite le jugement divin qui punit et châtie; en les privant des suffrages et des autres biens spirituels, elle imite encore le jugement divin qui abandonne le pécheur à lui-même pour que la connaissance expérimentale de sa misère le fasse retourner vers Dieu (a. 1, ad 2 quaest. in corp. et ad 3). Aussi, quoique la sentence d'excommunication soit prononcée au for externe en vertu de la juridiction ecclésiastique, elle appartient aussi en un certain sens au pouvoir des clés qui ouvrent et ferment l'entrée du royaume de Dieu, dans la mesure où l'Église militante conduit vers l'Église triomphante (art. 2, ad 1 quaest., ad 1).

3. **Sens spirituel de l'excommunication.** — Cette façon de poser le problème se retrouve à peu près dans tous les commentaires scolastiques des *Sentences* de Pierre Lombard, tels ceux de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, de saint Albert le Grand, de Duns Scot, etc, et elle semble garder sa valeur, même si l'on veut rendre à la doctrine moderne de l'excommunication sa signification spirituelle. Dans ses divers degrés de sévérité, l'excommunication est toujours, sous son aspect plus formel et immédiat, une privation ou une suspension de droits dans la société ecclésiastique; mais ceci revient à admettre une réduction de condition dans cette société qui est en tout premier lieu communion cultuelle et sacramentelle et où for interne et for externe se compénètrent. L'exclusion légitime (et même, jusqu'à un certain point, illégitime) de la pénitence ecclésiastique, de l'eucharistie, de la participation au sacrifice, ne peut pas ne pas avoir de répercussions profondes sur la vie religieuse personnelle de l'excommunié : en vertu du caractère baptismal, cette vie exige spontanément de se développer et d'être nourrie dans le culte sacramentel de l'Église. Penser que le jugement de l'Église ne peut qu'entériner ou déclarer l'existence d'une situation créée déjà par le péché ou le délit lui-même, nous paraît sous-estimer la force réelle de l'ordre juridique en général, et de l'ordre ecclésiastique en particulier. De ce point de vue, on pourrait utilement comparer l'excommunication aux peines du droit civil, notamment à la peine de l'exil, dans la mesure où celui-ci influe non seulement sur la situation juridique externe du condamné, mais aussi sur son attitude personnelle et intérieure à l'égard de la patrie. A un niveau supérieur de gravité, le conflit avec l'Église qu'est l'excommunication a un rôle propre à jouer dans le conflit avec Dieu qu'est le péché.

Sur les sources de la question traitée ici, voir l'excellent travail de François Russo, *Pénitence et excommunication. Étude historique sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domaine pénitentiel du* IX^e^ *au* XIII^e^ *siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 33, 1946, p. 257-279, 431-461. — K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 37, 1950, p. 47-97, 252-286, 422-456. — J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicaenischen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1955. — G. d'Ercole, *Foro interno e foro esterno nella penitenza delle origini cristiane*, dans *Apollinaris*, t. 32, 1955, p. 273-302. — Chacune de ces études donne une bibliographie détaillée. Voir aussi DS, art. PÉNITENCE.

Pierre HUIZING.

EXEMPLARISME. — 1 *Sources de l'idée d'exemplarisme.* — 2. *Justification.* — 3. *Exemplarisme et ressemblance avec Dieu.* — 4. *Connaissance de Dieu et du créé.* — 5. *Systèmes exemplaristes.* — 6. *Théologie de l'image.*

1. **Sources de l'idée d'exemplarisme.** — L'exemplarisme se fonde sur une expérience très simple et universelle : la production d'un objet d'après un modèle qu'on a sous les yeux ou dont on s'est fait intérieurement une idée. Le modèle sert d'*exemplaire (Vorbild)* et l'objet produit en est l'*image (Nachbild)*. L'homme se rend compte spontanément qu'il existe entre l'image et son exemplaire un rapport de dépendance. Tout aussi spontanément, il transfère ce rapport du monde matériel en d'autres domaines où il se réalise analogiquement. Le père voit dans son fils son image vivante, etc.

La même conception spontanée se présente à l'homme, lorsque, voulant pénétrer le mystère de l'être en lui-même et autour de lui, il y aperçoit le reflet d'un être supérieur. C'est sous des traits empruntés au monde visible, mais transfigurés, qu'il se représente le visage de Dieu. Ainsi la loi qui lui fait découvrir partout un rapport d'exemplaire à image, de type à antitype, se trouve transposée à un registre supérieur et devient un principe d'explication, spontanée puis réfléchie, philosophique ou théologique, de la structure de l'univers. L'esprit voit le monde et se voit lui-même comme produit par Dieu d'après un modèle, un exemplaire, dont il fait resplendir quelque ressemblance dans son œuvre. L'univers, et tout ce qui le compose, est conçu comme une *image*, dont l'*exemplaire* se trouve au delà du sensible. Ainsi l'exemplarisme prétend expliquer la réalité terrestre comme l'*expression*, le reflet d'une réalité transcendante. Inversement, l'homme qui contemple le monde dans cette perspective y découvre les traits du modèle transcendant; et si ce modèle est le Créateur lui-même, qui dans sa création se contemple, on peut dire que l'homme discerne à travers la créature le visage de Dieu. En ce sens, on a pu définir l'exemplarisme en général comme « la doctrine des relations d'expression qui existent entre Dieu et la créature » (J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929, p. 4).

La recherche de cet *exemplaire* supra-sensible est infiniment variée et constitue comme la trame de la pensée humaine : on la trouve sous-jacente à toute l'histoire de la philosophie et de la théologie. Cette transposition au plan philosophique et théologique du rapport exemplaire-image est de soi légitime; elle est même nécessaire, puisqu'elle repose en dernière analyse sur le dynamisme propre de l'esprit. Mais cette application « transcendante » de l'exemplarité vulgaire doit être purifiée de tout anthropomorphisme et s'effectuer selon les règles de l'analogie. De plus, il ne faut pas l'oublier, la notion d'exemplarisme n'embrasse pas toute la complexité du réel. Elle n'est qu'un élément parmi d'autres dans l'élaboration d'une explication philosophique et théologique du monde. Dès lors, la valeur d'une explication exemplariste dépendra de la synthèse spéculative (métaphysique, épistémologique),

où elle s'insère. L'exemplarisme est moins une théorie qu'une manière de penser, un principe formel, qui trouve son application dans tous les domaines de l'être. Mais cette application n'est fructueuse et éclairante qu'à la condition de respecter les lois propres à chaque domaine particulier.

2. **Justification théorique de l'exemplarisme.** — L'esprit, qui cherche la trace de Dieu dans le monde, tend par un dynamisme immanent à saisir l'être dans sa relation avec l'Être transcendant. Ce mouvement naturel le porte vers toute valeur qui lui apparaît comme une perfection, un apport positif, un épanouissement de son existence. C'est par un sens inné que l'homme reconnaît la réalité comme valeur de perfection et de vérité, bref comme son bien. La spontanéité vitale lui fait saisir immédiatement le sens, le bonheur d'être et de vivre qu'il découvre en lui-même et dans ce qui l'entoure. Si l'homme est capable d'appréhender les valeurs, s'il est porté à le faire par un besoin inné, c'est qu'il ne peut se réaliser lui-même qu'en les intégrant à son existence de manière vécue ou consciente. La possession de l'être, de la vérité, du bien, lui procure une joie qui est sa béatitude et l'épanouissement de son être même. La personne spirituelle peut donc se définir comme ouverture à l'être, dynamisme tendu vers une saisie toujours plus béatifiante et plus universelle des valeurs d'être. Mais la réalité finie n'a pas en elle-même son principe d'intelligibilité : l'esprit ne la comprend qu'en la situant, de manière toujours plus contrôlée et plus affinée, par rapport aux autres degrés d'être, de vérité ou de bien, et, finalement, en la référant à une valeur suprême et transcendante, mesure de toute valeur. Ainsi l'être fini nous jette à la recherche d'une réalité ultérieure, dont il nous permet d'entrevoir l'existence et les perfections. L'esprit, faculté d'être et de valorisation, saisit chaque réalité terrestre comme une participation à la valeur transcendante qu'est l'Être infini. Il ne reconnaît même les choses comme valeurs que dans la mesure exacte où elles laissent transparaître la réalité divine. L'homme recherche donc nécessairement dans la créature la ressemblance de celle-ci avec Dieu : telle est la justification théorique de l'exemplarisme.

3. **Exemplarisme et ressemblance avec Dieu.** — L'idée exemplariste établit donc *un rapport de ressemblance entre Dieu et le créé*. Mais la limite même de cette ressemblance implique une dissimilitude. Ici apparaît la liaison étroite du système exemplariste avec la théorie de la *connaissance par analogie* : tous deux sont basés sur l'idée de participation ontologique. Aucune connaissance, en effet, n'est absolument fondée que si elle considère, du moins implicitement, Dieu et la créature dans leur rapport mutuel. De soi, Dieu est premier en tout ordre : il est donc pour nous principe d'intelligibilité du réel. Ainsi la connaissance de Dieu nous permet de connaître réellement les choses. Mais en même temps, ce qui garantit notre connaissance de Dieu, c'est que nous ne saisissons l'être créé que dans sa relation avec Dieu, condition ultime de son existence. Seule, dès lors, la saisie simultanée, au moins implicite, de Dieu et de la créature nous assure du bien-fondé de chaque affirmation.

Le degré de ressemblance d'un être avec Dieu, base positive du principe d'analogie, est ce qui définit son essence même et mesure sa réalité, sa vérité, sa bonté. En d'autres termes, l'être fini est circonscrit par sa participation limitée mais réelle à l'essence divine, qui, elle, est absolue et transcendante.

Cette participation peut être envisagée de deux manières, — comme il y a deux manières de concevoir l'exemplarisme —, qu'on pourrait appeler statique et dynamique.

Le rapport exemplariste est envisagé dans une perspective *statique*, si l'on considère l'être fini dans sa dépendance avec Dieu à un moment quelconque de son existence. Il présente tel degré de ressemblance avec Dieu dans l'ordre de l'être, il a donc telle valeur déterminée, qu'il tient de sa cause transcendante. Dieu s'exprime en cette image créée d'une manière particulière, et l'image nous porte à reconnaître en Dieu les perfections auxquelles elle participe. La créature peut ainsi fournir l'occasion d'une ascension spirituelle, d'un *itinerarium mentis in Deum*, ou nous suggérer des symboles aptes à faire pressentir l'infinité de Dieu.

Cette similitude, jusqu'ici envisagée de manière statique, suscite dans l'être qui la porte une tension *dynamique*. Car l'image ne dépend pas seulement de l'exemplaire dans son origine, mais aussi dans la finalité qui oriente sa destinée. L'exemplaire divin reste toujours la valeur transcendante, inaccessible, dont on ne s'approche que par une assimilation progressive. Ainsi l'exemplarité se prolonge dans la finalité. L'esprit, image de Dieu, cherche à s'unir à son exemplaire divin comme à sa fin dernière et transcendante. Cette fin l'attire et le polarise dans la poursuite de sa perfection propre, lui faisant à la fois réaliser la béatitude où il tend et manifester la splendeur infinie de Dieu. Le degré de ressemblance acquise fonde ainsi notre union avec Dieu, mais suscite du même coup le désir d'une assimilation toujours plus grande : entrevoyant toute la richesse de l'Être divin qui aspire à se communiquer davantage, l'homme aperçoit l'abîme infranchissable qui l'en sépare et se trouve inlassablement relancé à la conquête d'une union plus étroite. De cette tension dynamique vers l'union divine, la ressemblance même est le principe, puisque la fin transcendante s'unit à l'esprit en devenant sa « forme assimilatrice intentionnelle ». En d'autres termes, Dieu communique à l'esprit sa vérité, sa bonté, son être même, et devient ainsi un avec lui : cette union le manifestant plus parfaitement comme Dieu constitue une révélation toujours plus claire de sa transcendance.

C'est pourquoi, de même que Dieu communique à tout être une participation déterminée à ses perfections, de même il le pousse à déployer toutes ses virtualités dans la réalisation de sa fin. Dieu est *cause* principale de tout agir : sa motion pénètre au cœur de toute activité créée et lui infuse sa lumière et sa force. Dieu est aussi la destination transcendante : il élève le monde au-dessus de lui-même en se donnant à lui pour fin. Dieu est encore la mesure et la loi suprême de toute action : *regula agendi*. Ces perspectives, on le voit, peuvent influencer profondément la vie spirituelle.

4. **Connaissance exemplariste de Dieu et du créé.** — Notre esprit, faculté de valorisation, scrute l'image qu'est l'être fini pour y découvrir un reflet de Dieu. Démarche légitime, pourvu qu'elle conçoive le rapport de Dieu à son image de manière à écarter tout anthropomorphisme, mais démarche toujours menacée par un double risque. L'esprit peut d'une part déformer le visage de Dieu en comprenant mal le signe, et d'autre part dénaturer la réalité du créé en appré-

ciant faussement sa valeur de symbole. Les deux risques sont d'ailleurs corrélatifs : toute erreur sur Dieu porte atteinte à la consistance du créé.

1° Tout d'abord, la visée exemplariste expose à mal comprendre la transcendance de Dieu. Et ici l'erreur peut provenir d'un excès ou d'un défaut. Ou bien, l'homme exaltera à ce point la transcendance qu'elle en deviendra inabordable et inconnaissable : Dieu, à supposer qu'on affirme encore son existence, n'est plus qu'un grand X, imposant par sa majesté, mais sans rapport avec la vie concrète. Il est le θεὸς ἀγνωστός, le dieu inconnu en un sens négatif, tel qu'une *Theologie der Entfernung* voudrait nous le présenter : objet de respect mais non d'amour, séparé de nous par un abîme tel qu'il exclut toute relation véritable. La supériorité de Dieu interdit toute approche vers lui; l'esprit, confiné dans le monde, ne trouve pas réellement dans la créature un moyen de connaître Dieu : rien ne lui parle vraiment de Dieu et Dieu ne lui parle pas non plus par la créature.

L'autre erreur consiste à dépouiller Dieu de sa majesté pour le *rapprocher* de notre petitesse. Elle échoue à sauvegarder sa transcendance, elle déforme son visage par des anthropomorphismes. Ainsi une *Theologie der Begegnung*, comprenant mal la rencontre de Dieu et de l'homme, ôte à Dieu sa majesté divine sous prétexte que Dieu s'adapte à notre faiblesse.

En fait, *c'est comme transcendant que Dieu se manifeste* par sa créature. Se connaissant lui-même comme valeur suprême d'être, de vérité et de bien, Dieu voit dans sa propre essence les participations possibles d'autres êtres à sa perfection. Dans l'acte mystérieux de la création, il agit d'après cette « vérité immanente », en conformité parfaite avec son être propre, et produit ainsi un reflet de lui-même. Sans changer en rien, il communique « en dehors » de lui des participations à son être. Toute l'activité créatrice nous apparaît ainsi comme visant à réaliser au cours des siècles cette vérité divine participée dans l'être, l'action et l'épanouissement du créé. Celui-ci n'est évidemment qu'un reflet déficient de la perfection divine, mais ses limites aussi bien que sa valeur positive font apparaître l'exacte relation qui l'unit à son Créateur, et du même coup nous font connaître celui-ci. Ainsi le créé est le signe, approprié à notre faiblesse, d'un Dieu qui se fait connaître dans sa transcendance et son inaccessibilité même. Tout dans les choses porte la marque d'un Dieu condescendant à la faiblesse de nos yeux humains; mais une attitude religieuse authentique doit sauvegarder sa transcendance en écartant tout anthropomorphisme dans l'interprétation des signes qu'il nous donne. Pour y réussir, il suffit d'ailleurs d'obéir au dynamisme naturel de l'esprit : tout en affirmant la valeur de ses concepts, l'esprit se refuse à les figer en représentations statiques, prétendument chargées de toute la richesse de Dieu. Il y voit plutôt des symboles, des directions de pensée, indiquant la voie à une recherche toujours en éveil et ne cessant jamais de nous relancer vers un but que nous n'atteindrons jamais pleinement.

L'exemplarisme bien conçu ouvre donc largement l'accès à une investigation respectueuse du mystère divin, puisqu'il affirme la possibilité d'une connaissance authentique de Dieu en même temps qu'il nous prémunit contre les déformations illégitimes. Il reconnaît la valeur d'une « théologie de l'inconnaissance », entendue non point comme pure négation, agnostique ou même problématique, mais comme dynamisme, et qui impose la tâche exaltante d'une recherche toujours reprise. C'est ce que Nicolas de Cues appelait *Deum incomprehensibiliter cognoscere*, paradoxe qu'on pourrait transposer en *symbolice investigare Deum* : on n'approche Dieu qu'à travers un dynamisme porté par des symboles, préservant nos concepts de toute pétrification, et excitant notre activité à s'avancer sans cesse dans la perspective infinie de Dieu. Cf M. de Gandillac, art. Docte ignorance, DS, t. 3, col. 1497-1501.

Le Dieu transcendant est donc connaissable, puisqu'il se fait deviner dans les *créatures* qui le « signifient ». Plus encore, Dieu s'est fait connaître dans l'histoire humaine par une *révélation* progressive aboutissant à l'humanité du Christ, Image vivante et toute proche du Père « qui est dans les cieux ».

En lui, l'inaccessible descend à notre niveau sans se dégrader : son amour unit *summa imis* en respectant l'intégrité des deux natures. Cette rencontre de la divinité et de l'humanité dans l'unité hypostatique du Christ représente le point suprême où se rejoignent la transcendance divine et la condescendance à notre petitesse. Nous approchons Dieu par un amour qui peut se faire intime et familier, *familiaritas stupenda nimis*, et cependant l'adoration nous prosterne devant la majesté inconcevable du *Deus absconditus*. L'amour de Dieu s'approche de nous sans rien perdre de sa transcendance : en réponse, notre amour peut s'approcher de Dieu et, sans oublier notre néant, magnifier au contraire la générosité condescendante qui le suscite. Rapprochement qui n'est donc point relation d'égal à égal ni confusion des essences, mais communication « intentionnelle » de personnes par la connaissance et l'amour. En contemplant son prototype absolu réalisé dans l'union hypostatique de l'Homme-Dieu, la personne spirituelle se découvre créée par Dieu pour être l'objet d'une communication divine toujours plus *personnelle*. Par la foi Dieu se révèle, Dieu nous fait pénétrer dans le mystère de son *être* souverainement un et trine, et dans son *activité* souverainement libre de miséricorde et de salut.

2° A côté du danger qui menace la transcendance de Dieu-exemplaire, un autre danger menace la *réalité du créé*. L'affirmation du primat de l'exemplaire sur l'image peut nous amener à magnifier celui-là au détriment de celle-ci. Dans l'évaluation des réalités terrestres, on risque d'insister tellement sur leur fonction de reflet de Dieu qu'on finit par n'y plus voir qu'un reflet d'elles-mêmes : conception « symboliste », qui vide les choses de leur substance concrète et les réduit à de purs fantômes sans consistance propre, aboutissant à une sorte de docétisme universel.

Sans doute, le créé n'a-t-il pas une valeur en soi, indépendamment de sa référence à la valeur absolue qu'est Dieu, mais cette référence même, bien loin de l'annihiler et de le vider de son être concret, le fait exister comme réalité distincte et imprescriptible. La lumière transcendante, bien loin de nous éblouir lorsque nous regardons le créé, doit nous faire saisir exactement sa valeur relative et discerner toujours davantage et ce qui rappproche de Dieu la créature et ce qui l'en distingue. Un « symbolisme » outrancier peut bien faire voir dans les créatures des signes qui transportent l'esprit en Dieu, mais il risque de souligner la vanité du monde au point de vouer l'homme au pessimisme, à l'inertie, au quiétisme, et de lui faire négli-

ger sa tâche terrestre. Assurément, l'affirmation de la caducité, le sens de la relativité des choses proviennent d'une évaluation correcte du réel. L'esprit qui éprouve son éloignement radical de la transcendance divine ne peut exprimer son expérience que par des antithèses, ombre et lumière, tout et rien, être et néant, etc. Mais s'il « réifie » ces estimations vécues, s'il les isole de la perspective dynamique vers le transcendant où elles ont leur vrai sens, il aboutit à peu près fatalement à vider l'univers créé de ce qui fait sa valeur intrinsèque, le réduisant à n'être qu'une pure ombre et un pur néant. C'est là, semble-t-il, la tentation à laquelle ont plus ou moins succombé le platonisme (δόξα), l'hindouisme (mâyâ) et plusieurs philosophies médiévales à tendance platonicienne (doctrines d'illumination, symbolisme outré). Cependant, pour interpréter sans injustice certaines affirmations fondamentales de ces systèmes, il faut remonter à leur *intuition* première, et voir si au point de départ l'*affirmation* de la valeur symbolisante du créé s'accompagne nécessairement d'une *négation* de sa réalité concrète. Ainsi, lorsque le poète mystique Ange Silesius † 1677 nous donne cette exquise définition du monde, *mundus pulcherrimum nihil*, il ne faut point nous hâter de l'accuser de pessimisme, alors qu'il nous invite à saisir Dieu vitalement et pour ainsi dire mystiquement à travers le « néant » qu'est le monde.

5. **Les systèmes exemplaristes** se diversifient d'après leur champ d'application et la manière dont ils définissent le rapport exemplaire-image. Ainsi, le principe d'exemplarité peut s'appliquer soit dans l'ordre *ontologique* (d'une manière plutôt statique, comme nous l'avons vu), soit dans l'ordre de l'*activité* intellectuelle ou morale *(ratio intelligendi, regula agendi)*, soit dans l'ordre *spirituel*, où l'aspect religieux est évidemment fondamental. Par ailleurs, la nature exacte du rapport d'exemplarité se trouve spécifiée par les diverses synthèses spéculatives où il s'insère.

1° Dans la réflexion « platonicienne », — origine commune des systèmes exemplaristes en Occident —, l'exemplaire, appelé *idée*, est une réalité supra-terrestre, subsistant en dehors de Dieu, dans un « monde des idées », d'où émanent les choses. Seules ces idées sont vraiment réelles, et les objets de notre expérience n'en sont qu'une ombre, un reflet. La pensée platonicienne n'a pas réussi à intégrer pleinement la causalité exemplaire dans son système : elle aboutit à diviser l'action créatrice de Dieu en une causalité efficiente (le démiurge) et une causalité exemplaire (le monde des idées), tandis que Dieu lui-même (l'*Un*, τὸ ἕν) se trouve relégué au rang d'abstraction sublime, sans rapport réel avec le monde. Voir R. Arnou, art. Contemplation chez les anciens, DS, t. 2, col. 1727-1731.

Tout l'effort de la pensée chrétienne consistera à réunir les différentes causalités divines en un seul Être vraiment transcendant, quoique présent au monde par son action créatrice et salvifique. Aussi les philosophes chrétiens réduiront-ils la scission entre Dieu et le monde des idées, en identifiant celui-ci avec le νοῦς divin : Dieu, qui est à la fois l'*Un* transcendant et le Créateur de l'univers, produit les choses d'après l'image qu'il porte en lui.

La *spéculation trinitaire* reprend à son compte cette manière de voir : le Logos n'est autre que le Noûς du Père, en qui subsistent les idées. Dieu engendre son Fils, le Logos, qui est son Image consubstantielle, puis il crée le monde, participation à la splendeur et à la vérité de cette Image éternelle. Ainsi la créature est mise en relation avec le Verbe, seconde Personne de la Trinité (vue théologique et trinitaire), ou simplement sagesse et intelligence de Dieu (vue philosophique). L'exemplarisme s'insère dans une conception trinitaire du monde, et le rapport d'exemplaire à image sert à préciser non plus seulement le rôle du Verbe dans la création, mais les relations de l'homme avec la Personne du Père et du Saint-Esprit.

Ce n'est pas seulement la Trinité, c'est encore le dogme de l'*incarnation* qui vient fournir un thème à l'exemplarisme. Le Verbe, exemplaire du monde et de l'homme en particulier, s'est fait homme. Il a créé « cet homme » à son image, *mirabilius reformasti*; il en a fait son expression parfaite, la réalisation suprême de l'idée de l'homme tel que Dieu le voit. En Jésus-Christ, le Verbe est l'Image consubstantielle du Père, l'Homme est sa concrétisation plénière dans « l'image humaine » : *Ecce Homo*. L'union hypostatique entre le Verbe et « cet homme » représente la plus sublime participation à l'être divin, le fruit parfait de son éternelle paternité. Désormais, la perfection de l'homme consistera dans la participation à cette union hypostatique, l'Église constituant le corps mystique du Christ et chaque homme vivant de sa plénitude par le don de son Esprit. L'homme réalise sa perfection en imitant Dieu, dont l'image lui apparaît dans l'Homme-Dieu. Vivant du Christ tout entier, il peut *ascendere per Christum hominem ad Christum Deum*, selon la formule de saint Augustin (bien souvent reprise et diversement interprétée). Uni au Christ, il doit reproduire également à sa manière les relations de l'Homme-Dieu avec son Père et l'Esprit Saint. Tel est le terme ultime de notre vocation d'hommes, formés et reformés à l'image de Dieu.

Cette synthèse grandiose, on le comprend, n'est entrevue dans sa totalité que par de grands spéculatifs, et vécue que par de grandes âmes, sous l'impulsion de la grâce. Des spiritualités moins fortement charpentées insistent plutôt sur tel ou tel de ses aspects, influencées qu'elles sont parfois par des considérations philosophiques : ainsi les bases « psychologiques » de la théologie trinitaire chez saint Augustin (cf C. Boyer, art. S. Augustin, DS, t. 1, col. 1114-1122), la théorie de l'illumination chez saint Bonaventure (cf É. Longpré, art. S. Bonaventure, DS, t. 1, col. 1815-1843). Ailleurs, ce sont des motifs religieux et pratiques qui ont tracé la voie. Une mystique de la transcendance poussait à contempler la divinité du Christ, Image, Verbe ou Sagesse du Père. Une mystique de l'humanité du Christ conduisait à l'imitation de Jésus, soit en ses « états » intérieurs, soit en ses actes ou ses vertus. Le Christ est notre modèle : c'est pour que nous y conformions nos actes, nos attitudes, notre être le plus intime. Toute notre vie spirituelle devient participation à la sienne, qui est plénitude de grâce. Le mot de saint Paul, *Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (*Phil.* 2, 5), devient un programme de vie : c'est le tout du Christ qu'il faut s'assimiler. Certains choisiront un « état » déterminé du Christ, insistant, par exemple, sur son apostolat, son sacerdoce, son adoration; d'autres imiteront de préférence telle ou telle de ses vertus : la pauvreté, la solitude, la charité; d'autres encore s'attacheront à un des actes ou des moments de son existence : l'enfance, la passion, etc. Ainsi l'on voit se dessiner autant de types de spiritualités chrétiennes,

collectives ou individuelles (cf Lucien-Marie, art. ÉCOLE DE SPIRITUALITÉ, DS, t. 4, col. 116-128). C'est également l'origine de bien des « dévotions » (cf art. DÉVOTIONS, DS, t. 3, col. 747-758).

2° L'exemplarisme fournit aussi la base d'une certaine *théologie de l'histoire*. Les événements historiques sont l'expression d'une volonté divine qui gouverne le monde : Dieu mène l'histoire vers une fin suprême qui est à la fois le salut des hommes et la manifestation de sa propre gloire. Dès lors, les faits du passé préfigurent l'avenir, car ils portent la marque d'un plan unique de salut dont ils sont une première réalisation. La puissance et l'amour divins, qui nous ont donné dans le passé des signes de leur action dans l'histoire, ne peuvent se contredire dans l'avenir. Voir J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953; H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1re partie, 2 vol., coll. Théologie 41, Paris, 1959.

3° Enfin, le symbolisme, principe général d'interprétation du monde sensible, trouve dans le *sacramentalisme chrétien* une application suprême. Dans les sacrements, la matière devient signe de la grâce qui nous fait participer à la vie divine. Au delà de son symbolisme naturel, elle acquiert par l'intervention du Christ une signification surnaturelle, en même temps qu'elle se trouve chargée d'une efficacité salvifique : le geste sacramentel prolonge dans l'Église l'œuvre de Dieu dans le Christ Jésus. Pour parler en termes exemplaristes, le Christ, sagesse et Parole du Père, concentre en lui toute la signification du monde et l'imprime dans les choses et les événements. Par l'institution des sacrements, il surélève le sens de la matière pour lui faire signifier, en la réalisant, sa volonté déificatrice.

6. **Théologie de l'image.** — Nous n'avons pas à entreprendre l'histoire de l'exemplarisme. En terre chrétienne, cette histoire coïncide avec celle de la théologie de l'image, et ce n'est pas là simple question de fait. En effet, bien que les explications exemplaristes des théologiens chrétiens aient été influencées ou même commandées par la théorie platonicienne des idées, c'est néanmoins dans la réalité chrétienne de la révélation et de l'incarnation qu'elles puisent tout leur sens. Déjà les premières pages de la Bible fournissent au chrétien la lumière qui éclaire sa vision du monde et de l'homme. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen.* 1, 26-27) : cette affirmation est sans doute bien difficile à interpréter aux yeux de l'exégète qui y discerne les schèmes de pensée sémitique; mais elle a servi d'axiome à toute une ligne de réflexion religieuse et théologique. Première pierre de l'exemplarisme chrétien, elle nous fait voir le monde, et l'homme en particulier, modelé par la sagesse et l'amour divins, nous permettant aussi de connaître Dieu dans le miroir des créatures.

L'autre fondement de l'exemplarisme chrétien est l'*incarnation* : le *Verbe s'est fait chair* (*Jean* 1, 14), le Christ est l'*image du Dieu invisible* (*Col.* 1, 15; cf 3, 10; 2 *Cor.* 4, 4; *Héb.* 1, 3; etc). Cette incarnation a pour but de nous assimiler au Christ (*Rom.* 8, 29) : aux oreilles de tout chrétien retentit le *sequere me* de l'Évangile, suivre le Christ, imiter le Christ. Aussi le concept plutôt philosophique d'exemplarisme se trouve-t-il ainsi dépassé par la *théologie de l'image* qui l'assume : c'est pourquoi il nous reste à renvoyer le lecteur à cet autre sujet (art. IMAGE).

Le thème général de l'exemplarisme a été, directement ou non, trop souvent exposé par les grands philosophes et les grands théologiens, pour qu'on puisse songer à en donner la bibliographie. On peut, dans le cadre des préoccupations du Dictionnaire, se reporter aux ouvrages et articles suivants :

Th. de Régnon, *Métaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand*, Paris, 1886. — Ernest Dubois, *L'exemplarisme divin*, NRT, t. 28, 1896, p. 229-241, 341-353, 453-473; *De exemplarismo divino*, 4 vol., Rome, 1899; cf sa notice, DS, t. 3, col. 1737. — J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929. — M.-Ch. Perret, *La notion d'exemplarité*, dans *Revue thomiste*, t. 41, 1936, p. 446-469. — J.-B. Porion, Introduction à son *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954. — Julien-Eymard d'Angers, *L'exemplarisme bérullien : les rapports du naturel et du surnaturel dans l'œuvre du cardinal P. de Bérulle*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 31, 1957, p. 122-139. — P. Pourrat, art. *Méditation des* ATTRIBUTS DIVINS, DS, t. 1, col. 1078-1098.

Albert AMPE.

EXEMPLE. — La notion d'exemple se définit généralement par celle de modèle. Un modèle est un objet destiné à être reproduit par imitation, ou encore ce qui est bon à être imité, ce que l'on imite à cause de son excellence; s'il s'agit d'une personne, c'est quelqu'un dont la conduite, les actions ou les qualités sont propres à être imitées, quelqu'un dont on imite les actions ou la conduite. On appellera donc exemple ce qui peut servir ou sert effectivement de modèle, ce qui peut être imité ou est imité. Donner l'exemple, ce sera faire une action, des actions qui puissent être proposées comme modèle, ce sera montrer aux autres, par sa conduite, comment ils doivent agir. Suivre l'exemple ou les exemples de quelqu'un signifiera corrélativement imiter ses actions ou sa conduite.

1. *Importance théologique de l'exemple.* — 2. *Obligation morale de donner l'exemple.* — 3. *Raison psychologique de l'influence de l'exemple.*

1. **Importance théologique de l'exemple.** — L'instinct d'imitation est inné chez l'être humain et particulièrement vivace chez les enfants. Aussi l'influence de l'exemple, bon ou mauvais (car la notion d'exemple est ambiguë, l'exemple pouvant s'exercer soit pour le bien, soit pour le mal), ne saurait être surestimée dans le domaine de l'éducation et de la pratique de la vie morale et spirituelle en général. On aurait tort cependant de ne voir là qu'un aspect assez banal et somme toute encore inférieur de l'activité psychologique et éthique de l'individu, comme si finalement l'idéal était pour l'homme de parvenir à un état de maturité intérieure où il ne se conduirait plus que par la claire saisie des normes abstraites que lui dicterait sa conscience morale et religieuse. En réalité, comme on va le voir, le thème de l'exemple est au cœur même de la théologie chrétienne.

1° Dieu, en tant que Créateur, n'est pas seulement la cause efficiente et finale de toutes choses, il en est aussi la cause exemplaire; autrement dit, il est le modèle transcendant auquel chaque être doit, selon son essence, se conformer et s'assimiler. La raison, en effet, qu'assigne la théologie à la création est la volonté qu'a le Bien souverain de se communiquer, de faire que d'autres aient en eux quelque participation et ressemblance à sa bonté, à sa perfection. Du fait même, la fin de la créature, ce à quoi elle est intrinsèquement ordonnée, c'est cette même bonté, cette même perfection divine, mais à recevoir et à participer, dans les limites bien

entendu de sa nature propre. Et ainsi elle *s'assimile* à Dieu. « Propter hoc omnia facta sunt, ut divinae bonitati assimilentur », dit saint Thomas (*Compendium theologiae*, 101). « Ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet (Deum) et assimiletur ei in quantum potest » (*Somme théologique*, 1ª q. 44 a. 4). S'assimilant à Dieu, elle procure du même coup la gloire de Dieu, l'annonce (cf *Ps.* 19, 1-3), puisque par sa médiation resplendit à l'extérieur la perfection divine, dont elle est une imitation finie et particularisée. Mais, tandis que les êtres privés de lumière intellectuelle ne sont que des similitudes imparfaites, des vestiges ou des reflets du Créateur, les êtres rationnels en sont vraiment des répliques vivantes, quoique atténuées. C'est ce qu'enseigne équivalemment l'Écriture, quand elle montre Dieu disant : « Faisons l'homme à notre image, comme à notre ressemblance » (*Gen.* 1, 26). L'homme est, en effet, dans l'ordre naturel, un être doué, comme Dieu, d'intelligence et de volonté libre, autrement dit, une personne; à quoi vient s'ajouter, dans l'ordre surnaturel, la mystérieuse participation à la nature divine qu'est le don de la grâce habituelle (2 *Pierre* 1, 4), qui fait de lui un fils adoptif de Dieu (1 *Jean* 3, 1). Cette ressemblance ontologique fondamentale, il doit la parfaire au niveau de l'agir par l'imitation concertée des attributs moraux de Dieu et la conformité vertueuse de sa conduite à ce qu'il sait des « mœurs divines », dans la proportion évidemment du possible (voir le beau traité *De divinis moribus*, attribué à saint Thomas, traduit par A. Lemonnyer sous le titre : *A l'exemple de notre Père*, Paris, 1926). Aussi voit-on saint Paul écrire aux Éphésiens : « Cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés » (5, 1), et le Christ lui-même déclarer, après avoir donné en exemple à ses auditeurs la bonté de Dieu qui répand également ses bienfaits sur tous les hommes, bons et méchants : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48). Que Dieu soit l'exemplaire proposé à l'imitation de l'homme est du reste un thème qui appartient déjà à la tradition d'Israël : « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (*Lév.* 19, 2; cf 11, 44; 17, 1; 21, 8, etc; 1 *Pierre* 1, 16. Voir Exemplarisme.

2° Dans l'économie présente voulue par Dieu, c'est le Christ qui est le médiateur unique entre le Père et les hommes (1 *Tim.* 2, 5). De notre vie spirituelle il est à la fois la cause méritoire par son incarnation rédemptrice, la cause dispensatrice par son humanité, instrument conjoint de la divinité, et la cause exemplaire par sa personne divino-humaine, par ses gestes rapportés dans les Évangiles. C'est lui qui est par excellence « l'image de Dieu » (2 *Cor.* 4, 4). La gloire de Dieu est sur sa face (4, 6). En lui le Dieu invisible devient visible (1 *Tim.* 6, 16; *Col.* 1, 15). Qui le voit, voit le Père (*Jean* 14, 9; 12, 45). Fils de Dieu et fils de l'homme, il a vécu une vie vraiment déiforme. Il est dès lors le modèle parfait de notre ressemblance naturelle et surnaturelle avec Dieu. Tel est donc le dessein établi par Dieu de toute éternité : « Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils » (*Rom.* 8, 29). Cette assimilation se fait d'abord par la contemplation, grâce à laquelle, réfléchissant « comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image » (2 *Cor.* 3, 18), mais également par l'action : si tout chrétien est un disciple du Christ, tout chrétien est appelé à « suivre » le Christ dans la voie que lui-même a tracée (*Luc* 9, 23). Il vous a laissé, écrit saint Pierre, « un modèle afin que vous suiviez ses traces » (1 *Pierre* 2, 21). Si bien que saint Paul résumera tous les devoirs chrétiens en celui d'imiter le Christ : « Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ » (1 *Cor.* 11, 1). Jésus lui-même n'avait-il pas dit : « Je vous ai donné l'exemple » (*Jean* 13, 15)?

On notera d'ailleurs que la pure imitation volontaire du Christ n'est certainement pas dans l'esprit de l'Écriture, de saint Paul en particulier. L'imitation morale, extrinsèque ne peut être que participation intrinsèque, mystique... Par la contemplation nous devons chercher à participer au Christ. Cette participation intrinsèque nous permettra de réaliser l'imitation extrinsèque. Notre vie spirituelle est avant tout une reproduction des mystères du Christ sous l'action de sa grâce (cf C. Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, 8e éd., Maredsous, 1919, p. 95-96).

3° De même que le Christ est l'image parfaite du Père, le resplendissement de sa gloire et l'effigie de sa substance (*Hébr.* 1, 2), les saints qui vivent de la grâce que le Christ leur communique en tant que Chef du corps mystique, sont à leur tour pour nous des modèles qui reflètent quelque chose de la perfection de l'exemplaire humano-divin auquel ils essaient de conformer leur vie. On est étonné de l'insistance de saint Paul à exhorter ses correspondants à l'imiter, à suivre ses exemples. « Je vous en conjure donc, montrez-vous mes imitateurs » (1 *Cor.* 4, 16). « Devenez à l'envi mes imitateurs, frères, et fixez vos regards sur ceux qui se conduisent comme vous en avez en nous un exemple » (*Phil.* 3, 17). Ce faisant, ce n'est d'ailleurs pas l'Apôtre lui-même qu'ils imiteront, mais Celui dont il est l'imitateur fidèle (1 *Cor.* 11, 1). « Et vous, vous vous êtes mis à nous imiter, nous et le Seigneur » (1 *Thess.* 1, 6). Par là, ils deviennent à leur tour un « modèle » pour les autres croyants (1, 7).

Cet exemple des saints, et plus spécialement des martyrs, est la plus efficace des prédications; elle suscite dans l'Église de nouveaux fruits de sainteté par sa force de contagion et de persuasion. « *Sermo quidem vivus et efficax, exemplum operis est, plurimum faciens suadibile quod dicitur, dum monstrat factibile quod suadetur* », dit saint Bernard (*De S. Benedicto sermo* 7, PL 183, 379).

C'est une des raisons qui explique le culte des saints dont l'année liturgique déploie la procession autour de la personne exemplaire du Christ. Le thème de l'exemple revient fréquemment dans les oraisons du missel romain aux offices du sanctoral. Voir les *indices* de P. Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, Louvain, 1952, au mot *exemplum*. « *Concede, quaesumus, omnipotens Deus : ut ad meliorem vitam sanctorum tuorum exempla nos provocent; quatenus quorum solemnia agimus, etiam actu imitemur* » (14 janvier, S. Félix). Charité, foi, fidélité, humilité, innocence, obéissance, telles sont, d'après ces oraisons, les principales vertus dont les saints nous donnent l'exemple *(exemplum caritatis, fidei, fidelitatis, humilitatis, innocentiae, oboedientiae)*. Les saints viennent à notre secours, non seulement par leur intercession, leurs prières, leurs mérites, leur doctrine, mais aussi par leur exemple *(exemplo et intercessione, exemplo et precibus, exemplo et meritis, exemplis et monitis)*. Par leur exemple, nous sommes aidés, instruits, purifiés, fortifiés, nous progressons, nous nous élevons jusqu'à Dieu *(exemplo adjuvari, instrui, mundari, roborari, proficere, per exempla ad*

Deum gradiamur), nous apprenons à mépriser les choses terrestres, caduques, à avancer dans la science de sainteté, à racheter le temps perdu *(exemplo terrena, caduca despicere, in scientia sanctorum proficere, tempus redimere)*. Aussi demandons-nous à Dieu la grâce d'imiter, de suivre leur exemple *(exemplum imitari, sectari, exemplo sequi)*. Et c'est pourquoi encore Dieu ne cesse d'instaurer dans son Église de nouveaux exemples de vertus (*Deus qui in Ecclesia tua nova semper instauras exempla virtutum*, 4 février, S. André Corsini) pour faciliter à notre faiblesse la voie du salut (*Deus qui infirmitati nostrae ad terendam salutis viam in sanctis tuis exemplum et praesidium collocasti*, 25 juin, S. Guillaume).

Rien de surprenant dès lors si la tradition chrétienne a toujours considéré la méditation ou la lecture de la vie des saints comme un stimulant de la vie spirituelle, un réconfort, un encouragement. Les témoignages seraient nombreux; qu'il suffise d'en citer quelques-uns : saint Grégoire le Grand (voir l'*Index in libros Moralium et Homilias S. Gregorii* au mot *exempla*, PL 76, 1396); le pseudo-Bernard, Thomas de Froidmont, *De modo bene vivendi*, c. 16 *De exemplis sanctorum*, PL 184, 1226-1228; Thomas a Kempis, *Imitatio Christi* I, 18 *De exemplis sanctorum Patrum*. Déjà l'auteur de l'Épître aux Hébreux proposait longuement à des chrétiens persécutés, pour les soutenir dans leur épreuve, la foi exemplaire des saints de l'ancien Testament (11, 1-32). On sait comment saint Ignace de Loyola récemment converti s'enflammait à la lecture du *Flos sanctorum* de Jacques de Voragine. « Et si je faisais ce que fit saint François, et ce que fit saint Dominique? » se disait-il (*Récit du pèlerin*, trad. A. Thiry, coll. Museum lessianum, Louvain, 1956, p. 49; voir P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 56-66). Quant à Alphonse Rodriguez, il a généralement soin, dans son célèbre ouvrage de *La pratique de la perfection chrétienne*, de « confirmer la doctrine précédente par l'autorité de quelques exemples », c'est-à-dire par des traits édifiants tirés de la vie de saints personnages; mais nous touchons là à un genre littéraire particulier, l'*exemplum*; voir article suivant.

2. **Obligation morale de donner l'exemple.** — Donner le bon exemple est une obligation morale qui s'impose à tout chrétien. C'est en ce sens que peuvent se comprendre les paroles de Jésus : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville ne peut se cacher, qui est sise au sommet d'un mont. Et l'on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. Ainsi votre lumière doit-elle briller aux yeux des hommes pour que, voyant vos bonnes œuvres, ils en rendent gloire à votre Père qui est dans les cieux » (*Mt.* 5, 14-16). Commentant ce verset de l'Évangile : « Et que vos lampes soient allumées en vos mains » (*Luc* 12, 35), Grégoire le Grand déclare : « Nous portons en nos mains des lampes allumées lorsque, par nos bonnes actions, nous donnons au prochain de lumineux exemples » (*Hom.* 13, 1, PL 76, 1123d). Par contre, saint Paul écrit aux Romains : « Il ne faut rien mettre devant votre frère qui le fasse buter ou tomber » (14, 13), c'est-à-dire il faut savoir omettre ce qui en soi pourrait paraître bon, mais pourrait être une cause de scandale ou seulement d'étonnement fâcheux.

Le devoir de donner le bon exemple concerne particulièrement ceux qui exercent une charge dans la communauté chrétienne ou bien y tiennent par institution un rang à part. C'est ce que saint Paul rappelle à ses deux disciples préférés, Timothée et Tite : « Montre-toi un modèle pour les croyants, par la parole, la conduite, la charité, la foi, la pureté » (1 *Tim.* 4, 12). « Exhorte également les jeunes gens à garder en tout la pondération, offrant en ta personne un exemple de bonne conduite » (*Tite* 2, 7). Le thème se retrouve chez les Pères. Il y a dans l'Église, dit saint Augustin, une hiérarchie de l'exemple :

> Tel est l'ordre établi dans l'Église : les uns précèdent et les autres suivent; et ceux qui précèdent donnent l'exemple à ceux qui suivent, et ceux-ci imitent les premiers. Mais ceux qui se donnent en exemple à ceux qui viennent après ne suivent-ils personne? S'ils ne suivent personne, ils s'égareront. Ils suivent donc eux aussi quelqu'un, et c'est le Christ lui-même (*Enarratio in ps.* 39, 6, PL 36, 436; CC 38, p. 428).

Saint Grégoire le Grand fait, lui aussi, de l'exemple à donner un des devoirs principaux du pasteur :

> Que le pasteur soit remarquable dans sa conduite, afin d'être pour son peuple l'indicateur vivant du chemin de la vie; et que le troupeau, qui suit sa voie et copie ses mœurs, progresse à son exemple bien mieux qu'à ses discours. Celui-là en effet qui est rigoureusement tenu en raison de sa charge d'annoncer les plus hautes vérités, se trouve placé dans une obligation aussi stricte de fournir les plus hauts exemples. Or, la parole qui a pour recommandation la conduite du prédicateur pénètre plus facilement dans le cœur des auditeurs; ce que la bouche prescrit, l'exemple aide à le faire (*Regula pastoralis* 2, 3, PL 77, 28b; cf 1, 1, 16a).

Pour saint Thomas d'Aquin, l'exemple est une des trois choses que le prélat ou le supérieur doit à sa communauté : « Quilibet praelatus debet tria subsidia : scilicet doctrinam, exempla et subsidia temporalia » (*In Matthaeum* 24, in finem; *In* 2am *ad Corinthios* 12, lect. 5, in medio). « Praelatus comparatur militi propter subsidium, agricolae propter verbum, pastori propter exemplum » (*In* 1am *ad Corinthios* 9, lect. 1, in medio).

Selon saint Bonaventure, une vie exemplaire, qui soit pour ses sujets une norme, est une des obligations fondamentales du prélat : « Ipse namque debet caeteris esse norma vivendi, et quae docet verbis, ostendat actionum figuris, sicut qui geometriam docet, pingit in sabulo figurarum demonstrationes, ut quod dicit, melius capiatur » (*De sex alis Seraphim*, c. 6 Quarta praelatorum ala est quod sit exemplaris in vita; éd. Vivès, t. 12, Paris, 1868, p. 144-146).

Les clercs en général ont l'obligation spéciale de donner l'exemple aux laïcs. « Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere », affirme le Code de Droit canonique (can. 124).

La même obligation spéciale touche les religieux. Saint François de Sales le rappelle à des religieuses (*Sermon de vêture pour le lundi de la dix-neuvième semaine après la Pentecôte*, t. 9, Annecy, 1897, p. 216). Car si tous dans l'Église ne sont pas « commis pour prescher l'Évangile comme saint Pierre et les autres apostres », dit le même saint, cependant « il faut que nous sçachions qu'il y a un parler qui se fait sans dire mot : c'est le bon exemple »; « le bon exemple est une prédication muette », à la portée même des femmes (*Sermon pour la fête de la Pentecôte*, *ibidem*, p. 322-323).

On ne s'étonnera pas d'autre part de voir Bossuet faire du bon exemple à donner un des devoirs des « puissants » (*Carême des carmélites*, 4e *dimanche*, *Sur l'ambi-*

tion, dans *Œuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, t. 3, Paris, 1891, p. 638) et des rois (*Carême du Louvre*, *Dimanche des Rameaux*, *Sur les devoirs des rois*, *loco cit.*, t. 4, 1892, p. 272).

Pour les auteurs anciens enfin, une des raisons de la vie cénobitique ou en communauté est le grand avantage qui résulte de l'exemple mutuel et de l'émulation spirituelle que ce genre de vie permet : ainsi saint Jérôme, *Ep.* 125, 15, PL 22, 1080; Théodoret, *Religiosa historia* 5, PG 82, 1353a. Alphonse Rodriguez résume bien la doctrine traditionnelle sur ce point dans *La pratique de la perfection chrétienne*, 1e partie, traité 1, ch. 13.

Les moralistes considèrent généralement l'obligation de donner le bon exemple comme un des devoirs de la charité envers le prochain, qui va de pair avec la correction fraternelle. Voir F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre*, t. 4, vol. 2, Dusseldorf, 1936, p. 266-272 Die Pflicht des guten Beispiels und der Zurechtweisung; B. Häring, *La loi du Christ*, t. 3, Tournai, 1959, p. 110-117 Les requêtes positives de la charité fraternelle : l'apostolat de l'exemple; p. 117-123 La correction fraternelle; DS, art. Correction fraternelle.

Sur le précepte du bon exemple, voir *L'Ami du clergé*, t. 11, 1889, p. 139-140; t. 12, 1890, p. 78-83.

Il faut bien reconnaître néanmoins que les expressions *donner l'exemple*, *le bon exemple*, risquent de manquer de séduction aux oreilles de nos contemporains, surtout adultes. Le siècle dernier semble leur avoir préféré : *édifier*, *édification* (cf Mgr Charles Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, t. 2, Paris, 1883, p. 483-492; *Instructions pour les personnes du monde*, t. 1, Paris, 1892, p. 331-334). Mais cela sonne-t-il beaucoup mieux aujourd'hui? Certains diront donc : *témoigner*, *témoignage* (cf Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, ch. 1 Pour un apostolat spirituel, 5e éd., Paris, 1957, p. 31-54), ou encore on parlera de l'*apostolat* de l'exemple (cf B. Häring, *loco cit.*). Édification, témoignage, apostolat de l'exemple, bon exemple sont sans doute des mots qui désignent des concepts quelque peu différents, mais qui se recoupent largement, comme le montre la lecture des auteurs cités.

3. **Raison psychologique de l'influence de l'exemple.** — Si l'économie du salut, si la morale et la spiritualité chrétiennes font une place importante au principe d'exemplarité, à l'idée de modèle, à celle d'imitation (en droit au moins, sinon peut-être toujours en fait), c'est que l'exemple a une forme d'influence particulièrement adaptée à la psychologie de l'homme. La loi, le commandement, le conseil évangélique lui-même s'adressent sans doute à la volonté, mais par l'intermédiaire de la raison; même illuminée par la foi, la raison est d'un autre ordre que la volonté; le passage de l'un à l'autre ne se fait pas de plain-pied : du *il faut faire* au *je veux faire et ferai*, il y a un hiatus, qui reste souvent pendant. L'exemple, lui, parle spécialement au « cœur », aux puissances de l'affectivité et du sentiment spirituels. Il jette un pont entre la raison pratique et la volonté. Il montre le bien moral réalisé, concrétisé dans des attitudes, des conduites, incarné dans une personne. Ce n'est plus simplement un impératif auquel on doit se soumettre, mais une « valeur » qui provoque l'admiration, le désir, l'amour; par là, il s'insinue de lui-même dans la volonté, la séduit et l'entraîne.

Contrairement à la norme abstraite qui est forcément universelle, l'exemple révèle de plus la variété infinie des réalisations possibles de l'idéal dans la diversité concrète des situations. Les inventions multiples de la charité, du courage, de l'humilité, etc, touchent et émeuvent les personnalités moins douées, moins inventives, réveillent en elles leur moi le meilleur que le durcissement extérieur de l'habitude, le milieu souvent contraire, l'inertie inhérente à la nature, le manque d'imagination empêchaient d'émerger. C'est en fait généralement par l'action entraînante de personnalités supérieures que l'humanité progresse spirituellement, que se forment de nouveaux courants de spiritualité, que s'entretiennent ces voies nouvelles une fois découvertes, qu'elles s'approfondissent. Témoin l'histoire des ordres religieux.

Car c'est moins telle ou telle conduite particulière qu'on imite, qu'une personne jugée exemplaire, et qui a su gagner, avec l'admiration, la confiance et l'amour. Il s'agit, sinon exactement de s'égaler au modèle, au « type » reconnu comme tel, en tout cas de reproduire, compte tenu des différences de situation ou de condition, son expérience intérieure, ses manières d'agir, son comportement. Ceci nous situe au niveau d'une éthique qu'on pourrait appeler « typologique », et dont les fondements scripturaires seraient faciles à assigner. Pour tous ceux qui assument la responsabilité d'éduquer ou de diriger les autres, il y a là un puissant motif de formation personnelle. En effet, ce n'est pas tellement ce qu'on dit, qui compte, que ce qu'on est et ce qu'on fait. Il faut éviter pourtant toute préoccupation exagérée, surtout chagrine, de donner le bon exemple à tout prix. Sans tomber nécessairement dans le pharisaïsme, cette attitude risquerait de manquer d'authenticité. Or, seule la vérité touche vraiment.

N'importe quels exemples ne font d'ailleurs pas sur tous la même impression, de même que tous ne sont pas attirés par les mêmes formes de vie. Cela montre que, pour être pleinement efficace, l'exemple doit rencontrer une prédisposition intérieure, des tendances latentes qui ne demandent qu'à s'actuer, et qui sont diverses selon l'originalité de chacun. C'est comme spontanément qu'on se trouve un modèle, se laisse entraîner par l'appel de telle figure religieuse, qu'on éprouve l'envie de se conformer à telle attitude ou tel mystère du Christ. Un modèle ne se choisit pas à coup de volonté; il aurait peu d'action. Mais encore faut-il que parmi ces tendances profondes nous ne donnions droit qu'aux meilleures, sans pour cela méconnaître l'existence des autres. Ce qui requiert une rectitude lucide de l'intention.

Mais si l'exemple suscite l'amour du bien qu'il dévoile dans son caractère désirable de valeur, l'amour pour les personnes incline naturellement de son côté à l'imitation. On s'identifie à ceux qu'on aime, on prend par osmose leurs manières d'agir. D'où l'influence, même silencieuse, pour le meilleur comme pour le pire, des époux l'un sur l'autre, des parents sur les enfants, de l'ami sur l'ami. D'où l'utilité pour ceux qui éduquent, qui dirigent, de savoir se faire aimer. D'où aussi la nécessité de bien élire ses amours, de ne s'abandonner qu'aux plus recommandables.

Les bons exemples donnés sont enfin une de ces grâces « extérieures » dont parle la théologie, qui ne suffisent pas sans doute par elles-mêmes à convertir et à faire progresser sans l'action d'une grâce « intérieure » correspondante, mais dont on ne peut trop cependant estimer en soi le prix.

Note. — *L'exemple dans la mentalité philosophique.* — Jacques Rivière, écrit dans ses carnets recueillis sous le titre : *A la trace de Dieu* (Paris, 1925) :

« Ce qui fait une mentalité religieuse, ce qui la domine et lui donne sa forme, c'est l'idée de personne, c'est la connaissance, la considération, la vision perpétuelle d'un être vivant et personnel, de Dieu. Au contraire, ce qui fait une mentalité philosophique, c'est l'idée d'universalité, la notion de quelque chose de commun, de pareil, de tiré à *n* exemplaires (Kant). Ainsi la conduite d'un être religieux, même lorsqu'elle lui ressemble par les actes, diffère dans sa racine de celui qui ne l'est pas. Il fait tout par imitation, par désir de ressembler à quelqu'un qu'il aime, de la même façon que nous copions instinctivement ceux qui ont *fait de l'impression sur nous* » (p. 229; cf p. 74, 86).

Il serait pourtant exagéré de penser que la philosophie antique ait ignoré l'idée d'imitation comme principe de vie morale et spirituelle. Platon assigne déjà à l'homme le devoir de se rendre semblable à Dieu (*Théétète* 176a; *République* VI, 500b; X, 613a), de prendre rang parmi ceux qui suivent Dieu (*Lois* IV, 716b; *Timée* 47c). La même règle, « suivre Dieu », imiter Dieu, est prônée par les stoïciens : Sénèque (*De vita beata* 15; *Ad Lucilium, Ep.* 95, 47); Marc-Aurèle (*Commentarii* VII, 31); Épictète (*Dissertationes* I, 20). Pour Aristote, c'est en définitive l'homme vertueux qui est la règle vivante et la mesure du bien (*Éthique à Nicomaque* III, 6, 1113a 32). De Sénèque est la maxime souvent citée : « *Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* » (*Ep.* 4, 6). Quant à Marc-Aurèle, il dresse soigneusement le catalogue des exemples ou des leçons de vertu de ses parents, amis et maîtres, pour en inspirer et y conformer sa conduite (*Pensées* I, 1-16).

Dans la philosophie moderne, deux penseurs ont particulièrement insisté sur les notions d'exemple et d'imitation. C'est d'abord Henri Bergson, avec son appel du héros et du saint; on sait comment il distingue deux sortes de morale, la morale close et la morale ouverte :

« Tandis que la première est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 4e éd., Paris, 1932, p. 29).

Le second est Max Scheler; il a fait du principe d'exemplarité, du modèle et de la conformité-au-modèle, une pièce maîtresse de son éthique des valeurs. Voir *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1955, p. 571-594, et du même auteur : *Le saint, le génie, le héros*, trad. É. Marmy, Fribourg, Suisse, 1944.

Bibliographie. — On se reportera spécialement aux ouvrages cités de Häring, Tillmann, Scheler. Voir également J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1946, p. 188-198 (perfection et imitation de Dieu, du Christ), p. 328-329 (imitation de la Vierge, des saints); *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 3e éd., Rome, 1946, p. 90 svv.

Articles du DS : M. Nepper, Correction fraternelle, t. 2, col. 2404-2414; A. Thibaut, Édification dans la Bible et la littérature patristique, t. 4, col. 279-293; A. Ampe, Exemplarisme, col. 1870-1878; H. Pétré, R. Cantel et R. Ricard, Exemplum, col. 1885-1902. Il sera aussi parlé de l'exemple dans les art. Imitation du Christ, Saints (culte des).

Pierre Adnès.

EXEMPLUM. — Il ne sera pas question ici de la notion générale d'exemple, déjà abordée en d'autres articles (Biographies spirituelles, Édification, Exemple), ou qui le sera ailleurs (Imitation, Saints, etc), mais du procédé littéraire de l'*exemplum*, qui connut une très grande vogue dans la prédication et la littérature spirituelle du moyen âge. Devenu alors un instrument pédagogique, destiné à l'enseignement moral ou religieux, son emploi est pourtant bien antérieur au christianisme. Sous des formes diverses (parabole, conte, légende, fable, etc), il était en faveur chez les anciens peuples orientaux (Livre de Sindbad, Calila et Dimna, Pantschantantra, roman de Barlaam et Joasaph). Il y était présenté comme un précédent, un modèle ou une illustration; il ne comportait pas nécessairement de qualification juridique ou morale, alors que les auteurs chrétiens l'emploieront à peu près toujours dans cette intention. Les grecs l'utilisent (les fables d'Ésope, la fable du loup et du chien racontée par Démosthène). Aristote le rattache à l'induction et il lui fait, dans sa *Rhétorique* (I, 2, 1356b : παράδειγμα ἐπαγωγὴν ῥητορικήν), une place importante, qu'il gardera chez les rhéteurs postérieurs, principalement sous la forme de l'exemple historique ou « politique » (« histoire destinée à servir de pièce justificative », explique Ernst Robert Curtius, dans *La littérature européenne et le moyen âge latin*, trad. de l'allemand par Jean Bréjoux, Paris, 1956, p. 73-75). C'est principalement par la littérature latine que la tradition de l'*exemplum* s'est implantée et développée chez les auteurs chrétiens, aussi nous bornerons-nous, pour en montrer l'origine, à l'étudier chez quelques Pères latins, tout d'abord chez Tertullien, où nous pouvons saisir le passage de l'*exemplum* profane à l'*exemplum* chrétien.

I. *Époque patristique.* — II. *Moyen âge.* — III. *Époque moderne.*

I. ÉPOQUE PATRISTIQUE

1. **Tertullien.** — Tertullien continue et adapte à des besoins nouveaux l'usage profane de l'*exemplum*. Chez lui se constituent les divers types d'*exemplum* qui se retrouveront chez ses successeurs.

1° **Usage profane.** — L'*exemplum* a une grande importance dans la littérature latine profane; son usage est enseigné dans les écoles et les manuels de rhétorique où il figure au nombre des preuves *(probationes artificiales)*, à côté des *signa* et des *argumenta* : l'exemple est, pour rhéteurs et juristes, un « précédent ». Son rôle n'est pas moins considérable dans la littérature moralisante, en particulier dans celle qui procède de la diatribe cynico-stoïcienne, étudiée par A. Oltramare. Il suffit de rappeler le mot célèbre de Sénèque, d'origine diatribique, et souvent repris par les prédicateurs chrétiens : *longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla* (*Ep.* 6, 5), et l'abondante moisson d'*exempla* que l'on rencontre dans ses œuvres. La principale, mais non la seule source des exemples est l'histoire. On sait par l'ouvrage de Valère Maxime ce que pouvaient être les recueils d'*exempla* en usage dans les écoles. Il en exista beaucoup d'autres, aujourd'hui perdus (Cornélius Népos, Pomponius, Hygin, Fronton, etc). La classification de Valère Maxime en *exempla domestica* ou *interna* et *exempla externa* sera transposée en termes chrétiens.

Sur l'*exemplum* dans la littérature latine profane, on trouvera l'essentiel dans : K. Alewell, *Ueber das rhetorische παράδειγμα. Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit*, Kiel-Berlin, 1913. — H. Kornhardt, *Exemplum. Eine Bedeutungsgeschichtliche Studie*, Goettingue, 1936. — L'emploi de l'*exemplum* dans la littérature diatribique est étudié dans A. Oltramare, *Origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.

2° **Chez Tertullien.** — Comment Tertullien a-t-il adapté au christianisme l'usage de l'*exemplum*? Nous

laissons de côté l'aspect polémique de son œuvre : l'exemple sert là de précédent; l'accumulation des *vetera exempla* témoigne d'une *consuetudo*, autrement dit d'une tradition, et permet de réfuter le grief de « nouveauté » qu'on oppose aux exigences montanistes. Bien que la polémique soit difficilement séparable chez lui de l'exhortation morale et religieuse, c'est ce dernier aspect seulement que nous retenons. Dans un passage célèbre de son *Apologétique* (50, 14-15; PL 1, 535-536, et éd. H. Hoppe, CSEL 69, 1939, p. 121), il a exprimé fortement l'efficacité de l'exemple vivant. Toute proportion gardée, il attribue aux *exempla* écrits une valeur analogue.

1) *Exemples empruntés à l'histoire profane.* — Dans quelle mesure un chrétien peut-il en faire usage? La question est aiguë pour un intransigeant comme Tertullien et se rattache au problème des rapports entre culture antique et christianisme. Au fond, l'exemple profane n'est pour lui qu'une forme de l'exemple « étranger ». Traité avec un certain mépris, il a pourtant sa valeur quand il s'agit d'exhorter : c'est l'*exemplum ex minoribus ad majora.* Il est dès maintenant une *provocatio*; il sera un jour un *testimonium* qui nous couvrira de honte, si nous n'avons pas été capables de faire pour Dieu ce que font les païens pour plaire au diable. Païens et païennes seront un jour nos juges (*Ad martyras* 5; PL 1, 626, et éd. V. Bulhart, CSEL 76, 1957, p. 7; *De exhortatione castitatis* 13; PL 2, 928-930, et éd. E. Kroymann, CSEL 70, 1942, p. 150-152).

Parmi ces exemples figurent principalement : a) les exemples destinés à rappeler aux femmes leur devoir de se voiler la tête, de rester chastes, de ne contracter qu'un seul mariage (*Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De monogamia*). A cette catégorie appartiennent, entre autres, l'histoire de Didon, avec le jeu de mots que recueillera saint Jérôme : *maluit e contrario* (par référence à 1 *Cor.* 7, 9) *uri quam nubere (De exhortatione castitatis, loco cit.)*, l'histoire de la femme d'Hasdrubal, celle de Lucrèce.

b) Les *exempla constantiae* qui figurent dans l'*Ad martyras* et sont repris dans l'*Ad nationes* et l'*Apologeticum.* Des païens ont subi, recherché même les souffrances et la mort; des hommes et aussi des femmes : Lucrèce, Didon, comme Mucius Scaevola, Héraclite, Empédocle, Pérégrinus. Tertullien croit parfois ces vertus des païens inspirées par le démon; plus souvent il y voit la recherche d'une gloire humaine qu'il oppose à la gloire du ciel promise aux chrétiens (*Apologétique* 50, 4; PL 1, 532, et CSEL, p. 118; *Ad martyras* 4; PL 1, 624-626, et CSEL, p. 5-7).

2) *Exemples bibliques.* — a) *Ancien Testament.* — Si l'exemple profane est un exemple « étranger », il faut lui joindre l'*exemplum domesticum* ou *internum.* Rome a son passé glorieux, le christianisme a le sien dont les Écritures conservent l'histoire. Tout en nous limitant aux latins, nous ne pouvons passer sous silence un des plus anciens écrits de la littérature chrétienne, l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, véritable recueil d'*exempla* où tous les grands noms de l'ancien Testament illustrent une esquisse de l'idéal de la vie chrétienne. Aux yeux de Tertullien, ces exemples ont pour eux le prestige de l'antiquité *(vetera exempla)* et il en fait dans l'exhortation morale un usage extrêmement abondant.

Exemples de patience *(De patientia)* : Abraham, Nabuchodonosor, surtout Job (en face de l'impatience d'Adam et d'Ève, de Caïn, du peuple d'Israël). Exemples de justes persécutés *(De fuga in persecutione, Scorpiace)* : Job encore, Jonas, les prophètes, Daniel et les trois jeunes gens. Exemples relatifs à la pénitence *(De paenitentia; De pudicitia)*, qu'il s'agisse de la miséricorde divine pardonnant au repentir : les ninivites, Ézéchias, Nabuchodonosor, Jonathas, David Achab; ou des châtiments sévères infligés par Dieu pour certaines fautes : le pharaon et divers épisodes de l'histoire d'Israël. Exemples relatifs au jeûne *(De jejunio)* qui attire les faveurs de Dieu : Moïse, Élie; détourne les dangers : Samuel, Ézéchias; efface les péchés : Ninive, Achab; obtient des miracles : Anne; découvre les choses cachées : Daniel. Exemples concernant la parure des femmes (*De cultu feminarum, De virginibus velandis*) : Ève, Rebecca, Suzanne; et la monogamie *(De monogamia)* : Joseph, Moïse, Aaron, Isaac (sur ce point, Tertullien a plus d'exemples à réfuter qu'à proposer).

En face des héros de la littérature profane, se constitue ainsi un trésor d'exemples qui deviendront vite traditionnels, et la foi d'Abraham, la pénitence de David, la patience de Job seront à la littérature chrétienne ce qu'étaient pour les romains la fermeté de Caton, la pauvreté de Fabricius ou la bonne foi de Régulus.

b) *Nouveau Testament.* — Après les *vetera exempla*, viennent les *nova documenta*, ceux de « notre loi », de l'Évangile : au seuil d'abord, et appartenant à la fois aux deux Testaments, Zacharie et son fils Jean-Baptiste, Siméon et la prophétesse Anne, modèles de sainteté, de monogamie, de continence (*De monogamia* 8; PL 2, 939ab, et CSEL 76, p. 58). Les grands modèles sont avant tout les apôtres : ils ont tout quitté pour suivre le Christ (*De idololatria* 12; PL 1, 678b, et éd. G. Wissowa, CSEL 20, 1890, p. 43); leurs fautes mêmes nous instruisent (*De oratione* 8; PL 1, 1164, et CSEL 20, p. 186); ils n'ont pas fui devant la persécution (*De fuga* 6, 9, 12; PL 2, 109, 111-112, 116, et CSEL 76, p. 27, 32, 39). « L'histoire des apôtres est écrite avec leur sang... Toutes les fois que je lis ces récits, j'apprends à souffrir » (*Scorpiace* 15 et 5; PL 2, 151b, 131-133, et CSEL 20, p. 178, 153-155). Entre tous, le modèle par excellence, c'est Paul accueillant avec une fermeté paisible la prophétie d'Agabus (*De fuga* 6 et 12; *Scorpiace* 15), exhortant aussi ses fidèles à suivre son exemple en s'abstenant du mariage (*Ad uxorem* 1, 3, et 2, 2; PL 1, 1279b, 1291 b, et CSEL 70, p. 101, 113; *De exhortatione castitatis* 4, 8; PL 2, 919-920, 924, et CSEL 70, p. 133-134, 141).

3) *Paraboles.* — On peut considérer comme une sorte d'*exemplum* la parabole évangélique. Pour Aristote, la παραβολή est une forme du παράδειγμα, voisine du λόγος (*Rhétorique* II, 20, 1393a). Mais la παραβολή évangélique, elle, procède du *mashal* sémitique, type de l'enseignement moral et religieux chez les peuples orientaux. Tertullien y trouve, en même temps que des arguments en faveur d'une thèse, des exemples à imiter. Les paraboles de la brebis perdue et du fils prodigue offrent des modèles de patience (*De patientia* 12, PL 1, 1268). Dieu nous donnera le pain quotidien, comme le père à son enfant, l'ami à son ami importun (*De oratione* 6; PL 1, 1160-1161, et CSEL 20, p. 184-185). Si nous voulons être pardonnés, n'imitons pas le méchant serviteur qui poursuit son débiteur *(ibidem)*. Le publicain nous apprend l'humilité dans la prière (*De oratione* 17; PL 1, 1175, et CSEL 20, p. 190).

Les autres paraboles évangéliques citées par Tertullien, et elles sont nombreuses, le sont surtout à titre d'argument contre les hérétiques. Notons toutefois, dans la discussion relative à la pénitence, les trois paraboles de miséricorde : drachme perdue, brebis égarée, fils prodigue, preuves de la clémence divine, encouragement au pécheur dont la pénitence réjouit le ciel *(De paenitentia* 8; PL 1, 1242-1243, et éd. P. Borleffs, CSEL 76, p. 161-162). L'interprétation de ces paraboles est discutée dans le *De pudicitia*, à la lumière de principes établissant la valeur des *exempla* que sont les paraboles (*De*

pudicitia 7-9; PL 2, 991-999, et CSEL 20, p. 230-238). Tertullien a vu quelle riche source d'exemples pouvait être cet enseignement si concret de Jésus.

Sur la question de la parabole évangélique et de son rapport avec le παράδειγμα, ou l'*exemplum* classique, on peut consulter M. Hermaniuk, *La parabole évangélique. Enquête exégétique et critique*, Paris-Louvain, 1947, en particulier p. 251-259.

4) *Exemples empruntés à la nature.* — Ils procèdent, chez Tertullien, d'une double tradition : la tradition diatribique, qui prend volontiers les êtres privés de raison comme point de comparaison, et la tradition évangélique dans laquelle la prédication familière de Jésus avait introduit ce moyen d'exhortation.

Beaucoup de ces exemples manifestent chez Tertullien le goût des *mirabilia* si répandu à son époque et sa recherche de la virtuosité. Un certain nombre viennent enrichir un enseignement dogmatique et moral, tels les exemples en faveur de la résurrection de la chair (*De carnis resurrectione* 12-13, PL 1, 810-811). Le renouvellement perpétuel de la nature (succession du jour et de la nuit, déroulement des mois et des saisons, reproduction annuelle des plantes) témoigne que l'homme aussi ressuscitera. Mieux encore, un animal renaît de ses cendres, c'est le phénix : ce dernier mythe, bien connu de la littérature profane, fera fortune chez les chrétiens. Le cerf et l'hirondelle, qui savent trouver les remèdes propres à leurs maux, apprennent au pécheur à recourir à la pénitence (*De paenitentia* 12, 6; PL 1, 1245a, et CSEL 76, p. 168).

A côté de ces exemples, souvenirs de quelque traité d'histoire naturelle, sans doute celui de Pline l'ancien, d'autres viennent de l'Écriture. La soumission des créatures à l'homme (cf *Isaïe* 1, 3) exhorte à se soumettre à Dieu (*De patientia* 4, PL 1, 1255b). Lis des champs, oiseaux du ciel attendent tout de la Providence (*Ad uxorem* 1, 4; PL 1, 1281b, et CSEL 70, p. 102; *De idololatria* 12, cité *supra*; *De monogamia* 16; PL 2, 951c, et CSEL 76, p. 75). L'exemple le plus intéressant est celui de la colombe. Il présente le curieux mélange d'érudition profane et de souvenirs bibliques bien caractéristique de l'auteur et de ce genre littéraire. Notons que l'interprétation du symbolisme de la colombe est chez Tertullien nettement moralisante (ce qui se retrouvera chez Cyprien, Grégoire le Grand, Bède) : la colombe enseigne aux hommes l'innocence, la simplicité, la chasteté, elle aime la lumière et est messagère de paix (*De baptismo* 8; PL 1, 1209, et CSEL 20, p. 207; *De monogamia* 8; PL 2, 940b, et CSEL 76, p. 60; *Adversus Valentinianos* 2-3, PL 2, 544-545). Nous touchons ici au symbolisme des animaux dans la littérature et l'art, immense domaine sur lequel débouche cette forme de l'*exemplum*, déjà bien représentée chez Tertullien, en attendant que le *Physiologus* contribue à l'extraordinaire développement qu'il prendra au moyen âge.

Les *exempla* de Tertullien ont fait l'objet d'une étude d'ensemble : H. Pétré, *L'exemplum chez Tertullien*, Paris, 1940.

2. Après Tertullien. — Nous ne ferons que quelques sondages pour montrer le développement de l'*exemplum*, de Tertullien au moyen âge.

1° Saint Ambroise. — Deux catégories d'*exempla* permettent de caractériser la position d'Ambroise :

1) Dans le *De officiis ministrorum*, « morale en action tirée de l'histoire sainte », dont on sait les rapports avec le *De officiis* de Cicéron, « livre d'or de la vertu païenne », l'auteur a pris nettement position : il a délibérément négligé les exemples romains et profanes, sauf pour les rabaisser au profit des exemples bibliques ou chrétiens. Seul peut-être Fabricius trouve grâce à ses yeux (III, 15, 91, PL 16, 171a). Encore ajoute-t-il aussitôt : *redeamus ad nostrum Moysen*. Avec celui de Moïse, les exemples les plus souvent cités sont ceux des patriarches : Abraham, Isaac, Jacob, Joseph; puis David, Salomon, Élisée, Job surtout : « le héros du traité *Des devoirs* » (R. Thamin, *loco cit. infra*, p. 249). Chacune des quatre vertus fondamentales, d'ailleurs transformées par le christianisme, a ses répondants dans l'histoire chrétienne, comme elle en avait chez les païens; elles sont toutes réunies chez Abraham, chez Jacob (I, 25, 116-121, PL 16, 57-59).

Il n'est pas surprenant qu'on trouve, dans le *De officiis*, cette abondance d'exemples empruntés à l'ancien Testament, si l'on songe aux travaux d'exégèse d'Ambroise où se fait sentir, entre autres, l'influence de Philon. « C'est Philon, dit R. Thamin, qui a fixé dans sa pensée les traits épiques de ces grandes figures » (p. 248). Toutefois, il ne faut pas oublier que cette utilisation des figures bibliques remonte aux origines du christianisme (cf *Ép. aux Hébreux*).

Un exemple, celui de Laurent et Xyste, comparés à Oreste et Pylade (I, 41, 204-206, PL 16, 84-85), fait apparaître une nouvelle catégorie d'*exempla*, les exemples hagiographiques tirés des *Actes* et *Passions* des martyrs.

2) Dans les écrits d'Ambroise sur la *virginité* et le *veuvage*, il n'y a plus, comme chez Tertullien, d'exemples païens, mais des exemples bibliques et surtout chrétiens. Rébecca et Rachel peuvent donner aux vierges l'exemple de la *pudor* (*De virginibus* III, 3, 10, PL 16, 222), l'exemple de Rahab et de Judith inspira sa conduite à une vierge d'Antioche condamnée à être déshonorée (II, 4, 24, 213c). Les veuves ont, pour les instruire, les exemples de Noémi, Judith, Debora (*De viduis* 6, 33; 7, 37; 8, 44; PL 16, 245a, 246a, 248b), d'Anne la prophétesse, de la veuve de la parabole, de la belle-mère de Pierre (4, 21; 5, 27; 9, 53; 241b, 243a, 250c). C'est surtout l'histoire chrétienne récente qui pouvait fournir des exemples illustres de virginité, cette vertu que tant de jeunes filles et de femmes avaient payée de leur sang.

Ainsi Agnès dont l'éloge, prononcé à l'occasion de son *natalis*, ouvre le *De virginibus* (I, 2, 5-9, PL 16, 189-191; cf *De officiis* I, 41, 203, PL 16, 84b); Thècle, dont le culte, attesté par les *Actes de Paul*, fut si tôt répandu (*De virginibus* II, 3, 19-21, 211-212); une vierge anonyme d'Antioche *(recens exemplum)* dont l'histoire est contée longuement (II, 4, 22-33, 212-216); Pélagie qui, avec sa mère et ses sœurs, préféra une mort volontaire à la perte de sa vertu (III, 7, 32-36, 229-231); Sothère enfin, la tante de l'évêque de Milan et de sa sœur Marcelline (III, 7, 37-38, 231-232).

Il faut noter l'importance prise, dès cette époque, par les exemples empruntés à la littérature hagiographique, et en tout premier lieu à celle des martyrs. Au 5e siècle, Léon le Grand les recommandera de préférence à tout autre : « ad erudiendum Dei populum, nullorum est utilior forma quam martyrum. Sit eloquentia facilis ad exhortandum, sit ratio efficax ad suadendum, validiora tamen sunt exempla quam verba » (*Sermo* 85, 1, PL 54, 435b). Quand, au type du martyr, aura succédé celui de l'ascète, d'innombrables anecdotes de la littérature monastique deviendront des *exempla*.

La principale étude sur la morale d'Ambroise est l'ouvrage, un peu vieilli, de R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1895. Les exemples du *De officiis* sont étudiés p. 244-249; ceux des traités sur la virginité, p. 350-352.

2° Saint Jérôme. — Jérôme reste fidèle à la tradition de l'*exemplum* sous sa double forme profane et biblique. On peut le constater dans l'*Adversus Jovinianum* et

dans les lettres ressortissant au genre littéraire de la « consolation ».

1) Jérôme s'autorise de la pratique de son adversaire Jovinien, qui faisait un usage abondant de l'*exemplum*, pour se livrer à une véritable débauche d'exemples empruntés à la littérature profane.

« Quoniam intellexi in commentariis adversarii provocari nos ad mundi sapientiam.., percurram breviter graecas et latinas barbarasque historias et docebo virginitatem semper tenuisse pudicitiae principatum » (*Adversus Jovinianum* 1, 41, PL 23, 270ab). Suivent de multiples exemples aboutissant à cette conclusion par laquelle il justifie leur nombre excessif : « Ut quae christianae pudicitiae despiciunt fidem, discant saltem ab ethnicis castitatem » (47, 276b). Tandis que les exemples païens font suite aux exemples bibliques et chrétiens, dans le second livre, à propos du jeûne, ils se présentent dans l'ordre inverse (2, 15, 305c).

2) Plusieurs *lettres* de Jérôme (*Ep.* 23, 39, 60, 66, 75, 77, 79, 108, 118, 127) sont de véritables « consolations » et ont été étudiées à ce titre par Ch. Favez (en même temps que d'autres spécimens du même genre chez Cyprien, Ambroise, Paulin de Nole). L'*exemplum* constituait un des éléments essentiels de ce genre littéraire, comme on peut le voir dans les *Consolations* de Sénèque. Ch. Favez a noté le peu d'importance donné par les consolateurs latins chrétiens aux exemples historiques profanes : seul Jérôme y recourt, encore est-ce presque uniquement dans l'*Ep.* 60 où il s'inspire probablement de la *Consolatio* aujourd'hui perdue de Cicéron. Pour Jérôme, comme pour Tertullien, ce sont des exemples étrangers *(aliena)*, qu'il oppose aux exemples chrétiens *(nostra)*.

Il ne cite la plupart d'entre eux que par prétérition : « ne videar potius aliena quam nostra quaesisse ». Ils ont pour effet de stigmatiser l'insuffisance de notre foi : « si non praestat fides quod exhibuit infidelitas » (60, 5, PL 22, 592d-593a). Dans une lettre ultérieure (*Ep.* 70), Jérôme devra toutefois se justifier auprès de l'orateur Magnus d'avoir cité ces exemples : « Quaeris... cur... candorem ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus » (70, 2, 665a). Il le fera en légitimant l'utilisation de la culture profane en général, en s'appuyant sur les écrivains bibliques (Moïse, les prophètes, Paul), sur les écrivains chrétiens antérieurs, et sur *Deut.* 21, 10-13, si souvent utilisé à cette fin par les auteurs chrétiens.

Les exemples bibliques tiennent, dans la consolation hiéronymienne, une place beaucoup plus considérable. Selon la remarque de Ch. Favez, ils interviennent à diverses fins : exemples à ne pas suivre, personnages bibliques cités à titre de comparaison dans l'éloge des qualités du mort, exemples servant à justifier une idée, à faire ressortir une vérité théologique, exemples qui sont pour nous un reproche ou une exhortation. Ainsi sont présentées la patience de Job, de Tobie, des apôtres; la foi et la piété d'Abraham; la bonté et la chasteté d'Isaac; la chasteté de Judith, d'Anne; l'obéissance des patriarches et de Paul à la volonté divine. Nous restons dans la ligne tracée par Tertullien et Ambroise.

Sur l'usage de l'*exemplum* chez Jérôme, on peut consulter Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937, p. 60-62 (exemples historiques), p. 101-105 (exemples bibliques). — F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. 1, Louvain, 1922, p. 153-163 *(Adversus Jovinianum)* et p. 180-188 (éloges funèbres). — Harald Hagendahl, *Latin Fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other christian writers*, Göteborg, 1958, en particulier p. 202-209 et 309-328. — M. Viller, art. Consolation chrétienne, DS, t. 2, col. 1611-1613.

3° **Saint Augustin.** — De saint Augustin, nous ne mentionnerons que deux faits : 1) le jugement qu'il a porté sur les *exempla* des anciens romains, qu'il cite et commente abondamment dans les premiers livres de la *Cité de Dieu*. Les chrétiens sont invités à les regarder, pour être stimulés par la honte ou préservés de l'orgueil : « Nobis proposita necessariae commonitionis exempla, ut, si virtutes quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrenae gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur » (v, 18, 3, PL 41, 165a; cf v, 16, 160d).

2) Le rôle joué dans sa propre conversion par ce que P. de Labriolle a appelé la « contagion de l'exemple ». Le récit des *Confessions* (viii, 1-7) témoigne de l'influence considérable exercée par le caractère exemplaire des premières biographies chrétiennes, en particulier la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, très tôt traduite en latin et largement diffusée.

A partir de cette époque, le développement du genre biographique fournira une source abondante d'exemples aux écrivains et prédicateurs chrétiens. Ce sont de véritables recueils d'*exempla* que des monographies telles que les *Vies de Paul de Thèbes, de Malchus, d'Hilarion*, par saint Jérôme, la *Vie de saint Martin* (complétée par les *Dialogues*) de Sulpice-Sévère; ou mieux encore les séries de documents biographiques sur les Pères du désert et les moines que sont (pour ne parler que des latins) les *Vitae Patrum*, les *Institutions* et les *Conférences* de Cassien, l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours. Ainsi se trouve constitué le riche trésor où viendra puiser inlassablement le moyen âge.

Hélène Pétré.

II. AU MOYEN AGE

1. **Les types d'exemplum.** — Nous n'étudierons ici que l'usage de l'*exemplum* dans la littérature chrétienne d'Occident. J.-Th. Welter en distingue douze types au moyen âge : *exemplum* biblique, pieux, hagiographique, prosopopée, profane, historique, légendaire, conte, fable, moralité, prodige *(mirabile)* et personnel. Les plus importants sont l'*exemplum* biblique, l'*exemplum* profane, le récit dévot et l'*exemplum* moralité.

L'*exemplum* biblique et l'*exemplum* profane viennent d'être présentés. Les *Vitae Patrum*, les *Collationes Patrum* et les *Acta sanctorum* surtout ont donné naissance au type d'*exemplum* le plus répandu dans la littérature religieuse du moyen âge, l'*exemplum* dévot. A ces sources il convient d'ajouter les miracles de Notre-Dame et les miracles eucharistiques.

Les sources préférées de l'*exemplum* moralité sont les traités d'histoire naturelle et de géographie, mais elles peuvent être tout autres : tradition populaire, expérience personnelle, etc. Il est surtout exploité à partir du 14e siècle, dans les recueils, en vue d'un enseignement allégorique. Il est souvent de caractère merveilleux ou miraculeux, et il est alors particulièrement en faveur chez les prédicateurs populaires.

Quel que soit le type considéré, l'*exemplum* se présente au moyen âge sous la forme d'un récit autonome, localisé ou non dans le temps et l'espace, dont la longueur peut varier de trois à quarante lignes, mais se place en général entre dix et vingt. Aisément compris et retenu, agréable à entendre, il a pour but d'élucider,

d'expliquer ou de compléter en l'illustrant un enseignement chrétien.

2. **Développement.** — L'*exemplum*, hérité de la période patristique, continue, en effet, de se développer au moyen âge. Dans la prédication, Grégoire le Grand donne à l'*exemplum* hagiographique une importance nouvelle dans ses homélies et ses *Dialogues*. Il se maintient dans l'œuvre homilétique d'Odon de Cluny † 942, de Rathier de Vérone † 974, d'Aelfric († vers 1020) et de saint Wulfstan † 1095. Alors que le sermon tend à recevoir une forme organique, Guibert de Nogent † 1124, dans son *Liber quo ordine sermo fieri debet* (PL 156, 21-32), recommande semblablement l'emploi de l'*exemplum*. Déjà Abélard † 1142 et Honorius d'Autun (12e siècle) émaillent leurs œuvres de récits qui tendent à faire partie intégrante du sermon.

Parallèlement, l'*exemplum* a sa place dans les traités des écrivains ecclésiastiques médiévaux importants, sans parler de la *Consolation* de Boèce et des *Étymologies* d'Isidore de Séville. Odon de Cluny, dans ses *Collationes* (PL 133; cf *Vies des saints et des bienheureux*, t. 11, novembre, Paris, 1954, p. 625-628), élargit son domaine en ajoutant aux sources anciennes des visions de son temps et des récits tirés de sa propre expérience. Les opuscules de Pierre Damien † 1072 attestent la faveur de l'*exemplum* au 11e siècle. Mais au 12e, la place de celui-ci dans la production didactique augmente considérablement. Les maîtres de la spiritualité bénédictine et cistercienne, Pierre le vénérable † 1156, Herbert de Torrès † 1179, Conrad d'Eberbach (début du 13e siècle), en font la base de leurs traités destinés à alimenter la piété des religieux. Les chroniqueurs l'affectionnent spécialement. Dans le domaine de l'enseignement, il joue un rôle inconnu jusqu'alors. Il agrémente le *Liber moralium dogmatis philosophorum* de Guillaume de Conches † 1153, le *Polycraticus* de Jean de Salisbury † 1180, le *Verbum abbreviatum* et le *De sacramentis legalibus* de Pierre le chantre † 1197. La prédication est, à cette époque, en pleine renaissance. Mais les textes, édités et plus encore inédits, qui ont été conservés, contiennent peu d'*exempla*. En effet, il s'agit principalement de textes résumés, abrégés et de sermons synodaux ou adressés à des clercs. A titre d'exception cependant, on peut citer les sermons de Julien de Vézelay, transcrits de façon assez détaillée, ceux de l'évêque de Paris Maurice de Sully † 1196, d'Étienne de Tournai † 1203, qui utilisent les *exempla* incidemment. Il est fort probable que les sermons *ad populum*, qui ne nous sont pas parvenus, en faisaient un grand usage, car les nombreux recueils du 13e siècle supposent une tradition orale solidement établie. Les chapiteaux historiés du 12e siècle et les peintures des manuscrits de la même époque en sont une preuve certaine.

Avec les siècles, le domaine de l'*exemplum* s'est élargi et l'on voit se développer le goût pour l'anecdote dans l'exposé de la doctrine et de la morale chrétiennes. Les types définitifs sont constitués et une immense matière anecdotique se trouve rassemblée.

3. **Épanouissement.** — Les nouveaux théoriciens de l'éloquence, Alain de Lille † 1202/3 *(Summa de arte praedicatoria)*, Jacques de Vitry † 1240, saint Bonaventure † 1274, Humbert de Romans † 1277, précisent le but et l'emploi de l'*exemplum*. Il apparaît à Étienne de Bourbon † 1261 *(Tractatus de diversis materiis praedicabilibus)* comme un moyen d'élection pour faire comprendre aux diverses classes, et particulièrement aux esprits simples, les grandes vérités de la religion chrétienne. Selon Humbert de Romans, les *exempla* doivent être appropriés au degré d'instruction des auditeurs. Le prédicateur doit procéder avec modération et utiliser un ou deux *exempla* au plus par sermon, en manière de confirmation. Il doit écarter tout récit dénué de véracité et ne faire usage que de ceux qui s'appuient sur une autorité compétente : maîtres en théologie, évêques, Pères du désert, saints, docteurs de l'Église, Bible, grands philosophes et naturalistes. Les théoriciens franciscains font ressortir l'utilité de l'*exemplum* comme la seule forme d'enseignement qui convienne à l'intelligence du peuple.

Les prédicateurs des ordres mendiants assurent au procédé une diffusion immense. Il tient aussi une place de choix chez la plupart des prédicateurs cisterciens, en particulier chez Hélinand de Froidmont (1170-1220) et Césaire de Heisterbach (1180?-1240), dont le *Dialogus miraculorum* et les homélies, bourrés d'*exempla* (cf DS, t. 2, col. 430-432), sont devenus la source favorite de nombreux prédicateurs, moralistes ou compilateurs. Les *exempla* abondent également chez le chanoine régulier de Saint-Augustin Jacques de Vitry, chez le célèbre prédicateur populaire Nicolas de Byard † 1250, et, en Angleterre, chez Eudes de Cheriton † 1247, le bénédictin Thomas Brinton † 1389, évêque de Rochester, et Jean Mirk (fin 14e siècle). En Allemagne, le fait le plus notable est de voir les grands mystiques du 14e siècle (Eckhart, Tauler, Suso) entraîner les prédicateurs à suivre le courant du moment.

L'*exemplum* se retrouve pareillement chez les chroniqueurs, les mystiques, les professeurs et les moralistes. Il apparaît dans la chronique universelle d'Hélinand, dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais † 1264, dans les chroniques anglaises, allemandes et italiennes. Il se répand dans les traités de dévotion. Les légendiers multiplient de même les *exempla*, en particulier la *Légende dorée* de Jacques de Voragine † 1298, dont nul n'ignore le prodigieux succès. Parmi les productions de la théologie dogmatique qui font une grande place à l'*exemplum*, il faut signaler le *Bonum universale de apibus* de Thomas de Cantimpré († avant 1280; 1e éd. vers 1478), le *Tractatus de oculo morali* de Pierre de Limoges † 1304 et la *Summa de exemplis contra curiosos* de Servasanctus (14e siècle).

Les formes et les types sont encore plus variés et les sources se sont multipliées, en particulier avec la connaissance des littératures orientales sous l'influence des croisades. L'élément profane est devenu presque aussi important que l'élément religieux et il arrive que l'*exemplum* prenne la forme d'un conte plus fait pour divertir que pour instruire.

4. **Les recueils d'exempla.** — Dans la seconde moitié du 13e siècle apparaissent les premiers recueils qui consacrent le plein épanouissement de l'*exemplum*. Les prédicateurs ont bientôt ces manuels entre les mains en même temps que les recueils de sermons et les répertoires de distinctions. Ils se répandent avec le temps dans tout l'Occident chrétien. On distingue :

1° Les recueils à ordre logique, dans lesquels un exposé dogmatique sert de cadre aux différents *exempla*. Ce sont les plus nombreux. Le premier en date, en même temps que le plus important, est le *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Étienne de Bourbon, qui réunit près de 3 000 *exempla*.

2° Les recueils à ordre alphabétique, dans lesquels les *exempla* sont classés sous l'initiale des différentes obligations religieuses et morales du chrétien. On en connaît huit, dont les plus importants sont l'*Alphabetum narrationum* d'Arnold de Liège (14e siècle), qui groupe plus de 800 *exempla* et fut traduit au siècle suivant en anglais, en castillan et en français, la *Scala celi* de Jean Gobi le jeune († après 1350), et la *Summa praedicantium* de Jean Bromyard (fin 14e siècle), qui connurent également un succès prolongé. On peut citer aussi la *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*, recueil d'*exempla* compilé en France vers 1277 et dont on sait maintenant qu'il s'agit là d'un texte abrégé du *Liber de similitudinibus et exemplis*.

3° Les recueils d'*exempla* moralisés. On ne les voit pas apparaître avant le 14e siècle. Ils peuvent être à ordre logique ou alphabétique, et leur principale caractéristique est qu'ils font suivre chaque *exemplum* d'une interprétation allégorique ou symbolique, appliquée de préférence à l'*exemplum* moralité et à l'*exemplum* profane. Ce type se constitue lentement et n'arrive à son stade final que dans la *Gesta Romanorum*, compilation d'origine anglaise dont le succès ne fut dépassé par aucune production du moyen âge, exception faite de la *Légende dorée*.

A. Lecoy de la Marche reproduit, pour l'essentiel, le *Tractatus de diversis praedicabilibus... secundum septem dona Spiritus Sancti* d'Étienne de Bourbon o p sous le titre d'*Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Paris, 1877. — J.-B. Pitra a donné sous le titre de *Speculum exemplorum* des extraits des *Sermones vulgares* de Jacques de Vitry, dans *Analecta novissima spicilegii solesmensis*, t. 2, Frascati, 1888, p. 443-489. — G. Frenken, *Die Exempla des Jacob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählungsliteratur des Mittelalters*, coll. Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, Munich, 1914. — Paul Meyer et L. Smith, *Les contes moralisés de Nicole Bozon*, Paris, 1889. — *Liber exemplorum ad usum praedicantium*, éd. A. G. Little, Aberdeen, 1908. — J.-Th. Welter, *Un recueil d'exempla du* XIIIe *siècle*, dans *Études franciscaines*, t. 30, 1913, p. 646-665; t. 31, 1914, p. 194-213, 312-320. — *Le Speculum laicorum*, éd. J.-Th. Welter, Paris, 1914. — *Liber exemplorum fratrum minorum saeculi* XIII, éd. L. Oliger, dans *Antonianum*, t. 2, 1927, p. 213-276. — S. L. Forte, *A Cambridge Dominican collector of Exempla in the thirteenth Century*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 28, 1958, p. 115-148. — Angelo Monteverdi a analysé les *Esempi* du *Specchio di vera penitenza* de Jacopo Passavanti o p, 14e siècle, dans ses *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Milan-Naples, 1954, étude déjà parue en 1913-1914. — On ne peut omettre de rappeler les pages de Léopold Delisle sur les *Auteurs anonymes de recueils d'exemples au 14e siècle*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. 31, Paris, 1893, p. 47-65.

L'*exemplum* biblique a été particulièrement florissant au 13e et au 14e siècle. Voir, par exemple, les *Virtutum vitiorumque exempla ex sacris Litteris* (Tubingue, 1533, etc) du dominicain Nicolas de Hanapes † 1291, et le *Speculum morale totius sacrae Scripturae* du cardinal franciscain Vital du Four † 1327. Cf art. Exode, DS, t. 4, col. 1989.

Sur l'utilisation de l'*exemplum* par les moralistes, on pourra, entre autres, consulter E. J. Arnould, *Le Manuel des péchés. Étude de littérature religieuse anglo-normande* (XIIIe *siècle*), Paris, 1940, ch. 3 *Les exempla du Manuel*, p. 107-184; ch. 4 *Les sources des exempla*, p. 185-192.

5. **Déclin de l'originalité de l'exemplum.** — L'*exemplum* reste en honneur au 15e siècle et il continue à remplir le même rôle que par le passé dans les sermons et dans les manuels d'instruction religieuse et morale. Il profite même de l'essor que prend alors la prédication dans presque tout l'Occident chrétien, mais il perd de plus en plus son originalité. Alors que les deux siècles précédents avaient vu l'éclosion de nombreux recueils d'*exempla* originaux, les recueils compilés au 15e siècle ne sont en grande partie que la reproduction des recueils antérieurs. Faute d'aliments, le genre se perpétue sans se renouveler. D'autre part, l'*exemplum* tend parfois à se dépouiller de son caractère religieux et moral au profit d'une application séculière.

Pourtant, on remarque l'absence de tout récit tiré de l'antiquité profane dans le *Speculum exemplorum*, vaste compilation de 1236 *exempla*.

Ce *Speculum* (ou *Magnum speculum*, etc), anonyme, Deventer, 1481, repris et publié par Jean Major s j, Douai, 1603, et par son confrère Jean Davroult, a fait l'objet d'une très intéressante étude de Bonaventure Kruitwagen, franciscain, *Le Speculum exemplorum entre les mains de Savonarole à Brescia* (dans les *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 4, coll. Studi e Testi 124, Cité du Vatican, 1946, p. 209-244), qui déborde largement son titre.

Le recueil espagnol *El Libro de los Enxemplos*, compilé au début du 15e siècle par Clemente Sánchez Vercial (éd. dans la coll. Biblioteca de autores españoles, t. 51, p. 443-542) et dont les sources sont extrêmement variées, représente bien la production du siècle avec son absence d'originalité.

Dans la chaire, saint Vincent Ferrier † 1419 délaisse presque complètement l'*exemplum* profane. En revanche, son contemporain Jean Gerson † 1429, sans abandonner, loin de là, les récits pieux, utilise plus encore les *exempla* tirés de la mythologie et de l'histoire grecque et romaine (cf L. Mourin, *Jean Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952, p. 388-394). Dans les *Sermones dominicales* d'Olivier Maillard † 1502, les *exempla* occupent une place égale aux arguments d'autorité et de raison. L'*exemplum* envahit le *Cordiale (Quatuor novissima cum multis exemplis pulcherrimis)*, petit traité de dévotion de Gérard de Vliederhoven († 15e siècle), au point qu'il est fréquemment utilisé comme répertoire de textes et d'*exempla*. Le type dévot l'emporte dans les traités d'édification et le type profane domine dans les traités didactiques.

Il convient de signaler spécialement, en raison de son influence, le *De exemplis et documentis authenticis* de Denys le chartreux † 1471 (Cologne, 1532; *Opera*, t. 39, Tournai, 1910, p. 573-621). En 68 articles, Denys rapporte des *exempla* édifiants tirés des œuvres de Jean Cassien et de Jean Climaque, qui ne se trouvent pas, précise-t-il dans le *prooemium*, dans les *Vitae Patrum*. Il les récrit en style plus moderne et termine ordinairement chacun d'eux par une leçon de saveur scripturaire. Les quatre derniers constituent une sorte de chaîne de *documenta*, de proverbes ou de centons spirituels, extraits de la *Scala Paradisi*.

III. L'EXEMPLUM A L'ÉPOQUE MODERNE

J.-Th. Welter constate ce qu'il appelle le « déclin irrémédiable » de l'*exemplum* au 15e siècle dans la chaire chrétienne. La constatation est exacte si l'on envisage surtout, comme il le fait, l'originalité du *genre*. Mais le *procédé* conserve une vitalité extrême. Welter lui-même rappelle que Michel Menot † 1518 emploie largement l'*exemplum* moralité et l'*exemplum* personnel pour fulminer contre les vices de son temps. Et, pour expliquer le « déclin » du genre, il n'invoque pas seulement l'opposition de grands écrivains comme Dante ou Érasme, sévères à l'égard de ces historiettes contraires à la vraie piété, il invoque aussi l'action des conciles, et il se réfère au cinquième concile de Latran (1516), au concile de Sens de 1529, au concile de Milan de 1565 et au concile de Bordeaux de 1624. Une réaction aussi

tardive et aussi prolongée n'atteste-t-elle pas à sa manière la survivance de l'*exemplum* jusque dans le premier quart du 17e siècle? Bien plus, il énumère ensuite plusieurs compilations d'*exempla* imprimées au 16e et au 17e siècles (c'est ainsi que la grande compilation de Jean Herolt † 1468, *Exempla virtutum et vitiorum*, éditée avant 1500, est réimprimée à Bâle en 1555; voir d'autres cas tardifs dans Jean Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris, 1952, p. 169 et 179), avec un prolongement affaibli au 18e siècle, et il rappelle l'emploi de l'*exemplum* par saint François de Sales et par Alphonse Rodríguez (sur ce dernier voir J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 250 et 252; l'*Ejercicio de perfección* paraît à Séville en 1609). Il ne semble donc pas que le triomphe de la Renaissance et de l'humanisme ait tué définitivement le vieux procédé des moralistes et des prédicateurs médiévaux. A défaut d'une impossible enquête exhaustive, quelques sondages dans la littérature religieuse des principaux pays catholiques démontreront que l'*exemplum*, même sous ses formes les plus discutables, demeure indéracinable et résiste victorieusement aux efforts des conciles et des autorités ecclésiastiques comme aux courants d'idées les plus défavorables. Notons qu'il ne faut pas s'adresser uniquement aux sermonnaires. En effet, l'*exemplum* est surtout un procédé de prédication qui a été très normalement introduit dans d'autres genres religieux.

1. **En Espagne, au Portugal et en Italie au 16e et au 17e siècles.** — Dans la littérature espagnole, on s'attachera à trois cas regardés comme typiques : l'augustin du Mexique Diego Basalenque (1577-1651; cf DS, t. 1, col. 1273), le jésuite Eusebio Nieremberg (1595-1658) et le séculier Cristóbal Lozano (1609-1667). Le premier, dans son ouvrage ascétique *Muerte en vida y vida en muerte* (1e éd., El Escorial, 1933), le second, dans sa *Diferencia entre lo temporal y eterno* (Madrid, 1640), accumulent les *exempla* de toutes les catégories, parfois très prodigieux *(mirabilia)* et souvent invraisemblables. Quant à Lozano, ses ouvrages religieux contiennent une si forte proportion d'*exempla* qu'on a pu en constituer deux volumes entiers, sous le titre de *Historias y leyendas* (coll. Clásicos castellanos 120-121, Madrid, 1943). Ces *exempla* sont d'une extrême variété. Beaucoup sont empruntés à l'histoire de l'Espagne. Mais on trouve aussi l'*exemplum* gréco-latin comme toute une série d'anecdotes édifiantes ou merveilleuses prises à la *Légende dorée* et aux autres recueils du moyen âge.

Dans les littératures hispaniques, l'apogée de l'*exemplum* sous toutes ses formes est sans doute atteint pendant la seconde moitié du 17e siècle avec le traité de spiritualité intitulé *Luz e calor* (Lisbonne, 1626; 2 vol., Porto, 1953; voir RAM, t. 35, 1959, p. 43-59) et surtout la *Nova floresta* du grand prosateur portugais Manuel Bernardes, prêtre de l'Oratoire de saint Philippe Néri (5 vol., Lisbonne, 1706-1728; Porto, 1949; sur l'auteur, qui vécut de 1644 à 1710, cf DS, t. 1, col. 1514). La *Nova floresta* n'est pas autre chose qu'une interminable collection d'*exempla* groupés sous différents chefs et commentés parfois copieusement. Le cas de cet écrivain confirme la survivance de l'*exemplum* tout au long des années qui précèdent son activité, car il va souvent chercher ses historiettes chez d'autres auteurs religieux du 16e et 17e siècle.

Bernardes est d'une crédulité extraordinaire qui pourrait surprendre chez un théologien de la période post-tridentine. Mais J. de Guibert (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 317) a rappelé que le goût des histoires merveilleuses était général à cette époque, — au moins, pourrait-on sans doute préciser, dans les pays peu touchés par le protestantisme, le jansénisme et le cartésianisme à tendances rationalistes. Ce goût semble en effet avoir été aussi répandu en Italie qu'en Espagne et au Portugal. J. de Guibert apporte sur ce point plusieurs traits significatifs. En 1595, lorsque le jésuite A. Gagliardi † 1607 soumet à son supérieur général Claude Aquaviva son traité *De doctrina interiori*, celui-ci lui demande d'ajouter des citations des Pères et des *exempla* (p. 247 et 249). Cette requête se trouve exaucée dans le *De disciplina christianae perfectionis* de Bernardino Rossignoli † 1613 paru en 1600 (p. 249), mais en Italie l'apogée semble atteint par les très nombreuses publications de Carlo Gregorio Rossignoli † 1727, lesquelles s'échelonnent de 1670 à 1707 (p. 317), et sont par conséquent exactement contemporaines de Bernardes au Portugal.

2. **En France au 16e et au 17e siècles.** — Dans la littérature française, on se trouve d'abord devant saint François de Sales † 1622, et l'on constate que, si l'évêque de Genève raconte volontiers des épisodes de la vie des saints, il ne recourt à l'*exemplum* qu'avec une discrétion extrême. Il s'en servait au catéchisme (cf Paul Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, t. 1, Paris, 1956, p. 80), mais le procédé n'apparaît à peu près pas dans l'*Introduction à la vie dévote*, et l'on relève seulement quatre *exempla*, relativement étendus il est vrai, dans le *Traité de l'amour de Dieu* (1616) (liv. 7, ch. 12 (deux); liv. 10, ch. 8; liv. 12, ch. 5). Dans la grande prédication classique du 17e siècle, — chez Bossuet, Bourdaloue, Massillon, etc —, l'*exemplum* a complètement disparu. Il est en effet surtout un procédé de prédication populaire, et cette prédication classique n'est aucunement une prédication populaire. Elle s'adresse à une élite qui, sous l'influence convergente du protestantisme, du cartésianisme et du jansénisme, accepte malaisément le caractère familier ou merveilleux des *exempla* médiévaux. Disposition intellectuelle qui n'a pu qu'être renforcée par la critique, parfaitement saine, d'un Jean Mabillon, et d'autres, moins illustres et parfois moins sûrs, comme J.-B. Thiers, qui s'inspiraient du même esprit (cf Paul Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du 17e siècle*, Paris, 1938, p. 33-47).

Au surplus, les hommes qui ont réformé ou restauré le catholicisme français entre 1600 et 1660 ne devaient guère apprécier l'*exemplum*, en particulier l'*exemplum* gréco-latin et le *mirabile*. Le cardinal de Bérulle † 1629 est un esprit trop abstrait et trop constamment sublime pour attacher une valeur aux historiettes prodigieuses du moyen âge, trop constamment grave pour les raconter en souriant, trop systématiquement religieux pour se plaire à évoquer les fables de la mythologie. Adrien Bourdoise † 1665 et Jean-Jacques Olier † 1657 ne sont ni des attardés ni des antiquaires, saint Vincent de Paul † 1660 non plus. Nous connaissons les sentiments de celui-ci sur les *exempla*. Il veut bien les admettre, mais à trois conditions : qu'ils soient, dit-il, « 1° beaux; 2e authentiques et tirés, s'il se peut, de la sainte Écriture ou des saints Pères, ou de l'histoire ecclésiastique, ou de quelques grands auteurs; 3° bien choisis, et propres à ceux à qui l'on parle » (*Abrégé de la méthode de prêcher*, dans J. Calvet, *Saint Vincent de Paul*, coll. Bibliothèque française, Paris, 1913, p. 239). On voit que les conditions posées par saint Vincent de Paul excluent *ipso facto* l'*exemplum* sous ses formes principales.

Pour retrouver l'*exemplum* en France au 17e siècle, il faut aller le chercher chez d'autres prédicateurs populaires. L'enquête est difficile parce que, le plus souvent, la prédication populaire ne laisse pas de traces écrites. L'éloquence d'un sermonnaire aussi important que saint François Régis (1597-1640) nous est à peu près inconnue, et l'on peut faire la même constatation à propos de beaucoup d'autres. En revanche, nous avons la chance de savoir que saint Jean Eudes (1601-1680) a employé l'*exemplum*, et sous son aspect le plus contestable : il parsemait ses sermons de récits merveilleux et, bien qu'il fît un effort pour éviter toute crédulité excessive, on a pu estimer que ses anecdotes miraculeuses compromettaient parfois la solidité de son argumentation (cf André Pioger, *Un orateur de l'École française : saint Jean Eudes*, Paris, 1940, p. 67-76).

Michel le Nobletz (1577-1652) usait pareillement de *déclarations* qui n'étaient autre chose que des *exempla* (cf Ferdinand Renaud, *Michel le Nobletz et les missions bretonnes*, Paris, 1955, p. 234-236), et l'on a reproché au bienheureux Julien Maunoir (1606-1683) un goût excessif pour les histoires merveilleuses (*ibidem*, p. 10-11, 176, 258, 335-338 et 345). On a relevé d'autre part un passage de Marie de l'Incarnation (Guyart) qui atteste la survivance de l'*exemplum* en France dans la prédication courante au début du 17e siècle (*Œuvres*, précédées d'une étude par Paul Renaudin, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1942, p. 55-56).

3. **Absence de l'exemplum dans la grande littérature mystique.** — Si l'*exemplum* se maintient en Espagne chez les auteurs de second ordre cités plus haut, il est complètement absent des grandes œuvres religieuses du 16e siècle, celles de saint Ignace de Loyola, Jean d'Avila, Louis de Grenade, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Léon, etc. Pour saint Ignace et les trois derniers, cette situation ne doit pas étonner. Normalement, l'*exemplum* n'avait pas sa place dans un ouvrage très schématique comme les *Exercices spirituels*, ni dans les traités mystiques de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, ni dans les spéculations théologiques et scripturaires de Louis de Léon. D'autre part, saint Ignace et les réformateurs du Carmel n'avaient pas assez subi la séduction de l'antiquité pour faire une place à l'*exemplum* gréco-latin. Cette séduction ne s'est exercée que sur Louis de Léon. Mais celui-ci, plus qu'un humaniste, demeure un théologien et un exégète, dont l'œuvre est dominée par la Bible plus encore que par les grands poètes grecs ou latins. Le cas de Jean d'Avila et de son disciple Louis de Grenade, prédicateurs et, surtout le premier, prédicateurs populaires, est lié à la réforme de la prédication qui semble avoir eu pour initiateur l'augustin Dionisio Vázquez (1479-1539) et dont Jean d'Avila apparaît comme le principal artisan. Un des traits essentiels de cette réforme, outre la purification intérieure qu'elle exige de l'orateur sacré, c'est son caractère scripturaire, plus spécialement évangélique et paulinien : il faut avant tout prêcher « Jésus crucifié », en s'inspirant très particulièrement de saint Jean et de saint Paul. Pareille conception de la chaire chrétienne exclut d'elle-même toutes les formes de l'*exemplum*.

4. **L'exemplum et les théoriciens de la prédication.** — Cette enquête sommaire laisserait de côté un aspect important de l'histoire de l'*exemplum* si nous omettions d'interroger quelques-uns des théoriciens de la prédication. D'une façon générale, la lecture de leurs traités confirme ce qui a été dit précédemment. Dans sa *Rhetorica ecclesiastica* (Lisbonne, 1576), Louis de Grenade (1505-1588) ne fait à l'*exemplum* qu'une place extrêmement limitée. Encore s'agit-il plutôt de l'évocation, parfois très brève, d'un souvenir biblique ou historique; l'auteur la distingue à peine de la « similitude » ou « comparaison » (voir liv. 5, ch. 14). Son contemporain, le franciscain Diego de Estella (1524-1578), dans son *Modus concionandi* (Salamanque, 1576), réprouve très vivement le rappel des prodiges sans authenticité, « qui choquent beaucoup »; il n'accepte guère que les *exempla* tirés de l'Écriture. Lui non plus ne distingue pas toujours les exemples et les comparaisons. La doctrine de l'*Instrucción de predicadores* (Grenade, 1617) de Francisco Terrones del Caño (1551-1613) n'est pas très différente. Il donne de beaucoup la préférence à l'Écriture et aux auteurs sacrés sur les auteurs profanes, il recommande la plus grande discrétion dans l'emploi des fictions et des *fábulas*, et il condamne formellement le recours à une *fábula* dans l'exorde d'un sermon. D'après les recherches de F. G. Olmedo (voir bibliographie), seuls deux théoriciens espagnols se montrent franchement favorables à l'*exemplum* : le franciscain Diego Valades (*Rhetorica christiana*, Pérouse, 1579) et le jésuite Juan Bonifacio (1536-1606; *De sapiente fructuoso*, Burgos, 1589).

5. **Décadence et survivance de l'exemplum.** — Au 17e siècle, les prédicateurs espagnols et portugais banniront presque complètement l'*exemplum* de la prédication savante, où ils le remplaceront, comme procédé d'exposition et de démonstration, par le « concepto predicable ». Au 18e siècle, la décadence de l'*exemplum* sera encore précipitée, au moins dans la prédication d'apparat, par l'influence française : à la cour de Philippe v, c'est Bourdaloue qui est proposé en modèle. Elle sera également précipitée par l'action du bénédictin Feijoo (1676-1764), ennemi acharné des superstitions et des faux miracles (cf G. Delpy, *Feijoo et l'esprit européen*, Paris, 1936, p. 49-59 et 353). On note toutefois qu'en 1776 l'évêque portugais Manuel do Cenáculo Vilas Boas (1724-1814), dans ses *Memórias históricas do ministério do púlpito*, publiées à Lisbonne, adopte une position passablement éclectique. Il rappelle que les *fábulas* profanes (ou païennes) sont condamnées par saint Charles Borromée; mais il admet les anecdotes édifiantes, à la condition qu'on évite les *falsidades piadosas* qui entretiennent la crédulité et provoquent les railleries des protestants et des incrédules (p. 299-302).

De toute manière, l'*exemplum* ne sera jamais chassé que de la littérature ascétique et de la prédication savante. En Espagne et au Portugal comme en France et en Italie, la prédication populaire reste fidèle à un procédé aussi traditionnel et aussi éprouvé. Elle se complaît en particulier dans l'emploi de l'historiette terrifiante destinée à inspirer aux masses la peur de l'enfer.

Le grand prédicateur populaire du Portugal au 17e siècle, le fransciscain António das Chagas (1631-1682), emploie résolument l'*exemplum* et il emprunte ses anecdotes au jésuite espagnol Alonso de Andrade † 1672 (*Camino de la vida y resguardo de la muerte*, Madrid, 1661), dont les exemples, dit-il, sont « des éperons pour l'esprit » (cf M. de L. Belchior Pontes, *Frei António das Chagas*, Lisbonne, 1953, p. 276, 304 et 478). Un siècle après lui, en Espagne, un autre grand prédicateur populaire, le bienheureux Diego de Cadix (1743-1801), capucin, recevra en 1782 une mise en garde de l'archevêque de Tolède, qui lui demande de ne pas relater des exemples terrifiants ou des faits étranges (cf DS, t. 3, col. 876-877). On peut donc en

conclure sans imprudence que l'*exemplum* appartenait à l'arsenal de ce célèbre prédicateur.

D'ailleurs, on voit paraître des recueils d'*exempla* en plein 18e siècle espagnol (vg Juan Laguna, *Casos raros de vicios y virtudes para escarmiento de pecadores y ejemplo de virtuosos*, Murcie, 1763), S. Fernández de Moratín (1760-1828) se moque encore du genre (cf coll. Biblioteca de autores españoles, t. 2, p. 408, n. 5) et J. Balmes (1810-1848) prendra position contre l'emploi dans les sermons de l'*exemplum* qui prête à ridicule : il recommandera surtout les emprunts à l'Écriture (Ignacio Casanovas, *Balmes*, t. 2, Barcelone, 1942, p. 50).

6. **Conclusions.** — En effet, l'*exemplum* ne peut être complètement écarté que de la prédication savante. L'historiette, l'anecdote à la fois édifiante et amusante ou émouvante, suivant le cas, que le prédicateur ou le catéchiste raconte pour retenir ou reposer l'attention constituent un procédé pédagogique trop naturel et trop efficace pour qu'on puisse le voir jamais disparaître de la prédication populaire ou même de la prédication homilétique qui se place à mi-chemin entre la prédication populaire et la prédication d'apparat. L'*exemplum* conserve donc sa place et son utilité. Le mot lui-même n'a pas entièrement disparu. Les novices jésuites étaient naguère encore exercés à composer et à débiter un *exemplum marianum*. En Espagne et en Amérique espagnole, on publie toujours des recueils d'*ejemplos* (voir bibliographie), et le mot y désigne, par exemple au Mexique, des chansons populaires de caractère moralisateur (cf Vicente T. Mendoza, *El corrido mexicano. Antología*, Mexico, 1954, p. IX-XI, 387-402, et *Glosas y décimas de México*, Mexico, 1957, p. 23-24 et 124 svv). Mais le procédé semble de nouveau réservé à la prédication et à l'enseignement du catéchisme.

Si l'on veut dégager sommairement la courbe historique de l'*exemplum* à l'époque moderne, on peut dire que celui-ci, propre à la prédication populaire, s'en est évadé pour envahir en outre, du 16e au 18e siècle, une grande partie de la littérature ascétique. Mais il restera toujours absent de la littérature proprement mystique, où il n'a aucune raison d'être. Combattu par les conciles et par la critique sous ses formes superstitieuses, défavorisé par le courant général des idées, en particulier par l'influence du jansénisme et par les progrès du rationalisme, victime de l'épuration de la piété au 17e et au 18e siècle, surtout en France, détrôné enfin par d'autres procédés, il a été peu à peu expulsé de la littérature religieuse et, s'il montre encore une grande vitalité, cette survivance se borne à la prédication et à l'enseignement catéchistiques, où il trouvait son origine et où son emploi demeure indiqué. Étroitement liée à celle de la piété, l'histoire de l'*exemplum* l'est encore davantage aux différentes formes d'enseignement religieux qui constituent une des missions essentielles et permanentes de l'Église.

Nous ne reprendrons pas les références données dans le corps de l'article.

1. Pour l'**exemplum au moyen âge**, le travail fondamental reste la thèse de J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique au moyen âge*, Paris-Toulouse, 1927; voir aussi son éd. *La Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti : Recueil d'exempla compilé en France à la fin du* XIIIe *siècle*, Paris-Toulouse, 1926. — On y ajoutera : A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, 2e éd., Paris, 1886, p. 53-59 et 298-305. — Alexandre Masseron, *Les « exemples » d'un ermite siennois*, Paris, 1924 (Fra Filippo Agazzari, 1339?-1422). — Th.-M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, Paris-Ottawa, 1936, p. 209-211, 260-270 et 402-403. — Alexandre Haggerty Krappe, *Les sources du « Libro de Exemplos »*, dans *Bulletin hispanique*, t. 39, 1937, p. 5-54 (importante bibliographie très utile pour l'histoire de l'*exemplum* au moyen âge). — Félix Lecoy, *Recherches sur le Libro de Buen amor de Juan Ruiz, archiprêtre de Hita*, Paris, 1938, p. 150-157. — John Esten Keller, *Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla*, Knoxville, Tennessee, U. S. A., 1949. — Lynn Thorndike, *Liber de similitudinibus et exemplis (Ms Berne 293, f. 1r-75v)*, dans *Speculum*, t. 32, 1957, p. 780-791. — José Antonio Maravall, *La estimación de Sócrates y del saber clásico en la edad media española*, dans *Revisa de archivos, bibliotecas y museos*, t. 63, 1957, p. 5-68. — S. Battaglia, *L'esempio medievale*, dans *Filologia romanza*, t. 6, 1959, p. 45-82, extrait d'un *Saggio sulla narrativa medievale. L'esempio*, à paraître. — L. Buisson, *Exemplum und Geschichte im Mittelalter*, communication à la session d'automne 1960 du Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Reichenau (cf RHE, t. 55, 1960, p. 1057).

Pour la diffusion des thèmes, en particulier des thèmes orientaux, on pourra consulter : Pedro Alfonso, *Disciplina clericalis*, éd. et trad. du texte latin par Angel González Palencia, Madrid-Grenade, 1948. — Walter Pabst, *Novellentheorie und Novellendichtung*, Hambourg, 1953. — Enrico Cerulli, *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento*, I, dans *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*. Memorie, Classe di Scienze morali, série 8, vol. 7, fasc. 3, 1955, p. 81-181.

2. Pour l'**exemplum à l'époque moderne**, on verra surtout Robert Ricard, *Pour une histoire de l'« exemplum » dans la littérature religieuse moderne*, dans *Les Lettres romanes*, t. 8, 1954, p. 199-223 (cette étude contient un certain nombre de références qui n'ont pu trouver place dans l'article ci-dessus). En outre : Félix G. Olmedo, Introduction à Dionisio Vázquez, *Sermones*, Madrid, 1943, coll. Clásicos castellanos 123; Diego de Estella, *Modo de predicar y Modus concionandi*, éd. Pío Sagüés Azcona, 2 vol., Madrid, 1951; Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, éd. F. G. Olmedo, Madrid, 1946, coll. Clásicos castellanos 126. — José Antonio Maravall, *La philosophie politique espagnole au* XVIIe *siècle*, trad. Cazes et Mesnard, Paris, 1955, p. 54-57 : exemples et emblèmes. — Pedro de Leturia, *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 300-307. — Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, éd. Burrus et Zubillaga, t. 2, Rome, 1958, p. 46.

Le mémoire inédit de Michel Dubuis pour le diplôme d'études supérieures (Faculté des Lettres de Paris, 1957) sur *Les Jésuites réformateurs éclairés en Catalogne au 18e siècle* apporte des informations à la fois sur la réaction contre l'*exemplum* et sur sa survivance.

3. Comme **recueils contemporains d'exempla** nous avons pu relever : N. Yapuguay, *Sermones y exemplos en lengua guaraní, Con dirección* (sic) *de un religioso de la Compañía de Jexus* (sic), Buenos Aires, 1953 (nous reproduisons le titre tel qu'il est donné dans la Bibliographie américaniste du *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nouv. série, t. 45, 1956, p. 353); Stéphane Berghoff, *Recueil d'exemples pour sermons et conférences*, Mulhouse, 1958; et surtout le livre de Saturnino Junquera s j, *Esquemas y ejemplos*, t. 1 Misiones y Ejercicios : Verdades eternas, Editorial « Sal Terrae », Santander, dont nous croyons intéressant de reproduire le prospectus : « Contiene este tomo 40 esquemas de sermones y 400 ejemplos, sin contar los muchos insertados en los esquemas y el Catecismo, para exponer a niños y adultos las grandes verdades que suelen tratarse en Misiones, Ejercicios, Cuaresmas y Retiros. Se añade un apéndice catequético, en que los ejemplos se ordenan y completan según las distintas partes del Catecismo ».

Raymond Cantel et Robert Ricard.

EXERCICES SPIRITUELS. — Les termes *exercitium* et *exercitia*, et même *exercitatio*, pour désigner les pratiques de la vie spirituelle, appartiennent au langage chrétien depuis les premiers siècles. Leur

histoire est très homogène. Au moyen âge, les termes *exercitium spirituale*, *exercitia spiritualia* seront peu à peu utilisés pour désigner des « exercices de piété ». Le développement de ces expressions sera étudié 1) aux périodes les plus anciennes, celle de la formation de la terminologie de l'Église à l'époque des Pères et dans le haut moyen âge; 2) aux 13e-15e siècles; 3) dans la *Devotio moderna* jusqu'à saint Ignace de Loyola; 4) un chapitre spécial présentera la doctrine du magistère sur les exercices de piété.

I. ANTIQUITÉ ET HAUT MOYEN AGE

1. L'ANTIQUITÉ. — **1° Sens profanes.** — A la différence de ce qui est généralement le cas, le mot *exercitium* ne s'est pas imposé dans l'Église grâce à la Bible, où il ne se trouve qu'une fois (2 *Mac.* 4, 14). Il est issu de la langue profane, où il était employé dès l'époque classique. Il venait de *exerceo*, dérivé de *ex* et de la racine qui a donné *arx*, *arca*, *arceo*, mots qui évoquent l'idée de contenir, enfermer, protéger; *exercere*, c'est d'abord faire sortir, poursuivre, ne pas laisser en repos, et, par suite, « travailler » la terre, par exemple; par conséquent « pratiquer » (un art), l'« exercer », et « s'exercer ». De *exerceo* est né *exercitus*, qui signifie premièrement « exercice », et fut bientôt réservé à l'exercice militaire; le sens le plus général d'exercice passa alors à *exercitium*, *exercitio*, *exercitatio* (cf A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932, p. 64).

Dans le latin profane, *exercitium* désigne donc une action qui exige effort, en deux domaines principaux : celui de l'œuvre à faire, — et il traduit alors les termes grecs γυμνασία et ἄσκησις —, et celui de la réflexion : il équivaut surtout à ἀδολεσχία. Dans le premier sens, on l'applique aux athlètes, aux acteurs, aux danseurs, aux soldats surtout. Très tôt, le mot revêt une nuance militaire : il sert à désigner la marche, l'équitation, l'exercice en campagne *(exercitium campestre)*, le port d'armes *(armatura)*, bref toute forme du *militare exercitium*. Dans le second sens, il sert à désigner les arts, — médecine, musique, poésie, éloquence —, puis l'habileté qu'on y acquiert, l'effort pour s'y entraîner, c'est-à-dire l'étude, et même l'école. En ses deux sens, le mot donne naissance à des dérivés comme *exercitor*, *exercitator* (maître, entraîneur), *exercitatorius* (ce qui sert à l'entraînement).

Sur ces mots et leurs sens dans la latinité ancienne, des témoignages sont cités et classés dans le *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, 2, fasc. 9, Leipzig, 1939, col. 1367-1400; pour *exercitium* en particulier, col. 1384-1387; pour la latinité chrétienne ancienne, quelques témoignages dans A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, p. 327-328.

2° Sens chrétiens. — Dès le 3e siècle, saint Cyprien, parlant du Christ qui s'est plié aux épreuves de la vie humaine, écrit : « Christi adventu, qui exercitio et exemplo hominis fungeretur » (*Quod idola dii non sint* 12, PL 4, 579, et éd. G. Hartel, CSEL 3, 1, 1868, p. 29). D'autres auteurs chrétiens utilisent *exercitium* en son sens général. Mais le mot garde souvent sa résonance militaire, spécialement lorsqu'il est appliqué au martyre, à toute forme de lutte contre l'oisiveté et tous les vices; il devient alors synonyme d'ascèse. Le texte latin de 1 *Tim.* 4, 7-8, dut avoir, sur ce point, de l'influence. Saint Paul avait écrit : « Exerce autem teipsum ad pietatem. Nam corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia utilis est ». Ce texte fut, pour une part, à l'origine d'une distinction, qui sera souvent émise plus tard, entre les « exercices corporels », c'est-à-dire surtout les pratiques de mortification, et les « exercices spirituels », c'est-à-dire les activités de prière, autrement dit les « exercices de piété ». Ainsi l'Ambrosiaster marque la différence entre l'*exercitium corporale* et la *pietas*, et il définit le premier : « Corporis autem exercitium nihil aliud quam carnis frena sunt » (*In Ep. 1 ad Tim.* 4, PL 17, 473d-474b). Le mot « exercices » fait fortune dans le vocabulaire monastique : dans la traduction de l'*Historia monachorum* (laquelle devait avoir tant d'influence par l'intermédiaire des recueils de *Vitae Patrum*), on parle des *monachorum exercitia* (29, PL 21, 455c), des « exercices spirituels » (*exercitia spiritualia*, 7, 410d), des « exercices de vie spirituelle » (*spiritalis vitae exercitia*, 29, 453d), des « exercices de piété » (*pietatis exercitia*, prol., 387 et 390); Cassien parle des *exercitia virtutum* (*Conlatio* XXI, 15, 1, éd. M. Petschenig, CSEL 13, 1886, p. 590; PL 49, 1190d = *gesta virtutum*). *Studium*, servant à traduire ἄσκησις, comme *exercitatio*, est l'équivalent de ce dernier mot : on parle de *spiritualia studia*, *virtutum studia*, *salutaria studia*, *studium continentiae*, etc (des textes sont cités dans L. Th. A. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Nimègue, 1955, p. 70-71 et 98-99). Quant au mot *exercitium*, il est surtout associé à ce qui est particulièrement difficile et pénible : les jeûnes, les veilles, les *durae crucis exercitia*, comme dira saint Césaire d'Arles (*Sermo* 197, 1, éd. G. Morin, t. 1 , Maredsous, 1937, p. 753).

Plus encore qu'à propos d'un effort d'ascèse corporelle, on l'emploie pour désigner l'application de l'esprit, et spécialement cet effort de répétition, de mémoire et de réflexion qu'est la *meditatio* (sur le sens de ce mot, cf J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 19-23 et 72-73). Ce sens n'était pas inconnu des grammairiens anciens; « exercitium est meditatio », avait écrit Servius (*In Vergilii Aeneidos lib.* IV *commentarii*, vers 171, éd. G. Thilo, Leipzig, 1881, p. 494, 5), et saint Isidore, à son tour, formulera la même équivalence : « exercitium dicitur, hoc est meditatio » (*Origines seu Etymologiae* XV, 2, 30, PL 82, 539a). En faveur du succès de ce mot, avec cette acception, joua, dans les milieux chrétiens, l'influence des anciennes versions bibliques latines. *Exercere*, *exercitare* et *exercitatio* y traduisaient, surtout dans les psautiers, ἀδολεσχεῖν, qui est un hébraïsme correspondant à *suḥ*, plus souvent à *siḥ*. Saint Augustin disait d'ἀδολεσχεῖν : « ad animi exercitationem pertinet... Videtur mihi significare animi affectum studiosissime aliquid cogitantis cum delectatione cogitationis » (*Quaestiones in Heptateuchum* 1, 69, PL 34, 565d, et éd. J. Zycha, CSEL 28, 2, 1895, p. 35-36; dans le même sens, *In ps. 118*, 6, 4, CC 40, p. 1681), et ailleurs : « Exercetur quippe in justificationibus Dei laetus, et quodam modo garrulus, qui mandata ejus quae diligit, et cogitandi et operandi delectatione custodit » (*In ps.* 118, 14, 4, p. 1710). C'est en ce sens que *exercere* était appliqué, dans les anciennes versions latines du psautier, aux mystères de Dieu, à sa loi : il équivalait à « penser, proclamer, répéter pour s'en pénétrer », c'est-à-dire à *meditari* et à *loqui*, la mémorisation impliquant un effort réitéré des lèvres, qui redisent et « mâchonnent » le texte sacré. Ceci se vérifie, en particulier, dans le psautier romain et dans le gallican, qui est de saint Jérôme. Toutefois, quand Jérôme établit, plus tard, sa traduction du psau-

tier *Juxta Hebraeos*, il élimina cette signification et le mot *exercere* lui-même, pour lui substituer *meditari* ou *loqui*.

Des témoignages peuvent être trouvés dans le texte et l'apparat critique des psaumes 54, 3; 68, 13; 76, 4, 7 et 13; 118, 15, 23, 27, 48, 78, dans les éditions de R. Weber, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Rome, 1953, et H. de Sainte-Marie, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Rome, 1954, coll. Collectanea biblica latina 10 et 11. Bien qu'il ne fût pas dans la Bible avec cette signification, *exercitium* la revêtait à la faveur de formes verbales apparentées. Pour commenter le mot *meditabitur* du *ps.* 1, 2, l'Ambrosiaster écrira : « In Dei lege exercitium facit » (*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 110, 9, PL 35, 2331c, et éd. A. Souter, CSEL 50, 1908, p. 275.)

Dès les premiers siècles, le mot *exercitium* avait acquis droit de cité dans le langage des chrétiens pour désigner l'effort qu'exige la vie spirituelle dans les deux domaines de l'action (au sens ancien du terme : la pratique des vertus) et de la contemplation, autrement dit : de l'ascèse et de la mystique.

2. Dans le haut-moyen age, sans être l'un des plus fréquents du vocabulaire de la spiritualité, le mot *exercitium* reste traditionnel. On le trouve à toutes les époques, employé pour désigner soit l'ensemble des pratiques entre lesquelles doit être partagée la journée : dans sa *Regula Complutensis*, saint Fructueux de Braga † 651 parle des *exercitia spiritualia* (1, PL 87, 1099), — soit la pratique d'une vertu particulière : saint Colomban † 615 parle des *humilitatis verae exercitia* (*Ep.* 2, 5, éd. G. S. M. Walker, *Sancti Columbani opera*, Dublin, 1957, p. 16, 2). La lettre, par laquelle Louis le pieux notifiait à l'archevêque Magnus de Sens les décrets portés par le concile d'Aix de 816 au sujet des chanoines et des moniales, mentionne les *spiritalia exercitia* (MGH *Concilia aevi karolini*, t. 1, 1906, p. 461-462). Dans les *Constitutions* promulguées pour l'ermitage de Camaldoli entre 1080 et 1085, le bienheureux Rodolphe appelle *manualia exercitia* les travaux que l'on fait aux champs ou, en tout cas, « hors des cellules », et qui pourraient nuire à la « tranquillité érémitique » (ch. 33, éd. Mittarelli-Costadoni, *Annales camaldulenses*, t. 3, Venise, 1758, p. 527). L'auteur anonyme des *Octo puncta perfectionis assequendae* fait de la pureté du cœur le plus important des « exercices spirituels » (PL 184, 1181d-1182c). A la fin du 11e siècle, Hariulf de Saint-Riquier distingue de l'ermitage, « où l'athlète courageux se livre au combat singulier », le monastère, où l'ensemble des moines, comme dans un camp retranché (*castra caelestis exercitii*), se livrent aux *divina exercitia* (*Vita Madelgisili*, n. 5 et 7, éd. J. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis Benedicti*, t. 6, Venise, 1738, p. 550-551). Ici, le mot gardait quelque chose de sa signification militaire primitive; c'est aussi le cas en d'autres textes, par exemple dans le premier des *Sermones super Cantica* de saint Bernard :

« Sed et in quotidianis exercitiis et bellis, quae nulla hora pie in Christo viventibus desunt a carne, a mundo, a diabolo, sicut militiam esse vitam hominis super terram incessanter experimini in vobismetipsis, quotidiana necesse est cantica pro assecutis victoriis innovari » (*Super Cantica* 1, 9, PL 183, 788d; éd. J. Leclercq, C.-H. Talbot, H.-M. Rochais, *Sancti Bernardi opera*, t. 1, Rome, 1957, p. 7, 5-8; sur la fidélité du vocabulaire de ce passage, et d'autres semblables, au vocabulaire monastique ancien, cf Ch. Mohrmann, *Observations sur la langue et le style de saint Bernard*, dans *S. Bernardi opera*, t. 2, 1958, p. xxviii-xxix).

Bernard emploie ailleurs, au singulier, *spirituale exercitium* pour désigner l'ensemble des épreuves de la vie spirituelle, dans laquelle « tentations et tribulations nous exercent » (*Sermones super Cantica* 21, 10, PL 183, 877ab, et t. 1, p. 128, 5-12; cf *De diversis*, 16, 6, PL 183, 582a; *In vigilia Nativitatis* 3, 6, PL 183, 97cd, etc). On trouve aussi des expressions comme *salutaria exercitia* (Aelred de Rievaulx, *De institutis inclusarum* 21, éd. C.-H. Talbot, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 7, 1951, p. 193, 16), *regularia exercitia* (S. Bernard, *Sermones super Cantica* 33, 10, PL 183, 956b, et t. 1, p. 240, 20) pour désigner l'ensemble des pratiques de la vie spirituelle ou des observances monastiques. D'après Aelred encore, des *virtutum studia spiritaliaque exercitia* naissent les *verae virtutes* (*De Jesu puero* 2, 12 et 3, 20, PL 184, 857b, 861d, et éd. A. Hoste, coll. Sources chrétiennes 60, Paris, 1958, p. 74, 27-32, et p. 94, 9-10; cf p. 95, note 1).

Néanmoins, de plus en plus, et spécialement au cours du 12e siècle, le mot *exercitia*, surtout lorsqu'il est accompagné de l'épithète *spiritualia*, est employé de préférence pour désigner les activités de prière. Ainsi, dès le 10e siècle, dans la *Regularis concordia*, est-il parlé d' « exercice spirituel » à propos des oraisons privées auxquelles les moines peuvent se livrer après l'office de nuit (éd. T. Symons, Londres, 1953, p. 37). Plus tard encore, Pierre de Honestis assimilera les « exercices » aux autres pratiques de prière : « lectionibus, psalmis, hymnis, canticis et ceterorum bonorum operum exercitiis vigilanter insistant » (*Regula clericorum* 1, 1, PL 163, 708c). En ce sens, les « exercices spirituels » se distinguent du travail des mains : Guigues l'ancien le dit lorsqu'il prescrit au chartreux de passer de l'une à l'autre de ces occupations (*Consuetudines Cartusiae* 29, PL 153, 699-700). Pierre le vénérable l'explique plus clairement encore lorsqu'il justifie l'observance clunisienne, où l'on fait beaucoup plus de part à la prière qu'au travail manuel : les « exercices spirituels », qui consistent « à prier, lire, psalmodier », y sont considérés comme de plus de valeur que les *corporalia opera*, consistant surtout dans l'*opus manuum* (*Ep.* 1, 28, PL 189, 128c-129c). Ce dernier n'est d'ailleurs qu'une forme de cette *corporalis exercitatio* dont saint Paul (1 *Tim.* 4, 8) avait écrit « qu'elle est utile à peu de chose, tandis que la piété l'est à beaucoup » (151ab; dans le même sens, Raoul de Cluny, *Vita Petri venerabilis* 2, PL 189, 19ab).

On retrouvera une distinction semblable au livre 2 du *De claustro animae* (14, PL 176, 1062d) : « Labor interioris (hominis), labor scientiae; labor exterioris, exercitium operationis. Scientiae labor in tria dividitur, id est in laborem disciplinae, exercitii et doctrinae. In pueritia labor disciplinae, in juventute exercitii, in senio doctrinae, ut qui nescit, in pueritia discat; quae didicit, in juventute ad usum ducat; quod ad usum ducit, in senio doceat ».

Au cours du 12e siècle, et spécialement dans la seconde moitié, s'élaborent les linéaments de ce qui deviendra plus tard l'oraison méthodique. Mais ces données, dans la mesure, même restreinte, où elles sont déjà une « méthode », ne sont guère présentées sous le nom d' « exercices » avec une insistance qui suffise à imposer ce mot. A. le Bail, dans une étude intitulée *Les exercices spirituels dans l'Ordre de Cîteaux* (RAM, t. 25, 1949, = Mélanges M. Viller, p. 260-269), n'a pu citer, dans la tradition cistercienne médiévale, que Guillaume de Saint-Thierry pour justifier ce titre. Pierre de Celle † 1183 écrit un traité sur la mortification et la

lecture, *de afflictione et lectione*, publié sous le titre *De triplici exercitio cellae*; mais ce titre ne se justifie ni du point de vue des manuscrits, ni du point de vue du texte, où il est seulement parlé, d'une manière générale, « de secundo exercitio id est de lectione in cella » (éd. J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 233, 19; cf p. 41, note 1; cf DS, t. 2, col. 1945). Adam Scot, prémontré devenu chartreux, écrira, vers le début du 13e siècle, un long traité édité sous le titre *De quadripertito exercitio cellae* : lui-même l'avait intitulé *De quadripertito officio cellae* (prologue, PL 153, 802a); il est vrai qu'il avait commenté ce titre comme il suit : « maxime quae illa sint sanctae religionis exercitia... conatus sum pro posse demonstrare. Sunt autem quatuor exercitia illa studium sacrae lectionis, maturitas defecatae meditationis, devotio purae orationis, strenuitas utilis actionis » *(ibidem)*. Au début du 13e siècle, le cistercien Étienne de Sallai compose un bref traité *De modo orationis et meditationis*; c'est A. Wilmart qui lui a imposé le titre sous lequel il l'a publié : *Le triple exercice d'Étienne de Sallai* (RAM, t. 11, 1930, p. 355-374; cf p. 357; voir sa notice, DS, t. 4, col. 1521).

L'auteur qui a le plus parlé d'« exercices spirituels », Guillaume de Saint-Thierry † 1148, n'a guère proposé de méthode d'oraison. Il garde au mot « exercices » la signification qu'il avait reçue des mots grecs dont il était l'équivalent dans l'antiquité. Dans l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei*, il emploie *exercitium* dans tous les sens que la tradition avait donnés à ce mot, quitte à en préciser, chaque fois, la signification par le contexte ou par un qualificatif. On trouve plusieurs fois la distinction entre les *exercitia corporalia* et les *spiritualia*, entre lesquels doit se répartir la journée du solitaire, les premiers devant toujours être subordonnés aux seconds, orientés vers eux (I, 22, PL 184, 322b; 29, 326a; 32, 328bd, avec citation de 1 *Tim.* 4, 8). L'*exercitium* est, dans un domaine quelconque, — celui du travail, de l'ascèse, de la prière —, toute pratique dont le résultat est de garder aux facultés leur vigueur, et de l'accroître encore : « Rusticus duros habet nervos, fortes lacertos : exercitatio hoc facit... Voluntas facit usum, usus exercitium, exercitium vires in omni labore subministrat » (23, 323a). Ainsi le commençant, *animalis incipiens et Christi tirunculus*, a besoin, pour être exercé à la vie intérieure, *ad exercitanda ejus interiora*, de réfléchir, à l'aide de ses sens, sur les exemples que le Seigneur a donnés par ses actes extérieurs (42, 335bc). Le progressant, *rationalis*, doit accorder plus de part aux facultés spirituelles, l'intelligence et la mémoire : « fortioribus exercitiorum studiis exercendus est » (II, 5, 342b). Toutes ces pratiques, celles de la mortification et celles de la contemplation, parce qu'elles ont été recommandées par saint Paul (2 *Cor.* 6, 4-10, et 11, 27), sont autant d'*exercitia apostolica* : cette expression inclut, et le contexte le confirme, toute la vie spirituelle, toute l'ascèse et toute la mystique (II, 6, 342cd). Jamais les mots « exercices » ou « exercices spirituels » ne désignent une forme quelconque d'oraison méthodique.

Au 13e siècle, le bénédictin Guillaume de Saint-Martin de Tournai, dans ses *Flores S. Bernardi* (c. 82), rassemblera, sous le titre *De exercitio*, des textes de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry où se trouve l'expression « exercices spirituels » (éd. *S. Bernardi opera*, Anvers, 1616, col. 2146) : elle n'y a que la signification très générale marquée ci-dessus. Il faudra attendre la seconde moitié du 13e siècle pour que, dans la tradition monastique, avec les *Exercitia* de sainte Gertrude, ce mot soit appliqué à des séries d'invocations inspirées de la liturgie et quelque peu organisées, ne serait-ce que par le thème commun que suggère le titre de chacun de ces sept ensembles (éd. *S. Gertrudis Exercitia spiritualia septem*, dans *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, t. 1, Poitiers-Paris, 1875, p. 617-720).

En somme, dans le haut moyen âge, le mot « exercice » a été conservé dans le vocabulaire de la spiritualité, souvent avec les nuances qu'il tenait de ses origines profanes et patristiques. Mais il n'a jamais revêtu une importance égale à celle de termes issus de l'Écriture sainte et, en particulier, de *meditatio*.

Jean LECLERCQ.

II. AU MOYEN AGE
(EN DEHORS DE LA DEVOTIO MODERNA)

L'emploi et le sens de l'expression *exercitia spiritualia* demeurent au moyen âge ceux décrits dans la période précédente. L'évolution de sens ne se manifeste, en effet, que lentement, surtout à partir du 15e siècle.

1° *Sens les plus ordinaires.* — Jusque-là, les usages du mot sont relativement restreints. On rappelle volontiers le texte de saint Paul qui semble opposer la *corporalis exercitatio* à la *pietas*, laquelle a la promesse de la vie présente et future (1 *Tim.* 4, 8). On n'oublie pas l'expression cicéronienne, plus générale encore, sur l'utilité de s'exercer, en quelque art que ce soit : « Si deest exercitatio, modicum vel nihil ars proficit ». Le chrétien doit nécessairement « exercer les œuvres de miséricorde » *(exercitatio operum misericordiae)*, ce qui embrasse toutes les activités charitables. D'autres formules deviennent vite stéréotypées : la vie chrétienne est tout entière un exercice qui nous entraîne vers la perfection de la charité. Cet exercice se concrétise en exercices corporels et spirituels, et chaque auteur, depuis l'heureuse formule de Guillaume de Saint-Thierry, ne manque pas de redire la nécessaire subordination des uns aux autres. Enfin, la vie du moine se ramène toujours au quadruple exercice exposé dans la *Scala claustralium* de Guigues II le chartreux : la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio* (PL 184, 475-484).

En plus de ce quadruple exercice, l'expression recouvre toute attitude intérieure et extérieure que le chrétien peut prendre devant Dieu, encore que fréquemment on réserve l'appellation d'*exercitia corporalia* aux pratiques et observances religieuses corporelles ou extérieures, comme le jeûne, la veille, le travail manuel, etc. Ce sens large donné aux *exercitia, spiritualia* ou *corporalia*, est constant jusqu'au 16e siècle inclusivement.

Néanmoins, très tôt, on appliquera les mots *exercitium, exercitia*, à des formules ou à un ensemble de prières centrées sur un thème dévotionnel, adressé au Seigneur, à la Vierge, à un saint. C'est déjà le sens des *Exercitia spiritualia* de sainte Gertrude; certains livrets de dévotion au moyen âge ne sont que des exercices de ce genre.

2° « *Manières de procéder* ». — Les auteurs ont abondamment parlé de maints *exercitia spiritualia* : la méditation et l'oraison, l'examen de conscience, la confession, la lecture spirituelle, la visite aux autels et à la réserve eucharistique, et, plus tard, le rosaire. Plusieurs ont composé des livres de méditations, où leur âme s'exprime librement en élans de foi et d'amour.

Beaucoup d'auteurs observent que l'Esprit Saint

meut l'âme et qu'il la veut docile, passive. Beaucoup aussi n'hésitent pas à dire qu'il convient d'adopter un certain ordre dans les lectures, les méditations, les oraisons, les examens de conscience et en particulier dans les examens de confession. « In meditationibus ordo servandus est », conclut Denys le chartreux, résumant la tradition médiévale (*De meditatione*, art. 4, *Opera*, t. 41, Tournai, 1912, p. 75-77). Cet *ordo* signifie qu'un sujet de méditation doit être choisi au préalable et qu'on ne peut procéder à l'aventure dans la manière de s'acquitter de cet exercice; les auteurs suggèrent avis et recommandations, mettent en garde contre les déviations, les illusions, les dangers, dans le seul but d'ailleurs de mieux disposer l'âme à la conduite de l'Esprit. Ces « manières de procéder » se feront plus ou moins précises, elles seront plus ou moins variées selon la diversité même des auteurs et la catégorie de leurs lecteurs. Aussi bien, pouvons-nous parler d' « oraison sans méthode » chez un Paul Giustiniani, mais tout de même décrire *sa* « méthode qui ne connaît pas de méthode » (cf J. Leclercq, *La vie érémitique d'après la doctrine du bienheureux Paul Giustiniani*, Paris, 1955, p. 105 svv).

On a décrit déjà les « méthodes » de l'exercice de l'examen de conscience au 12e siècle (art. EXAMEN DE CONSCIENCE, col. 1809-1814).

Sans avoir la prétention d'épuiser le sujet, donnons quelques précisions recueillies dans les ouvrages plus importants ou plus connus de la période qui nous occupe. Nous laisserons de côté les *Vitae* hagiographiques, car la recherche fructueuse faite jusqu'au 12e siècle par L. Hertling (voir *infra*, bibliographie) n'a pas encore été poursuivie. Pour les auteurs qui relèvent du courant de la Devotio moderna nous renvoyons au chapitre qui leur est consacré (*infra*, col. 1923-1933).

1. **Au 13e siècle.** — Il semble nécessaire de rappeler dès l'abord trois auteurs qui, s'ils n'emploient à peu près jamais l'expression que nous recherchons, n'en ont pas moins exercé une influence considérable sur l'ensemble des traités médiévaux qui ont parlé des exercices spirituels : saint Edmond de Cantorbéry, Guillaume d'Auvergne et Guillaume Peyraut. — *Edmond d'Abingdon* † 1240, dans son *Speculum Ecclesiae*, expose trois modes de contemplation et plus particulièrement « materiam et modum cogitandi de Deo in sua humanitate » (ch. 27, éd. *Magna bibliotheca Patrum*, t. 5, Paris, 1654, col. 785c). Pour plus de détails voir DS, t. 4, col. 293-295. — La *Rhetorica divina* (*Opera*, Venise, 1591, p. 322-388) de *Guillaume d'Auvergne* † 1249, évêque de Paris, est un traité de la prière, qui offre de multiples prescriptions pratiques et de nombreuses et très belles formules de prière. Gerson le conseillait et l'utilisait beaucoup. Voir J. Lingenheim, *L'art de prier. Essai sur la Rhétorique divine de Guillaume d'Auvergne*, Lyon, 1934. — Le *Speculum religiosorum* du dominicain *Guillaume Peyraut* († vers 1270) a longtemps été connu sous le nom de Humbert de Romans (*Maxima bibliotheca Patrum*, t. 25, Lyon, 1677). Le 6e livre (p. 732-753) concerne la vie contemplative et les moyens qui y disposent : *oratio*, *lectio*, *meditatio*, *contemplatio*; la description s'appuie sur l'autorité de saint Augustin, de saint Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry, de Richard de Saint-Victor. Les conseils et les méthodes du *Speculum* ont été mis à profit aussi bien par les moines que par les auteurs spirituels postérieurs.

1° Le chartreux *Hugues de Balma*, qui écrit dans la seconde moitié du siècle, emploie volontiers, dans sa *Mystica theologia*, l'expression *exercitium spirituale* et *exercitia spiritualia*. « Par oraisons secrètes et aultres exercitacions espirituelles » (d'après une traduction française du 15e siècle, qui force un peu le sens, « tam orationi interiori quam etiam spirituali quodam exercitio »), « celui qui aime fidèlement doit aider les autres à parvenir à la connaissance de la vérité » (ch. 2, part. 2, *Opera S. Bonaventurae*, t. 8, Paris, Vivès, 1866, p. 18). L'*exercitium* se confond avec l'élan de l'âme, avec l'activité de la vie spirituelle, en laquelle chaque faculté est tendue vers Dieu, avec la contemplation (« mens per ardentius exercitium ad superna extenditur », ch. 3, part. 1, p. 22b; « diuturno aspirationum ardentium exercitio (mens) elevata », 22b; « se exercere in osculo pedis et manus, ad osculum oris », 21b, 22b, 27b, etc). S'il semble que ces *amoris exercitia* soient réservés à la voie unitive, Hugues recommande aux « simples » et aux laïcs des *industriae*, qui sont des modes de prier, des pratiques, des « méthodes » d'oraison affective et aspirative (27b). Ces *industriae*, fort communes chez les auteurs spirituels médiévaux, concernent l'attitude du corps, le lieu et le moment des *exercitia spiritualia* (ch. 3, part. 3). Il convient de fixer un moment pour l'oraison, *hora debita et tempore congruo*, de préférence la nuit, et de remplir exactement ce temps prévu, dont on ne s'excusera pas aisément. Il n'y a qu'un pas pour transformer ce *spirituale exercitium* en « l'heure d'oraison ». La septième et dernière industrie se préoccupe d'un « ordre stable » dans la vie spirituelle : régler le nombre des prières, des psaumes, des hymnes à réciter, en prévoir la succession, à moins que la charité ou l'obéissance n'y contreviennent. Cet ordonnancement *(felix exercitium)* en facilitera l'habitude et l'aptitude (*habilitatio*; *consuetum exercitium*; ch. 3, part. 3, p. 39a).

2° Chez *David d'Augsbourg* † 1272 nous trouvons les formules « bonarum actionum humilis exercitatio » (*De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899, p. 41), « corporalis exercitatio » (p. 65, 80, 87, 162, 163), « sublimia virtutum exercitia » (p. 331). Cet exercice s'entend de la pratique des vertus, des observances extérieures ou des exercices corporels. L'expression *exercitia spiritualia* a, par contre, un sens très large : « quae vel obedientia jusserit, vel caritas fraterna requirit, vel devotionis studio apta sint, vel cujuslibet alterius virtutis » (liv. 3, ch. 20, p. 205). Et parmi les « sept exercices utiles au progrès spirituel » David énumère toutes sortes d'attitudes intérieures dont seule la dernière inclut les exercices monastiques ordinaires, méditation, lecture, attention aux biens spirituels, contemplation (ch. 26, p. 213). Quoi qu'il en soit, l'auteur décrit les exercices de la vie religieuse du novice, confession, messe, lecture, etc; il indique la manière de s'en acquitter *(disciplina)*, et il recommande au novice qui est sur les chemins ou se dévoue à l'hôpital de se fixer des moments pour prier et méditer (liv. 1, ch. 23, p. 31). David expose longuement « trois modes de prier », ce qui suppose que chacun prévoit des temps de prière et une manière de prier (liv. 3, ch. 53-59, p. 296-333); il parle enfin de « prières spéciales » ou de dévotion, que certains récitent « à jours ou heures déterminés », — il ne faut d'ailleurs pas en abuser (ch. 62, p. 337-338). Voir DS, t. 3, col. 42-44.

3° Saint *Bonaventure* † 1274 n'emploie guère l'expression *exercitium spirituale* ou *exercitia spiritualia*, mais

il explique longuement l'utilisation des exercices spirituels et en donne des méthodes. Rappelons tout d'abord un sens spécial d'*exercitium*. Il est nécessaire, répète-t-il, de « s'exercer » pour passer de la science à la sagesse; ce passage se fait par la « sainteté » : « transitus autem est exercitium »; ce passage du *studium scientiae* au *studium sapientiae* par le *studium sanctitatis* est une *exercitatio*, qui s'appuie sur le don de piété (*In Hexaemeron*, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 420-421).

Le *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, destiné aux commençants, — il emprunte beaucoup au *De arrha animae* de Hugues de Saint-Victor et il aura grande influence, par exemple sur Pierre d'Ailly —, expose en quatre chapitres dialogués entre *homo* et *anima* les quatre sortes d'*exercitatio mentalis* ou de *mentale exercitium*. Cet « exercice mental » consiste en des considérations ou méditations : sur soi *(ad interiora sua)*, sur la vanité du monde *(ad exteriora)*, sur les fins dernières *(ad inferiora)* et la béatitude *(ad superiora)*. Il s'agit d'appliquer sur tous ces points le *radius contemplationis*, autrement dit, de les considérer à la lumière de Dieu (t. 8, 1898, p. 28-67).

En plus de traités et directoires spirituels à l'intention des personnes plus avancées, tels le *Lignum vitae* (t. 8, p. 68-86) et la *Vitis mystica* (p. 159-189) qui présentent la considération de la passion du Christ, Bonaventure a composé deux ouvrages qui nous offrent des « exercices » spirituels méthodiques : l'*Itinerarium mentis in Deum* (t. 5, p. 295-313) expose les moyens de monter jusqu'à Dieu par la *speculatio* de Dieu dans ses images et en lui-même; le *De triplici via* (t. 8, p. 3-18) enseigne comment s'exercer à la *meditatio*, à l'*oratio* et à la *contemplatio*. On sait que Florent Radewijns, dans son *Tractatulus de spiritualibus exercitiis*, a suivi souvent *ad litteram* le *De triplici via*.

Dans les *Memorabilia generalia*, d'inspiration bonaventurienne, la garde du cœur est rappelée; le cœur, en effet, doit être voué « aux seuls exercices spirituels » (*Opera*, t. 12, Paris, 1868, p. 206), c'est-à-dire aux seules choses d'en haut. Ces *Memorabilia* disent aussi comment s'acquitter de l'examen, de l'oraison, du combat spirituel, etc. Des sentences de Bonaventure ont été extraites de ses œuvres (*Exercitia quaedam spiritualia*, *ibidem*, p. 169-170) « pour occuper l'esprit ». Nous y lisons : « D'abord tu t'exerceras dans la prière avec ferveur de telle manière et en certains temps ». Ces exercices suggèrent l'offrande des actions, des élévations ou oraisons jaculatoires, des attitudes intérieures d'humilité, de charité, la garde des sens, etc.

A l'article S. Bonaventure, É. Longpré a longuement étudié les exercices spirituels que présente le saint docteur pour chacune des trois voies : examen de conscience, contrition, confession fréquente, réforme de vie, fuite du péché, fréquentation des hommes spirituels, souvenir habituel de la passion du Christ, méditation, prière et contemplation, etc; nous y renvoyons, t. 1, col. 1792-1815.

Le disciple et compagnon de saint Bonaventure, *Bernard de Besse* (DS, t. 1, col. 1504-1505), ne s'attache guère à l'expression *exercitium* ou *exercitia* dans son *Speculum disciplinae ad novitios*, sinon pour parler à la manière de Hugues de Saint-Victor et de David d'Augsbourg d'*exercitium disciplinae* (*Opera S. Bonaventurae*, t. 12, Paris, 1868, p. 444), d'*exercitium bonorum operum*, *divini officii*, *operis manualis* ou enfin d'*exercitia virtutum* (p. 455, 459b, 472b, 489a).

2. **Au 14e siècle.** — 1° Sans doute l'ouvrage qui nous intéresse davantage au 14e siècle est celui du franciscain *Jean de Cauli* (Caulibus), *Meditationes vitae Christi*. Composées à la fin du 13e siècle ou au début du 14e, elles reflètent l'esprit bonaventurien, et plus encore peut-être la pensée de saint Bernard. Le préambule, les chapitres 45 à 54 et la conclusion donnent la clé et l'intention de l'auteur : la vie du Christ sera le thème central et préféré *inter spiritualis exercitii studia* (*Opera S. Bonaventurae*, t. 12, Paris, 1868, prooemium, p. 510a); ces sujets de méditation et de considération « doivent être uniquement notre occupation, notre repos, notre nourriture, notre étude » (ch. 99, p. 628b); répartissez ces sujets pour chaque jour de la semaine et « choisissez une heure tranquille pour méditer » (ch. 100, p. 629a); vous repasserez en votre esprit les scènes méditées, de préférence la nuit, comme le suggère saint Bernard (ch. 36, p. 556-557; cf *Cantica* 86, PL 183, 1196b). En fait, Jean de Cauli, à la suite des auteurs qu'il pille, entend par *exercitia* les exercices de la vie active et ceux de la vie contemplative (ch. 45, p. 566a, 570b, 580b, etc), y compris l'examen de conscience, la méditation et la contemplation, ou les diverses observances religieuses. On sait l'influence que les *Meditationes* pseudo-bonaventuriennes exerceront pendant le moyen âge et au delà; elles contribueront, pour une part sans doute importante, à familiariser les chrétiens à la considération régulière et « méthodique » des scènes de la vie du Christ. Voir trad. P. Bayart, *Méditations sur la vie du Christ*, Paris, 1958; DS, t. 1, col. 1848-1853.

C'est à la fin du 13e siècle que le bienheureux *Raymond Lulle* † 1315 compose son *Art de contemplation* et le *Livre de l'ami et de l'aimé*, qui font suite à son roman *Blanquerna*. Cet *Art* veut être une méthode de contemplation : « Comme l'art et la manière *(manera)* aident en ces matières (pour élever l'âme à contempler Dieu).., Blanquerna fit un livre sur la contemplation par art et le divisa en douze parties... » (prologue). Il développe les dispositions extérieures et intérieures pour contempler. Sa « manière » est fondée sur l'activité des puissances de l'âme, au point que J. de Guibert n'a pas hésité à y retrouver une des sources des méthodes ignatiennes (voir bibliographie). On n'y rencontre pas l'expression *exercices spirituels*.

Raoul de Biberach † 1360, autre franciscain, en chacun de ses itinéraires vers l'éternité propose, pour entrer plus avant dans le « manoir » éternel *(manerium)* de Jésus : l'exercice de l'imitation de Dieu (*De septem itineribus aeternitatis*, *Opera S. Bonaventurae*, t. 8, Paris, 1866, p. 402b), l'exercice de l'action extérieure (p. 408b), l'exercice assidu de la méditation nocturne (« meditationis sedula exercitatio », 418b), l'application des sens spirituels (« exercitatio sensuum spiritualium », 443a). L'expression *exercitia spiritualia* ne semble pas avoir été retenue.

Nous ne la rencontrons pas davantage dans le *Speculum virginum*, anonyme de période indéterminée (éd. M. Bernards, Cologne, 1955), mais seulement la description classique des « *spiritualis disciplinae instrumenta* que sont les jeûnes, les veilles, l'abstinence et toute autre chose semblable » (p. 134); ni dans le *Speculum inclusorum*, d'un anonyme anglais du 14e siècle, qui se borne à rappeler « l'exercice de la vie contemplative, qui consiste surtout en ces trois choses, l'oraison fervente, la méditation dévote et la lecture qui édifie » (éd. L. Oliger, Rome, 1938, p. 85).

2° *Richard Rolle* de Hampole † 1349 semble à peu près aussi laconique. On relève tout au plus quelques allusions à l'exercice de la prière et de l'oraison à tra-

vers son *Incendium amoris* (éd. M. Deanesly, Manchester, 1915) : Dieu, après la tempête, donne la « sérénité des saints désirs » pour s'exercer virilement dans les larmes, la méditation et l'oraison (ch. 14, p. 183; cf ch. 31, p. 235); méditation et oraison sont comptées au nombre des exercices de la vie solitaire (ch. 20, p. 203-204); « après les gémissements amers et après les exercices des œuvres spirituelles, l'âme est appelée à sentir la douceur de la contemplation » (*spiritualium operum exercitia*, ch. 22, p. 208); les *spiritualia charismata* guident l'âme dans ces exercices (ch. 26, p. 219), qui doivent se poursuivre pendant de longues années si l'on veut parvenir au divin amour. On retrouve l'emploi des mêmes expressions dans le *De emendatione vitae* de Richard (Paris, 1510). Pour parvenir à la contemplation, il faut s'exercer progressivement sur différents thèmes; autant d'états spirituels, autant d'exercices différents et de sujets différents (ch. 8 De meditatione). La pureté de cœur (ch. 10) s'obtient par l'exercice de la *lectio*, de l'*oratio* et de la *meditatio*. C'est par une longue *exercitatio spiritualium operum* qu'on parvient à la contemplation. *O nobilis et mira exercitatio!* (ch. 12 De contemplatione Dei).

L'auteur anonyme du *Cloud of unknowing* emploie en passant l'expression « exercices spirituels »; il signale les trois exercices principaux, lecture, méditation, oraison (ch. 35). *L'épître de la direction intime*, également anonyme, n'est guère plus précise, bien qu'elle parle « d'exercices quotidiens » (trad. M. Noetinger, Tours, 1925, p. 386, 393, 403). Walter *Hilton* † 1395 traite longuement des exercices de la méditation et de la contemplation dans *The scale of perfection* (éd. G. Sitwell, Londres, 1953), à l'intention des recluses. Il emploie volontiers l'expression *exterior and interior exercices* et *spiritual exercices*; certes, ces exercices ne sont que des moyens (*convenient means*, livre 2, ch. 19), auxquels il ne faut pas s'attacher pour eux-mêmes et qu'il faut savoir dépasser (livre 2, ch. 19 et 21); ils n'en restent pas moins nécessaires, s'ils sont utilisés avec discrétion et sagesse, dans la docilité au Saint-Esprit.

3° Il est important de faire une place à part au bienheureux *Henri Suso* † 1366 et aux dominicaines des couvents rhénans. Le *Livret de l'éternelle sagesse* (1328) et l'*Horologium sapientiae* (1334) présentent des sujets de méditations sur la passion, qui sont de véritables exercices méthodiques : *veniae*, méditations sur un thème proposé, prières vocales et oraisons jaculatoires, etc. « La méditation de toute la passion suivant cette méthode, écrit B. Lavaud, est un des meilleurs exercices spirituels qui se puissent concevoir » (introduction à la traduction de l'*Œuvre mystique de Henri Suso*, t. 1, Paris, 1946, p. 21); elle sera en effet de plus en plus commune. C'est dans l'*Horologium* que nous retrouvons la vieille expression du prologue du traducteur latin de l'*Historia monachorum*, que le moyen âge semblait avoir oubliée : *exercitium pietatis*, *exercitia pietatis* (éd. Denifle-Richstätter, Turin, 1929, p. 48, 267, 268). Voir *supra*, col. 1904.

Suso déplore l'abandon des exercices spirituels des anciens (p. 48) et insiste pour qu'ils soient repris : « Frappe deux fois la pierre (*Nombres* 20, 11), c'est-à-dire par le souvenir intérieur (Suso vient de parler de la *memoria passionis*) et par l'activité corporelle : exerce-toi à la piété (cf 1 *Tim.* 4, 8) en étendant les mains, en levant les yeux vers le crucifix, en te frappant la poitrine ou en faisant de dévotes génuflexions ou d'autres semblables pratiques de piété *(pietatis officia)*, jusqu'à ce que viennent d'abondantes larmes... » (1e partie, ch. 14, p. 147-148).

Ces nombreuses pratiques que Suso recommande étaient fort en honneur chez les dominicaines, comme en fait foi la *Chronique de Töss* : *veniae*, exercices et pratiques de dévotion, récitation et répétition multipliée de prières vocales, méditation quotidienne de la passion, salutations empressées à la sainte Face, etc. C'est bien ici le climat des *Meditationes vitae Christi* de Jean Cauli et des exercices dévotionnels de sainte Gertrude. Voir art. Élisabeth Stagel, DS, t. 4, col. 588-589, et la bibliographie, notamment J. Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de dominicaines au moyen âge*, Paris, 1928, p. 44-45, 54, 135, etc.

Les mises en garde de Jean *Tauler* † 1361 à propos des exercices et des pratiques de dévotion, adressées également à des religieuses dominicaines, n'ont certes pas diminué ces pratiques; sans doute ont-elles aidé à les intérioriser davantage.

Le célèbre prédicateur s'en prend en réalité à ceux et à celles qui ne soupçonnent pas qu'il leur faut dépasser « le travail extérieur, les pratiques sensibles », ou à ceux qui ne le veulent pas, parce qu'ils y cherchent contentement, jouissance et repos. En la présence expérimentale du Seigneur, dans l'union effective avec lui, « tombent prières, représentations des saints, pratiques de dévotion, exercices » (Sermon pour la septuagésime, trad. Hugueny-Théry-Corin, *Sermons*, t. 1, Paris, 1927, p. 215-224; cf Sermon pour la veille des rameaux, p. 292 svv, où Tauler s'insurge contre les pratiques purement extérieures; pour le 13e dimanche après la Trinité, t. 2, p. 341-342; pour l'assomption, p. 371; sur S. Matthieu, t. 3, p. 99-100; pour la fête d'un confesseur, p. 241, etc).

Tauler se moque de « ceux qui font leurs exercices d'une manière grossière et aveugle : ils vont se coucher et s'endorment; au matin, ils recommencent »! Aux autres il conseille : « Lorsque tu auras trouvé une forme de prière, qui, plus que toute autre, te plaise et excite ta dévotion, fût-ce même la considération de tes péchés et de tes défauts, ou quoi que ce soit, garde cette manière de prier et donne-lui tes préférences » (Sermon du lundi avant l'ascension, t. 1, p. 316-317). Tauler insiste beaucoup sur la distinction entre « prière intérieure » et « prière extérieure »; il semble bien ne vouloir déconseiller ou même proscrire cette dernière que lorsqu'elle est devenue purement machinale et « empêche le cœur de prier » (Sermon du 5e dimanche après la Trinité, t. 2, p. 199-202).

Tauler, comme Suso, parlera de « l'exercice de la sainte passion » (Sermon du 13e dimanche après la Trinité, t. 2, p. 336); il loue également « l'aimable exercice de piété » envers le Saint-Sacrement, habituel dans les monastères rhénans (Sermon pour l'exaltation de la croix, t. 3, p. 38, 40). L'exercice de la méditation faite après matines, la nuit, doit porter sur la vie de Notre-Seigneur, « point par point », sur la passion surtout, jusqu'à ce que l'on ait acquis, en écartant toute multiplicité, l'habitude de l'exercice du recueillement sans image, dans le fond de l'âme (Sermon du 17e dimanche après la Trinité, t. 3, p. 123-125). Tauler explique, « pour le bon emploi de la journée », quels exercices faire et dans quel esprit : « Les pratiques consistent en jeûnes, veilles et silence »; « après matines, demeurez dans le chœur environ le temps d'une messe chantée »; suit la manière d'employer ce temps en méditation et la recommandation de « l'exercice des saintes et adorables plaies », qu'il faut faire « avec application intérieure » (t. 3, p. 249-256).

Rapprochons des sermons de Tauler les *Institutiones*, qui sont dans l'esprit du maître. Les exercices

ne sont qu'un support vers l'union. « Tous les autres exercices, comme la contemplation, la méditation, l'oraison, les inclinations, les jeûnes, les veilles doivent être rapportés à cette fin qu'est l'union amoureuse avec Dieu » (ch. 25). C'est par l'*exercitium amoris*, c'est-à-dire par « la considération de la majesté divine et de sa fidélité, de notre petitesse et de notre infidélité », que nous nous y préparons, surtout si cet *exercitium* est fait dans la seule vue « de l'honneur de Dieu » (ch. 9). Hélas! que de chrétiens se bornent à un accomplissement machinal de pratiques et ne « se préoccupent pas plus d'union à Dieu que du sultan d'Égypte » (ch. 28)! Enfin, si les *continua pietatis exercitia* disposent à la contemplation (ch. 16) et s'il est bon d'avoir des règles pratiques quotidiennes, demeure la liberté de l'Esprit : « Deum absque certo modo sequi oportet » (ch. 33).

4° La *Vita Jesu Christi* de *Ludolphe le chartreux* † 1370 évoque les *Meditationes vitae Christi* de Jean Cauli. Ces deux œuvres exercèrent une influence primordiale sur la vie chrétienne. Ludolphe, dans sa préface, montre comment il faut chaque jour lire et méditer la vie du Christ. La méthode proposée est celle que tous les auteurs préconisent au moyen âge : « se rendre présent aux scènes évangéliques » pour mieux se conformer au Christ.

Le chartreux *Henri Eger* de Kalkar † 1408 présente deux thèmes de méditations méthodiques, l'un sur les péchés personnels (*De via purgativa*, éd. dans *Opera* de Denys le chartreux, t. 42, Tournai, 1913, 625-632), l'autre sur la passion de Notre-Seigneur (*Informatio meditationis*, éd. H. Lindeman, dans OGE, t. 7, 1953, p. 71-88), sans que l'expression « exercices spirituels » y figure. Après complies, il est recommandé de faire l'examen de conscience suivant la méthode indiquée (*ibidem*, p. 72). Le *De via purgativa* est connu, édité, traduit, sous des titres fort divers : *Scala spiritualis exercitii*, *Excitatorium*, *Exercitatorium ad monachos*, *Monachale*, *Cartusiense*; incipit : *Volens purgari*.

3. **Au 15e siècle.** — 1° On a vu déjà ce que *Pierre d'Ailly* † 1420 entendait par exercices spirituels (DS, t. 1, col. 259-260). Son *Epitome quadruplicis exercitii spiritualis* (*Opuscula spiritualia*, Douai, 1634, p. 148-160) explique, en suivant pas à pas le *Soliloque* de saint Bonaventure, ce que signifie l'*exercitatio* ou l'*exercitatio mentalis*, expressions qui reviennent constamment : l'exercice mental est une méthode ordonnée à la béatitude, à la divine contemplation. Cette méthode est simple : invocation de la Trinité, attention au sujet jusqu'à la « refectio mentis », terme de l'exercice. L'auteur présente les quatre sortes d'*exercitia* bonaventuriens : *circa interiora*, *circa exteriora*, *circa inferiora*, *circa superiora*; chacun d'eux comporte trois points ou considérations. En reprenant la division classique dans son *De quatuor gradibus scalae spiritualis* (*ibidem*, p. 140-148), Pierre d'Ailly précisait que la *lectio* relevait de l'*exercitium exterius* et la *meditatio* de l'*interior intellectus* (p. 145). Il détaille encore nombre de moyens et de pratiques spirituels pour arriver à l'Aimé, dans *Le jardin amoureux de l'âme dévote* (édité par L. Salembier, dans *Revue de Lille*, t. 25, p. 115-116). E. Vansteenberghe, en attribuant en toute vraisemblance à Pierre d'Ailly un *De exercitio proficientium* (dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Suppl., t. 3, Munster, 1935, p. 1238-1246), n'hésitait pas à l'intituler *Un « programme de vie » de la fin du moyen âge* (p. 1231-1237); nous y retrouvons les exercices spirituels, l'examen, la méditation, etc, à leur place respective dans la vie du chrétien, mais le mot même fait défaut.

2° Dans l'œuvre de Jean *Gerson* † 1429, on pourrait utilement distinguer les écrits latins, spéculatifs ou destinés aux doctes, et les écrits français destinés aux « simples gens ». Les textes originaux français ne sont pas tous publiés ou restent assez difficiles d'accès. A leur défaut, force est bien de recourir à l'édition d'Ellies du Pin, rien moins que sûre (t. 3, Anvers, 1706). C'est dans les écrits latins que nous trouvons souvent l'expression *exercitia spiritualia* accompagnée d'un essai de systématisation, et d'abondants exemples ou thèmes d'exercices.

Comme ses devanciers, — et Gerson s'appuie volontiers sur saint Bernard, les victorins, Guillaume d'Auvergne, saint Bonaventure et les pseudo-Bonaventure, Henri Suso et bien d'autres, en même temps que sur l'expérience —, le chancelier de Paris entend volontiers par « exercices spirituels » et « exercices corporels tendant à la spiritualité » les veilles, les larmes, les jeûnes, les disciplines, les prières dévotionnelles, la méditation, etc (*Tractatus pro devotis simplicibus qualiter se in suis exercitiis... debent*, t. 3, col. 606a; cf *La montaigne de contemplacion*, ch. 17, éd. P. Pascal, Paris, 1943, p. 61). « S'adonner aux exercices spirituels » demande « qu'on sache l'Écriture, qu'on ait un bon directeur, un conseiller fidèle, expert, dévot et discret, craignant Dieu » (col. 616a); ces « exercices des personnes dévotes » doivent se faire de préférence en privé (col. 698cd). Une personne occupée à des fonctions extérieures ne pourra pas toujours vaquer aux exercices spirituels; il lui suffit d'offrir ses travaux pour elle et pour les autres, et de prévoir « le recours à Dieu » « en des moments qui lui seront plus favorables » (col. 607a).

Gerson parle longuement de l'exercice de la méditation et de l'oraison (*exercitatio meditantis*, *De simplificatione cordis*, t. 3, col. 466a). Il montre combien il est nécessaire de passer de la *lectio* (« lectio, vel colloquium aut aliquod hujusmodi exercitium ») à l'oraison du cœur; il en expose la méthode et ajoute des thèmes d'oraison (*De mystica theologia practica*, t. 3, col. 417-420), ou méditations « sub typo columbae », en prenant soin de souligner « quot capita... tot meditationes »; il se refusera toujours à imposer un « modus meditandi » (*De meditatione*, consid. 6, t. 3, col. 451a).

C'est ordinairement à ses sœurs que Gerson adresse des « règlements spirituels », tout en songeant aux chrétiens et aux chrétiennes vivant dans le monde. Il règle les exercices de piété de la journée et de la semaine dans le *Traité sur l'excellence de la journée* (éd. E. Vansteenberghe, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 14, 1934, p. 209), l'examen de conscience et les prières de dévotion dans les *Neuf considérations* (*ibidem*, p. 212-214), la confession, la lecture spirituelle, les prières communes et privées, les heures, dans les *Ordonnances* ou « Avisemens » (*ibidem*, p. 216-218). Il insiste sur la méditation, propose des septaines de méditations (*Lettre sur la méditation et les dévotions quotidiennes*, titre de l'éditeur, *ibidem*, p. 382-386), l'exercice de « procession » ou de *Pèlerinage spirituel*, à l'occasion du jubilé de 1400 (50 jours d'exercices pour les personnes qui ne peuvent se rendre à Rome, *ibidem*, p. 389-391). Nous trouvons souvent dans les écrits spirituels de Gerson des « modes de méditer » ou des thèmes d'oraison (vg *La montaigne de contemplacion*, ch. 37-41, éd. citée, p. 92-101; la 2e partie de *La men-*

dicité spirituelle est faite d' « oraisons » et de « méditations », *ibidem*, p. 151-221) ; son mode préféré de prier et de se tenir devant Dieu est celui du mendiant (*La mendicité spirituelle*). Dans le règlement de vie composé pour Charles VII, un certain nombre d'*industriae* ou de pratiques sont recommandées : lecture spirituelle à différentes heures de la journée (un choix de livres est donné, qui comporte des livres de méditations), examen de conscience, méditation (thèmes proposés sur les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, etc; *Tractatus de considerationibus quas debet habere princeps*, t. 3, col. 231-234).

Les « exercices spirituels », on le voit, sont entrés dans la vie même du chrétien. Tous les règlements de vie, toutes les « journées chrétiennes » comportent désormais des pratiques de ce genre.

Que Louis *Barbo* † 1443, réformateur de la congrégation de Sainte-Justine, ait eu ou non une influence sur la congrégation bénédictine de Valladolid et qu'il ait lui-même été disciple de la Dévotion moderne, importent peu ici. Son *Modus meditandi et orandi* est offert sous forme de septénaire, « omnibus pie in Jesu amore exercentibus » (titre de la 1e édition, Venise, 1523). Aux moines, « un temps déterminé est fixé pour vaquer ensemble à l'oraison mentale dans l'église » (ms, p. 143, ligne 9). Comme certains estiment cet « exercice » inusité dans l'ordre, Barbo compose son *Modus* pour légitimer cet « orandi exercitium » (*ibidem*, ligne 12); il propose trois « manières » ou méthodes de s'en acquitter. Cf DS, t. 1, col. 1245, 1426-1427, et I. Tassi, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Rome, 1952, p. 143-152 : édition critique du *Modus*. Il est à noter que les *Constitutiones* de Sainte-Justine ont tout à fait entériné l'usage et l'obligation d'exercices spirituels (cf P. Salmon, *Ascèse*.., p. 117-119; voir bibliographie).

3° C'est surtout dans son *De disciplina et perfectione monasticae conversationis* (*Opera*, Lyon, 1628) que saint *Laurent Justinien* † 1455, archevêque de Venise et réformateur des chanoines réguliers de Saint-Georges, parle abondamment des « exercices spirituels ». Ailleurs, en particulier dans le *De casto connubio Verbi et animae* (p. 200-203), il insiste volontiers sur l'*exercitatio interior*, les *exercitia interioris hominis*, l'*exercitatio interioris orationis*, l'exercice de la prière continuelle *(orationis infatigabile exercitium)*, « l'exercice et le profit de l'oraison mentale » (titre du chapitre 22), sur la vie spirituelle considérée comme une *exercitatio spiritualis* où le *studium orationis* donne et protège le désir de la perfection. Il emploie aussi l'expression *interiora exercitia* (*De perfectionis gradibus*, c. 13, p. 725c), ou rappelle le texte de 1 *Timothée* 4, 8.

Le réformateur souligne, dans le *De disciplina*, la nécessité du combat pour être apte aux « exercices spirituels », synonymes ici des *negotia spiritualia* ou même des *spiritualia Domini praelia*, propres aux commençants (c. 6, p. 89; cf c. 10, p. 99e; *Liber de obedientia*, c. 16, p. 634; *Lignum vitae*, c. 7, p. 75d). Le *De perfectionis gradibus* insiste de son côté sur les *exercitia sancta virtutum* du *miles Christi* (p. 715a, 724f, 725e; cf *De humilitate*, p. 673d; *De disciplina*, p. 117f, 118a).

Le chapitre 8 du *De disciplina* expose au novice ce qu'est l'*exercitatio spiritus* (p. 93f), les *exercitationes* des spirituels (p. 95b; cf *Lignum vitae*, c. 8, p. 75d) et plus particulièrement l'*exercitium orationis* ou la *mentalis exercitatio* (p. 120b). Il lui faut s'exercer principalement dans la méditation de la vie et de la passion du Christ (*per diutinam exercitationem*, p. 93f). Longuement, saint Laurent explique l'attitude de l'âme méditant avec ferveur les « gestes » du Sauveur (p. 93-96; cf *Sermo in festo Nativitatis Domini*, p. 395b), sans qu'elle prenne garde aux sarcasmes diaboliques contre ces « exercices de novices » (p. 96). Ces exercices ne conduisent-ils pas à la contemplation? Le chapitre 18 dit comment « monter à Dieu par l'exercice de l'oraison » (*De ascensu in Deum per orationis exercitium*, titre, p. 116; cf *Lignum vitae*, c. 3, p. 72a). Saint Laurent propose une méthode d'oraison ; cependant, conseille-t-il, que chacun trouve « son modus orandi », « sa forma orandi ». Il énumère quelques-uns des chemins qui aident l'âme à trouver Dieu, « ut proficiat, crescat, uniatur, liquescat » (p. 118e) : l'exercice de la présence de Dieu, acte préliminaire et essentiel, l'éloignement des créatures, le choix du temps et du lieu, la recherche de « ce qui nourrit et enflamme » (p. 118e), la docilité aux motions et aux lumières divines jusqu'à « l'arrivée de l'Époux » (p. 120d). Laurent Justinien insiste sur l'ordonnance des exercices spirituels, notamment sur l'oraison : s'en tenir coûte que coûte à l'heure prévue, il y va du « fruit de l'oraison » (p. 121). Ne pas oublier, après l'oraison, de « rendre grâces des grâces obtenues » (p. 121c). Les occupations extérieures du moine doivent être entremêlées d' « exercices spirituels de dévotion »; ils renouvellent l'esprit (ch. 21, p. 126f). Il ne convient d'ailleurs pas de blâmer les uns, ou de les mépriser, au profit des autres (p. 126d).

4° On peut, à bon droit, rapprocher des règlements dressés pour les laïcs par Pierre d'Ailly et Jean Gerson l'*Opera a ben vivere* que saint Antonin de Florence † 1459 composa pour sa dirigée, Lucrèce Tornabuoni, mère de Laurent Médicis le magnifique et grand-mère de Léon x. A juste titre, la traductrice française l'intitule *Une règle de vie au 15e siècle* (Paris, 1921). Cette règle enserre, en effet, la journée dans un étroit réseau d'exercices de piété et ressemble fort aux manuels médiévaux composés pour les chrétiens de toute profession. L'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales s'avèrera plus souple et moins minutieuse, mais toutes ces « journées du chrétien » s'ingénieront à accompagner pas à pas le fidèle du lever au coucher : prières vocales, gestes religieux, lectures et conversations spirituelles, oraisons jaculatoires et examens de conscience, méditation, vigilance aux devoirs domestiques, garde des sens, etc. Voir bibliographie, DS, t. 1, col. 726. Le moraliste qu'est saint Antonin n'omettra pas de rappeler l'obligation des « opera spiritualia » le dimanche : « prière, méditation, audition des choses divines, lecture, aumône, etc » (*Summa sacrae theologiae*, 2e partie, tit. 9, ch. 7, Venise, 1582, fol. 311r).

5° C'est sans doute chez les *chartreux* du 15e siècle que nous rencontrons l'évolution la plus nette sur le thème des « exercices spirituels ». Certes, *Henri de Balnea* (vers 1430) dans son *Speculum spiritualium* (Paris, 1510) ne nous redit guère autre chose que Guigues, Suso et Gérard Zerbolt, auxquels il emprunte sa liste d'exercices spirituels (5e partie, ch. 7, f. 112b) et son insistance sur la passion du Christ (il propose un septénaire, ch. 21, f. 126b-131b). Et il faut en dire à peu près autant de *Vincent d'Aggspach* † 1464 qui reprend le vocabulaire et la doctrine de Guillaume de Saint-Thierry dans son *Dialogus de institutione et exercitiis cellae*; aussi, la distinction entre *exercitia corporalia* et *exercitia spiritualia* y est-elle constante. Voir l'analyse donnée, DS, t. 3, col. 851.

Par contre, il vaut la peine d'ouvrir le *De perfectione et exercitiis sacri cartusiensis ordinis* (Cologne, 1609) de *Jean Hagen de Indagine* † 1475. Dès les premières pages, l'éminent chartreux affirme, ce qu'il s'attachera à

démontrer : tous « les exercices corporels et spirituels de la chartreuse tendent à la fin de l'ordre, qui est la perfection de la charité » (ch. 1, p. 12-13) et « la contemplation dans l'union à Dieu » (ch. 2, p. 17; cf ch. 19, p. 106). L'état religieux peut d'ailleurs être considéré en son ensemble comme « un exercice par lequel on s'exerce à cette perfection de la charité » et les vœux de religion (p. 17 et 21) sont comme « trois exercices ou instruments à quoi se ramène concrètement la vie religieuse » (ch. 5, p. 32). Mais le moine en sa cellule a « des temps fixés pour ses exercices spirituels » : après vêpres et matines, il médite et contemple en savourant les psaumes (ch. 18, p. 104). Les statuts de l'ordre prévoient la manière de s'acquitter de la contemplation, de la componction, de la prière et des autres exercices spirituels aux temps marqués.

La seconde partie *(De nonnullis spiritualibus cartusianorum exercitiis)* précise quelques-uns de ces exercices : la pénitence ou confession générale qui se fait à l'entrée à la Chartreuse et toute confession (ch. 1-3, p. 143-156), la correction fraternelle (ch. 4, p. 156-164), la lecture de l'Écriture et des auteurs spirituels (ch. 5, p. 164-169), la méditation, pour laquelle on utilise avec profit les livres sur la passion, — c'est « un des exercices spirituels que les chartreux doivent faire très dévotement en cellule après vêpres et pendant les veilles de nuit aux temps marqués » (ch. 6, p. 169-174) —, l'oraison et la contemplation à laquelle disposent les exercices corporels et spirituels (ch. 8-9, p. 174-182). Le religieux examinera avec soin s'il profite de tous ces exercices : progrès spirituel, progrès dans la réalisation des conseils évangéliques, respect des temps fixés, pureté d'intention (ch. 10, p. 189-190); c'est ce que Jean Hagen appelle encore l'*exercitium proficiendi* (p. 187). Les maîtres des novices formeront attentivement leurs sujets, car ces exercices corporels et spirituels sont les *instruments* de la pureté de cœur, de la contemplation et, en définitive, de la charité (p. 191). Le *De perfectione* est sans doute un des tout premiers ouvrages qui parlent tout au long d' « exercices spirituels », autrement dit d'exercices de piété qui conduisent à Dieu et conçus comme des temps fixes de prière « méthodique ». Ces exercices, « insérés profondément dans la vie cartusienne, font d'une certaine manière partie de l'essence de la Chartreuse; sans eux, le nom de chartreux est un vain mot » (ch. 17, p. 235).

Qui s'étonnerait de retrouver la doctrine de Jean Hagen dans les traités que son confrère *Denys le chartreux* † 1471 consacre à la vie érémitique (*De vita et fine solitarii*, *De laude et commendatione vitae solitariae*, etc)? Même distinction des *exercitia corporalia* (parfois *corporales exercitationes*) et des *exercitia spiritualia*, énumération équivalente des uns et des autres, même but aussi, même recommandation de respecter les temps marqués, même éloge des « saints exercices de la cellule » (*De laude*, art. 22 titre, *Opera omnia*, t. 38, Tournai, 1909, p. 356) et de l'*exercitium* par excellence qu'est la vie solitaire (« O cella, spiritualis exercitii mirabilis officina », art. 32, p. 371C'; « exercitium cellae coelique... idem est », *De vita*, lib. 1, art. 26, *ibidem*, p. 292B). A peine relevons-nous quelques distinctions et précisions.

Denys distingue en effet : 1) les exercices spirituels proprement dits (célébration, récitation de l'office, etc, *De laude*, art. 22, p. 356C) et ceux qu'il appelle « exercices intérieurs et intellectuels » (méditation, contemplation, louange de Dieu, exercice des vertus théologales, etc, *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci*, art. 41, *ibidem*, p. 502C'; cf *De laude*, art. 9, p. 337B'C'); 2) les exercices corporels, comme dormir, se vêtir, se nourrir, ou les jeûnes, les veilles, les abstinences, les disciplines et tous travaux manuels (*De laude* et *Enarratio*, *ibidem*); 3) enfin, des exercices mixtes, qui, s'ils comportent une activité extérieure, concernent néanmoins la réforme intérieure (cilice, discipline, jeûne, abstinence, coucher sur la dure et toute activité qui a pour but de soumettre ou de régler les sens et la partie sensitive *(ibidem)*. La distinction est loin d'être rigoureuse; on le voit, aussi ne sera-t-elle pas retenue.

Denys ajoute que certains exercices, corporels et spirituels, sont communs à tous, d'autres sont libres et surérogatoires (*De vita*, lib. 1, art. 21, p. 286A; *De laude*, art. 22, p. 356D). De toute manière, ces « moyens » (*media*, *De laude*, art. 10, p. 339) sont « ordonnés » à « la garde du cœur » (*De laude*, art. 16, p. 348B), « ad pietatis profectum », « ad virtutem » (*De vita*, lib. 1, art. 11, p. 276C et A'), à la purification des facultés (*De fonte lucis ac semitis vitae*, art. 22, t. 41, 1912, p. 126), en définitive à la contemplation (*De vita*, lib. 2, prooemium, t. 38, p. 301B) et « à l'accomplissement du précepte de l'amour de Dieu » (*De laude*, art. 35, p. 377A; cf *De vita inclusarum*, art. 4, t. 38, p. 390A'; *De perfectione caritatis*, art. 3, t. 41, p. 352A).

Les autres œuvres spirituelles de Denys ne sont pas négligeables. Il parle habituellement, au sens général du terme, de l'exercice ou des exercices de la voie purgative (« Via purgativa est exercitium et conatus seu occupatio », *De fonte*, art. 3, t. 41, p. 98C'; cf *De contemplatione*, lib. 1, art. 21, t. 41, p. 157B'; *Exhortatorium noviciorum*, art. 2, t. 38, p. 529C', etc), de l'exercice et des exercices de la voie illuminative (*De fonte*, art. 9, p. 106A', et, englobant les trois voies, art. 20, p. 123B'; cf *De contemplatione*, lib. 1, art. 21, p. 159A', etc; *studia spiritualia* est souvent alors employé comme synonyme) ou même du *mysticae theologiae exercitium supernaturale* (*De contemplatione*, lib. 3, art. 11, p. 267A').

Denys insiste à maintes reprises sur l'ordre à garder dans les exercices et notamment dans la méditation (*De meditatione*, art. 4, t. 41, p. 74; « successive ac ordinate », dit-il des exercices de vertus, équivalant ici aux exercices spirituels, art. 7, p. 81B'). Il propose des thèmes de méditations (*De meditatione*, art. 4, 8, 10-12, p. 75-77, 81-88; *De vita inclusarum*, art. 16, p. 402-403, etc), une journée-type de recluse (*De vita inclusarum*, art. 10, p. 396-397), de l'examen du matin à celui du soir, etc.

Denys utilise fréquemment, et c'est sans doute l'un des premiers auteurs à le faire, l'expression « exercices de dévotion » ou « exercices dévotionnels ». Dans le *De contemplatione*, le *devotionale viae purgativae exercitium* englobe l'ensemble des prières, examens, méditations et autres exercices de la voie purgative. Sur le chemin de la contemplation une des « industries » recommandées est de ne rien changer aux « exercices dévotionnels habituels », qu'on éprouve ou non de la consolation (*De fonte*, art. 25, p. 131C'). La question est précisée dans le *De contemplatione* (lib. 1, art. 24, p. 162-163) : les exercices habituels de dévotion disposent à la contemplation; quelle doit y être l'attitude du corps, où les faire, et, s'il y a lassitude (« in uno aliquo devotionis seu contemplationis exercitio »), peut-on s'employer à un autre « exercice dévotionnel »? Quels sont en définitive ces « exercices extérieurs et intérieurs de dévotion »? tout simplement les exercices spirituels déjà signalés.

6° Henri *Harphius* (Herp) † 1477 ne rentre guère dans ce courant des *exercitia spiritualia*, l'expression est fort rare dans sa *Theologia mystica* (Rome, 1586). Il lui arrive, en passant, de reprendre la distinction de

Guillaume de Saint-Thierry commentant 1 *Tim.* 4, 8, et d'énumérer les *exercitia corporalia* et les *spiritualia* (lib. 3, pars 4, ch. 26, p. 774-775).

Mais si l'emploi de *exercitium*, *exercitia*, *exercitatio*, *exercere*, *se exercere*, est on ne peut plus fréquent, c'est ordinairement dans un sens général : exercice de la vie active ou contemplative; il sert surtout à désigner les différents degrés de l'oraison, de la vie contemplative et de l'amour unitif. Chacun des degrés d'amour décrits par Hugues de Saint-Victor et repris par Harphius est un exercice. L' « exercice d'aspiration ou d'amour unitif », ou l'« exercice d'amour », est ainsi longuement exposé en ses éléments, lesquels constituent eux-mêmes quatre autres exercices (lib. 2, pars 3, ch. 46, p. 547-552; cf lib. 3, pars 3, ch. 17, p. 720-726). « Les pratiques des exercices spirituels » de la voie purgative (lib. 2, pars 2, titre du ch. 17, p. 494-496; cf ch. 14, p. 491, et pars 4, ch. 62, p. 593-594) sont elles aussi des pratiques intérieures : la *conversio ad Deum*, la purification des affections aux fautes vénielles, « les exercices continuels et les désirs aspiratifs ». Notons encore l'*exercitium aeternae vitae*, qui est la méditation des fins dernières, et les *exercitia passionis dominicae*, qui sont la contemplation de la passion telle que la présente saint Bernard (*ibidem*, ch. 16, p. 493-494). L'*exercitium pietatis* n'est pas autre chose que l'exercice du don de piété (lib. 2, pars 3, ch. 38, p. 531).

4. **Conclusion.** — Il ne semble pas indispensable de prolonger cette enquête. Avec l'apport massif des ouvrages de la Dévotion moderne, que concrétise en 1494 la publication du *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Jean Mombaer et celle de l'*Exercitatorio* de Garcia de Cisneros en 1500, les livres et les méthodes sur les exercices spirituels se multiplient.

1° En voici quelques exemples pour le *16e siècle.* Pour réédifier l'*aedificium spiritualis exercitationis* (homélie 19, *Opera pia et spiritualia*, Mayence, 1604, p. 497b), Jean Trithème † 1516 suggère de revenir aux « quatre instruments des exercices spirituels de la cellule » : lire, écrire ou copier des textes, prier et méditer; il y en a bien un cinquième, ajoute l'abbé de Spanheim, mais il n'est guère accordé qu'à ceux dont le cœur est purifié, « être élevé à la montagne de la contemplation du Seigneur » (homélie 6, p. 433a et b). En vérité, « c'est la négligence des exercices spirituels qui a causé la ruine de l'institution régulière », affirme le *De triplici regione claustralium et spirituali exercitio monachorum* (préface, p. 564). Pour Trithème, chacune de ces « régions » est un exercice, à l'intérieur duquel il en précise d'autres; par exemple, de la triple crainte naissent trois sortes d'exercices, l'exercice de la crainte servile, de la crainte filiale et de la crainte chaste (2e région, art. 5, p. 594). Enfin, son *Modus et forma quotidiani exercitii monachorum* formule les prières, explique les gestes extérieurs et les attitudes intérieures du moine, depuis la *recollectio* du matin jusqu'à celle du soir. Chaque démarche est prévue. La « conclusion générale de tous ces exercices spirituels » demande qu'ils soient vécus dans « la liberté et la joie de l'Esprit » (p. 655). Un *Compendium spiritualis exercitii* (p. 656-660) suit le *Modus* (627-655), à l'intention de ceux qui l'estimeraient inadapté à leur cas.

Le chartreux Jean-Juste *Lansperge* † 1539 entend par exercice un ensemble de prières liturgiques et d'aspirations ou d'effusions du cœur centré autour d'un thème, tel que l'expiation des péchés, l'action de grâces, la lutte contre les suggestions démoniaques, la demande des vertus infuses, la purification, la conformité, etc. Tel est le contenu de son « carquois » (*Pharetra divini amoris*, *Opera omnia*, t. 5, Montreuil, 1890).

On y trouve encore des exercices de dévotion, comme ceux-ci : *Exercitium ad piissimum et fidelissimum Cor Jesu*, p. 62-64, *ad sacratissima vulnera*, p. 64-70, *ante communionem seu missae celebrationem*, p. 99-119, ou encore des prières accompagnées de gestes extérieurs, *exercitium quinquaginta veniarum seu adorationum ad Salvatorem*, p. 83-87, etc. Plusieurs autres ouvrages de Lansperge répondent au même but, notamment ses *Centum et quinquaginta theoriae*, son *Epitome exercitiorum... vitae Christi ejusque Matris*, ses *Meditationes seu alphabetum... ad Jesum Christum sponsum patientem*, etc.

Il serait tout aussi aisé de relever chez le bénédictin Louis de *Blois* † 1566 un certain nombre de « pieux exercices » : exercice « pour se mettre en présence de Dieu » (*L'institution spirituelle*, ch. 10 et 11, trad. de Wisques, coll. Pax, t. 1, Paris-Maredsous, p. 149-157), formules d'aspirations (ch. 4, p. 101-104), etc. L'abbé de Liessies distingue communément les exercices religieux extérieurs et les exercices spirituels proprement dits (ch. 5, p. 106-107); il expose la « variété des exercices » spirituels ou de piété et des « pratiques de dévotion » dans *Le miroir de l'âme* (t. 2, ch. 10, § 6, p. 86-87), lorsqu'il décrit l'*exercice de recueillement* (p. 76-92). Cf DS, t. 1, col. 1730-1738.

Les *Exercitia theologiae mysticae seu exercitia quaedam pia...* (Cologne, 1548) de Nicolas *Eschius* † 1578 s'apparentent à la Dévotion moderne et à la spiritualité ignatienne; ils ont été longuement décrits (DS, t. 4, col. 1060-1066).

Le livret de saint *Ignace de Loyola*, *Exercitia spiritualia*, qui paraît à Rome la même année, muni d'une bulle d'approbation de Paul III, fait entrer définitivement dans la tradition de l'Église et dans la vie chrétienne la dénomination de plus en plus courante d'exercices spirituels, appliqués à tous les exercices qui nous conduisent à Dieu. L'acception traditionnelle des quatre exercices monastiques, la distinction des exercices corporels d'avec les spirituels, l'ordonnancement de ces exercices dans la journée des moines et des fidèles, la « méthodisation » de ces exercices (méditation, examen, etc) proposés aux commençants et à la foule des chrétiens, tout cela y est repris et schématisé. Voir *infra*, col. 1931-1933.

2° De notre enquête à travers le moyen âge se dégage, semble-t-il, une double *conclusion.*

1) Tout d'abord, et le plus ordinairement, l'expression « exercices spirituels » revêt une signification multiple. Le cas le plus typique en est précisément le vocabulaire de saint Ignace de Loyola, qui reflète bien, sur ce point, la tradition médiévale. Dans ses *Exercitia spiritualia*, l'expression est, en effet, utilisée en des acceptions diverses : méditation, considérations, oraison, application des sens, examen, élection ou réforme de vie, pénitence extérieure et intérieure, discernement des esprits, docilité au directeur spirituel, docilité à l'Esprit Saint, purification des puissances, prières vocales, « exercices » pour s'affectionner au Christ, à l'humilité, etc.

Parallèlement à cette signification multiple, l'appellation d'exercices spirituels, d'exercices de piété ou de dévotion, restera appliquée à quantité d'exercices dont est tissée la vie chrétienne. Qu'il s'agisse, par exemple, d'exercice du chemin de la croix ou d'exercices d'une neuvaine, du mois de Marie ou du rosaire, lesquels sont composés d'un certain nombre d' « actes », de formules de prière vocale ou de gestes, offerts à des intentions précises et que soutient la foi vive; ou qu'il s'agisse de la réception des sacrements (préparation à la confession, à la communion, action de grâces, etc) ou d'exercices de prière personnelle (orai-

sons jaculatoires, méditation, oraison, contemplation, examen, visite au Saint-Sacrement, etc).

2) En même temps et peu à peu, on l'a vu, l'expression « exercices spirituels » était appliquée, sinon restreinte, à quelques exercices de piété : examen de conscience, méditation, confession de dévotion, action de grâces après la communion, récitation du rosaire, visite au Saint-Sacrement, etc. Des méthodes pour bien s'en acquitter furent précisées. Il est arrivé, — comme il arrivera toujours —, que ces méthodes se dégradent en « pratiques »!

Nous ne pouvons négliger de rappeler la liberté avec laquelle l'ensemble des auteurs parlent des exercices spirituels et des méthodes qu'ils suggèrent. L'auteur de l'*Épître de la direction intime* le dit avec humour : « Lorsque tu commenceras ta prière, ne te mets pas en peine de sa durée, ne t'occupe pas de ce qu'elle sera ni du nom que tu lui donneras : oraison, psaume, hymne, antienne ou toute autre prière, prière générale ou particulière, prière mentale ou prière vocale » (trad. M. Noetinger, Tours, 1925, p. 332). Saint Ignace redisait au fond la même chose sous une forme plus mystique : « Sinat Creatorem cum creatura et creaturam cum suo Creatore ac Domino immediate operari » (*Exercitia*, n. 15).

Les conciles provinciaux et les documents pontificaux ont entériné ce vocabulaire et souligné l'utilité de ces exercices, comme le montre le chapitre IV. Et le 17e siècle offrira à tous une floraison copieuse d'ouvrages d'exercices spirituels et de « journée chrétienne », dont l'*Introduction à la vie dévote* (1608) demeure le type accompli, en centrant tous ces exercices autour de l'eucharistie : « Le soleil des exercices spirituels est le très saint, sacré et très souverain sacrifice et sacrement de la messe » (2e partie, ch. 14).

H. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e siècle*, coll. Bibliothèque des Exercices 59, Enghien (Belgique), 1919. — J. de Guibert, *La « méthode des trois puissances » et l'Art de contemplation de Raymond Lull*, RAM, t. 6, 1925, p. 367-378. — L. von Hertling, *De usu nominis exercitiorum spiritualium ante S. P. Ignatium*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 2, 1933, p. 316-318. — J.-F. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici via »*, Paris, 1934, p. 21-42 Les exercices spirituels; p. 119-150 L'influence, la méditation méthodique. — Optat de Veghel, *De oefening van het inwendig gebed in de Minderbroedersorde gedurende de 15e en 16e eeuw*, OGE, t. 21, 1947, p. 113-160. — P. Salmon, *L'ascèse monastique et la spiritualité*, VSS, n. 29, mai 1954, p. 195-240 : l'auteur parle des exercices spirituels en étudiant « la séparation entre vie parfaite et vie religieuse » au moyen âge; *Aux origines de la congrégation de Saint-Maur. Ascèse monastique et exercices spirituels dans les Constitutions de 1646*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 43, 1957, p. 101-123.

Voir les articles Ascèse, Contemplation, Examen de conscience, Méditation, Retraite spirituelle, etc.

André Rayez.

III. DE JEAN RUYSBROECK A SAINT IGNACE

Dans les milieux de la Dévotion moderne et en relation avec elle, au cours de la période qui va de Ruysbroeck † 1381 aux débuts du 16e siècle, l'expression « exercices spirituels » connaîtra une fortune croissante et prendra un sens plus précis, sans évincer pour autant les termes de *meditatio* et de *contemplatio*. Il ne s'agit pas d'une évolution rectiligne, comme on pourra s'en convaincre en relevant ce terme dans les écrivains les plus significatifs, et dans certains des maîtres étrangers à cette école mais dont elle a subi l'influence.

1. **Jean Ruysbroeck** † 1381 n'appartient pas à la Dévotion moderne, on le vénère mais on ne le suit guère.

Il emploie quelquefois le mot exercice *(oefeninghe, ufeninghe)* tour à tour dans le domaine ascétique et dans le domaine mystique. Dans *Van* VII *trappen*, il parle de « la substance divine » qui est au-dessus de tout *exercice* de vertu (boven alle *ufeninghe* van doegden). C'est pourquoi, ajoute-t-il, « nous devons aimer à regarder Dieu en nous exerçant dans les images, les formes et les ressemblances divines... L'Esprit de Dieu nous enseigne trois modes d'exercices (III wisen van *ufeninghen*) ». Il s'agit d'exercices progressifs de prière et de méditation que l'auteur décrit en détail (*Ruusbroec Werken*, éd. Ruusbroec-Genootschap, Malines-Amsterdam, t. 3, 1932, p. 239 svv; trad. des bénédictins, t. 1, 3e éd., Bruxelles, 1937, p. 250-251). Mais dans l'*Ornement des noces spirituelles*, vers la fin du livre 2, quand l'âme a traversé les purifications passives et qu'elle est engagée dans les voies mystiques, il est encore question d'*exercices* :

« La vie la plus intime est *exercée* selon trois modes (Die innichste leven wordt *beufent* in (drien) manieren)... Le premier mode est tout d'oisiveté, car il rend l'homme oisif vis-à-vis de toute chose et l'élève au-dessus des œuvres et au-dessus de toute vertu. Il l'unit à Dieu et donne aux *exercices* les plus intimes qu'on puisse pratiquer fermeté et stabilité (eene vaste ghestadicheit der innischster *oefeninghen*) » (t. 1, p. 223-224; voir aussi p. 226 et 227; trad. t. 3, 2e éd., 1928, livre 2, ch. 71, 72, 73, p. 190 svv).

On voit qu'ici le terme ne désigne plus une activité de méditation mais des phénomènes proprement mystiques.

2. **Origine et premiers développements de la Dévotion moderne.** — 1° *Gérard Groote* (1340-1384) est le « père de la Dévotion moderne ». Il a laissé peu d'écrits spirituels, des traductions de Ruysbroeck et d'autres, des lettres (éd. W. Mulder, *Gerardi magni epistolae*, Anvers, 1933) et un *Tractatus de quattuor generibus meditationum sive contemplationum* (éd. A. Hyma, dans *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, t. 69, 1924, p. 296-326). On ne découvre le mot *exercices* que dans sa lettre, en thiois, à une recluse, où il parle de ses *exercices* qui consistent à prier, jeûner et autres bonnes œuvres, « *oefeninghe* van lezen vasten en andere goede werken » (lettre 68, p. 266), et à un chartreux : « omne *exercitium* legendo et vigilando et orando » (lettre 70, p. 287). Quand il traite de la méditation et de ses méthodes, il n'use pas du mot *exercitium*, pas davantage dans ses *Conclusa et proposita non vota* (dans Thomas a Kempis, *Opera*, éd. M. J. Pohl, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 87-109). Il en sera tout autrement parmi ses disciples.

2° *Florent Radewijns* (vers 1350-1400), exécuteur des projets de Gérard Groote, devient le vrai maître de la Dévotion moderne. Sous sa plume ou sur ses lèvres revient quelquefois la mention d'*exercices*; il les veut quotidiens et même déterminés d'heure en heure. « Singulis horis describe tua singula *exercitia* », dit-il en s'inspirant de la « *Lettre d'Or* » de Guillaume de Saint-Thierry (dans Thomas a Kempis, *ibidem*, p. 197). Qu'on les choisisse selon les avis d'un sage conseiller (« De discussione *exercitiorum* cum aliquo experto », dans *De extirpatione vitiorum et acquisitione verarum*

virtutum, inc. *Multum valet*; éd. J.-F. Vregt, dans *Archief voor de... Utrecht*, t. 10, 1882, p. 420). S'il emploie le mot *exercices* au sens d'application des facultés intellectuelles à un thème donné, il lui accole rarement le qualificatif *spirituels*. Ses méthodes, ses conseils, ses modestes écrits ont été développés et systématiquement organisés par son disciple et collaborateur, Gérard Zerbolt.

3° *Gérard Zerbolt de Zutphen* † 1398, frère de la Vie commune, a laissé deux traités spirituels, *De reformatione virium animae (Homo quidam)* et *De spiritualibus ascensionibus (Beatus vir)*, présentations successives du même système spirituel; le second, mieux élaboré, nous suffira. C'est un exposé méthodique et complet du progrès spirituel de l'âme, depuis l'état de péché jusqu'au retour à l'innocence originelle antérieure au péché et jusqu'au sommet de l'oraison, celui-ci étant décrit non d'après Ruysbroeck et sa mystique trinitaire, mais d'après saint Augustin cité tout au long dans un passage des *Confessions*. A cette contemplation « per speculum in aenigmate » on arrive par l'humanité du Christ (c. 45). Le progrès de l'âme se fait en trois ascensions successives au moyen d'exercices savamment gradués. « Ascensiones in corde debes disponere : modum et *exercitia* quibus te vis in anteriora extendere » (c. 1). Il faut combiner « opera et *exercitia* » suivant les avis d'un guide expérimenté (c. 9 et 51). Gérard fournit le plan, le mode et la matière des exercices. Place est faite aux « *exercitationes corporales* », mais secondaire et subordonnée. Quant aux exercices spirituels, à défaut d'une définition précise, voici une description : « Sunt autem tria ista : lectio, meditatio, oratio. His tribus innititur et perficitur omne *spirituale exercitium* » (c. 43). Il y faut inclure l'examen de conscience, dont la méthode est décrite en trois degrés, le dernier étant à peu près ce qu'on appellera plus tard l'examen particulier. Pour tous ces exercices, l'auteur fournit des thèmes gradués et détaillés : péché, fins dernières, bienfaits de Dieu, vertus et vices, plus abondamment sur la vie et la passion du Christ. Notons la distribution septénaire des « particules » de la passion du Christ, adaptée par Florent Radewijns aux sept jours de la semaine. Il attire l'attention, éveille la réflexion, provoque les affections, ponctuant ses aperçus ramassés de *cogita..*, *attende..*, *mirare..*, et autres rappels du même genre répétés presque à chaque ligne. Il s'agit donc bien d'une méthode d'oraison attentive et appliquée. Par les précisions, l'ampleur, la gradation qu'il apporte, Gérard Zerbolt marque une étape dans l'évolution du terme.

4° *Les Frères de la vie commune*, formés par maître Florent, s'adonnent avec zèle aux « exercices ». Les statuts de la maison de Zwolle rangent sous ce terme tous les moyens de perfection : prière, méditation, lecture, travail des mains, veilles et jeûnes, les « *exercitationes* » (entendons mortifications et humiliations imposées) et, reprenant la formule de David d'Augsbourg, « composition de l'homme extérieur et intérieur », pour arriver « directa via ad caritatem Dei, ad gustum aeternae Sapientiae » (Jacobus Traiecti, *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, éd. M. Schoengen, Amsterdam, 1908, p. 241). Dans ses *Dialogues des novices*, Thomas a Kempis a reproduit des extraits des *Exercices* de Lubbertus Berneri et de Jean Kessel, le cuisinier, décédés l'un et l'autre en 1398 (*Opera*, t. 7, p. 260-267 et 303). Nous trouvons des consignes qu'ils se donnent à eux-mêmes et des *dévots exercices* assignés aux différentes heures de la journée. Gerlac Peters † 1411, vrai mystique dans le sillage de Ruysbroeck, avait rédigé pour lui-même un *Breviloquium pro danda occasione spiritualis exercitii*, qui est lui aussi un livret de résolutions ascétiques. On constate donc que le mot continue de s'employer en des sens généraux.

5° *Jean vos de Heusden* † 1424, premier prieur supérieur du chapitre de Windesheim, a publié une *Epistola de vita et passione domini nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis secundum quae fratres et laici in Windesem se solent exercere*. Il n'en est pas l'auteur, l'original est thiois, il l'a traduit ou fait traduire en latin, l'appuyant de son autorité. L'original a été édité par C. C. de Bruin (dans *Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis*, nouv. série, t. 34, 1943, p. 1-23) et Jean Busch l'a inséré dans son *Chronicon Windeshemense* (éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 226-244). Il blâme d'abord ce qu'il appelle l' « *inexercitatio* » des religieux « qui ad omnia *exercitia* attediari incipiunt » (p. 227). Nous trouvons le terme sous différentes formes : « ubi Deus non *exercetur* »; « vitam Domini nostri Jesu Christi... *exercere* » (p. 228). Il fournit « aliquam... regulam bonorum *exercitiorum*... quae sancti viri et homines bene *exercitati* mihi reliquerunt » (p. 229). Cette règle ou méthode consiste principalement à distribuer de jour en jour de la semaine des points déterminés, trois pour chaque jour, matin, après-midi et soir. Et pour finir il renvoie au *Beatus vir* de Gérard Zerbolt; « juxta hunc modum fratres devotarum congregationum se solent exercere » (il s'agit des frères de la Vie commune). Il n'y a pas chez lui d'ordonnancement progressif, il souhaite que cette pratique des septénaires prépare à la communion hebdomadaire.

6° *Jean de Schoonhoven* † 1432, sous-prieur de Groenendael, autre figure de premier plan dans le chapitre de Windesheim, écrivain abondant sinon original, a sa place dans l'histoire des exercices. Il nous intéresse surtout par son *Epistola contra errores cujusdam prioris*, restée inédite (Bruxelles, bibliothèque royale, ms 15129, f. 160v-162v). Parmi les erreurs qu'il relève, la seconde est ainsi formulée : « Quod subditos tuos non permittis devotioni vel *spirituali exercitio* aut contemplationi vacare; sed ab hujusmodi *exercitiis* eos retrahis : et eos corporalibus *exercitationibus* solum intendere compellis ». Ce qui nous vaudra des précisions et des arguments éclairants. Il lui oppose le texte de 1 *Tim.* 4, 7 et 8 : « *Exerce* te ad pietatem.., nam *corporalis exercitatio* ad modicum utilis est; quia, sicut dicit ibidem Ambrosius (= Ambrosiaster, PL 17, 474a), jejunare, vigilare, laborare non prodest, nisi addatur pietas ». Il reconnaît que les « domestici Dei » doivent être comme ceux de la femme forte, « vestiti duplicibus », mais il faut préférer l'exercice spirituel. « Quis enim nesciat *exercitia spiritualia* praevalere *exercitationibus* corporalibus; sicut praevalet spiritus corpori et lex spiritualis legi carnali ». Jean de Schoonhoven cite à l'appui les règles de saint Augustin et de saint François, la « *Lettre d'Or* » et un sermon de saint Bernard sur l'assomption : « Non sola inveniatur in nobis *exercitatio* corporalis ad modicum valens : sed inveniatur utilis ad omnia pietas et *exercitium spirituale* » (PL 183, 420b).

On remarquera la tendance à désigner du terme *exercitium* de préférence les exercices directement spirituels; parlant d'exercice corporel on dira plutôt, comme saint Bernard dans le texte allégué, *exercitatio*.

Deux méthodes anonymes s'inspirent, sinon de l'*Epistola* de Vos de Heusden, du moins des mêmes principes.

7° La *Formula spiritualium exercitiorum seu meditationum pro noviciis in religione instruendis* (ms 15e siècle, 91 folios, Chantilly, bibl. des jésuites) tient à la fois, dans son dessein général, de l'*Epistola* et du *Beatus vir* de Gérard Zerbolt. Dans le cadre de la journée régulière, elle range, en trois parties, un ensemble coordonné d'*exercices* spirituels, méditations, examens détaillés, recommandations ascétiques (celles-ci dans la dernière partie), mais tout est présenté en forme de thèmes à méditer. Chose remarquable, la *Formula* n'accorde presque pas de place à l'*exercitatio corporalis*.

De la *Formula* un petit ouvrage se rapproche, intitulé *Generalis modus formandi meditationes de regno coelorum ad habendam compunctionem et desiderium ad ipsum obtinendum* (éd. V. Becker dans *De Katholiek*, nouv. série, t. 19, 1884, p. 40-47 et 101-116), rédigé au 15e siècle dans l'esprit de Windesheim. Il donne plus qu'il ne promet, fournissant des thèmes à méditer chaque jour de la semaine, sans omettre, le vendredi, des « particules » sur les épisodes de la passion. Il ne s'agit que de méditations, de réflexions dirigées : « cogita.., verte oculum.., nota... Debes tenere hunc modum et talem affectum formare ». Il conseille encore : « Oportet longo tempore in his exercitiis immorari ». Voici le mot entendu ici uniquement d'activités spirituelles.

3. **De Thomas a Kempis à Jean Mombaer.** — — 1° *Thomas a Kempis* † 1471, fidèle disciple, lui aussi, de Florent Radewijns, mais combien supérieur à son maître bien-aimé, n'a pas manqué de parler d'exercices spirituels. Bornons-nous aux œuvres qu'il a rassemblées dans son manuscrit autographe (éd. L.-M.-J. Delaissé, Bruxelles, 1956, ou éd. M.J. Pohl, t. 2, 1904), trois exposés concentriques qui se complètent les uns les autres. Au livre 1 de l'*Imitation* (composé de 1420 à 1424) le ch. 19, « De *exercitiis* boni religiosi », apporte l'écho des enseignements de Florent Radewijns, de Gérard Zerbolt et de Jean de Schoonhoven. Il s'agit de la résolution à renouveler chaque jour : « Omni die renovare debemus propositum nostrum » (v. 3), consigne puisée dans une exhortation de Florent qu'il recopiera dans la *Vita* du même (éd. Pohl, t. 7, p. 173). Il recommande la fidélité aux *exercices* : une légère omission ne va pas sans dommage (v. 7). Deux *exercices* sont particulièrement nécessaires : renouveler le matin ses résolutions et le soir examiner sa conduite (v. 15-16). Les *exercices* ordinaires sont : lire, écrire, prier, méditer, travailler pour la communauté (v. 18). Quels *exercices* préférer? les spirituels, et d'abord ceux de communauté. Quant aux *exercices*, que chacun assume à part soi à ses moments libres, grande liberté est laissée selon l'utilité de chacun, selon le cours des fêtes ou les variations de la vie intérieure (v. 20-29; cf aussi livre 1, ch. 20, 23). Au chapitre suivant, l'*exercice* sur la vie et la passion du Seigneur est mis au premier plan. On y trouve en abondance tout l'utile et le nécessaire, point n'est besoin de chercher mieux (ch. 20, 27-28). D'autre part, les formes *exercitatio*, *exercitari* s'entendent des épreuves, contradictions, humiliations et peines qu'il faut supporter dans le progrès spirituel (livre 2, ch. 9, 30; ch. 12, 19; livre 3, ch. 12, 4; ch. 19, 4; ch. 30, 35; ch. 49, 14).

Ce sommaire est détaillé par Thomas a Kempis dans les douze chapitres du *Libellus spiritualis exercitii* (avant 1441; éd. Delaissé, p. 465-488; éd. Pohl, t. 2, p. 329-355). Au début, cette déclaration : « C'est la coutume chez les bons religieux d'avoir des *exercices* dévots pour s'exciter chaque jour au progrès spirituel et à l'amour de la vertu » (ch. 1, 2). Telle est la fin des exercices. Thomas ne distingue plus ici, comme faisaient Gérard Zerbolt et d'autres en s'inspirant de la « *Lettre d'Or* » et des Pères, le scopos et la fin, la pureté du cœur et la charité; lui-même le fera plus loin.

En quoi consistent ces *exercices*, le chapitre 1 le décrit rapidement : veiller sur ses pensées et ses mouvements intérieurs, lutter contre la dissipation du cœur par la prière, la lecture, la méditation (v. 5), noter progrès ou reculs dans un « libellus » (v. 14). Relevons encore ce conseil : « Chaque jour, insère dans tes *exercices* un article sur la passion du Christ » (ch. 4, v. 54).

L'opus 13 et dernier de l'autographe, *Brevis admonitio spiritualis exercitii* (éd. Delaissé, p. 539-548; éd. Pohl, t. 2, p. 421-432), marque l'importance que Thomas, d'accord avec son milieu, reconnaissait aux *exercices*. Il s'exprime ici d'une façon plus brève, comme l'annonce le titre. « L'homme progresse peu à peu, et cela par les *exercices* quotidiens » (v. 2). Il ajoute aussitôt, indiquant en quoi ils consistent : « Trois choses sont nécessaires au religieux.. : la prière, la lecture et le travail. C'est en cela qu'il doit *s'exercer* chaque jour ». Le travail prend place parmi les *exercices spirituels* dans la conception de Thomas a Kempis, parce qu'il est bon au corps et utile à l'esprit, qu'il doit être pénétré de prière et d'oraison. Aussi bien, a-t-il sa place dans l'office du chœur, dans les attitudes, les gestes et le chant *(De operatione*; *De choro)*. Après de brèves et impérieuses recommandations sur chacun de ces *exercices*, il en vient à la fin qu'il faut poursuivre : « Ad quid omnia *exercitia* ». Relevons sa réponse : tous doivent tendre à vaincre les passions, à mortifier la volonté propre, au mépris du monde et à l'amour de Dieu, à rabattre la chair et élever l'âme; qu'enfin par l'apaisement des convoitises on arrive à posséder la pureté du cœur et la tranquillité de l'esprit. L'amour de Dieu est curieusement placé avant la pureté du cœur, contrairement à l'ordre généralement adopté. On voit que Thomas n'a pas grand souci des distinctions tranchées. Toute la vie religieuse dans ses activités diverses est une par principe intérieur.

2° *Jean Busch*, † après 1479 (cf DS, t. 1, col. 1983-1984), ami personnel de Thomas a Kempis, mérite une mention. Grand réformateur de monastères, il a répandu en différentes régions de Germanie les principes et les pratiques de Windesheim. Quelques-unes de ses lettres ont été éditées où il propose des méthodes et des exercices, telle son *Epistola ad priorem augustinentium Magdeburg de diversis exercitiis* (éd. D. J. M. Wüstenhoff, *De kleinere geschriften van Johannes Busch*, Gand-La Haye, 1890, p. 77-80) sur les « *exercitia* intellectum et affectum fratrum juniorum ad cognitionem et amorem Dei incitantia », et celle qu'il adresse à un chanoine de Windesheim, Guillaume (p. 73-77). Dans l'une et l'autre nous trouvons des thèmes gradués de méditation; il recommande spécialement « certa exercitia » sur la vie et les mystères du Christ. De lui-même il raconte qu'il avait chaque jour des *exercices* spéciaux, deux ou trois « fercula »; si l'un ne lui plaisait pas, il pouvait en prendre un autre (*De reformatione monasteriorum*, lib. 1, c. 2, éd. K. Grube, p. 397).

3° *Wessel Gansfort* † 1489, théologien aventureux, fréquenta le monastère d'Agnietenberg en deux périodes de sa vie; dans son adolescence il connut Thomas a Kempis, dans sa vieillesse Jean Mombaer, dont il loua les œuvres, spécialement le *Chiropsalterium* (*Opera*,

Groningue, 1614, p. 328); Mombaer lui emprunta sa *Scala meditationis*. A ces titres, Wessel Gansfort se rattache quelque peu à la Dévotion moderne. Il a longuement traité des sujets chers aux contemplatifs de Windesheim : *De oratione*, en onze livres (p. 1-185), *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum*, intitulé aussi *Scala meditationis*, en quatre livres que suivent trois *exemples* (p. 193-408); il ajouta d'autres traités sur les causes de l'incarnation, de la passion et de l'eucharistie. Sur tous ces thèmes il fournit des considérations et des méthodes, des points et des échelles, bref des exercices variés et progressifs, sans que lui-même emploie ce terme, sinon une fois, quoiqu'il l'ait entendu souvent au Mont-Sainte-Agnès et ailleurs. Il enseigne que rien ne fixe l'esprit et n'empêche ses divagations comme l'amour ou, à son défaut, l'emploi d'une échelle des exercices, par quoi on peut accéder à l'amour « *per scalam exercitiorum* » (*Scala*, lib. 1, c. 14, p. 213).

Cette échelle n'est pas une « scala realis » où l'ordre des concepts suit l'ordre réel des choses (lib. 3, c. 9, p. 280). « Mon échelle rationnelle (scala autem rationalis mea) l'emporte sur tous les autres instruments, puisqu'elle les comprend tous. Elle est dite rationnelle ou intérieure parce que tous ses degrés sont en nous » (lib. 4, c. 1, p. 281), c'est-à-dire qu'elle invite à une succession d'actes des trois facultés, mémoire, intelligence et volonté, en quinze degrés, non compris les actes préparatoires et de conclusion. « A qui s'*exerce* à cette échelle (*exercitanti* se in scala), Dieu donnera de savourer combien il est doux » (c. 3, p. 282). Cette échelle aura des partisans chaleureux parmi les derniers représentants de la Dévotion moderne (cf P. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain, 1928, ch. 10, p. 206-226).

4° *Jean Mombaer* (Mauburnus) † 1501, de Bruxelles, profès d'Agnietenberg, fut envoyé en France pour réformer des monastères de chanoines réguliers. Sa réforme ne consistait pas seulement à rétablir la pauvreté et la régularité mais bien davantage à introduire, en des milieux qui pratiquement les ignoraient, l'estime et l'usage des *exercices spirituels*. Il en avait amassé pour son usage personnel, prenant de toute main; il les mettait en forme rigoureuse et les étayait de vers mnémoniques. Une édition partielle en fut faite dès 1491, sous le titre : *Exercitia utilissima pro horis solvendis et sacra communione cum considerationibus variis de vita et passione domini et sacramento eucharistie* (Zwolle, P. de Os). Dès 1494 l'ouvrage parut à peu près complet sous le titre imagé *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum (ibidem)*.

Arrivé en France, l'auteur prépara une nouvelle édition pour laquelle il rédigea une introduction générale, *Invitatorium ad exercitia pietatis* (tit. 1, Paris, 1510). C'est une dissertation fortement charpentée en quinze corollaires suivis d'une série d'objections avec leurs réfutations. Il s'agit de démontrer l'excellence et le primat des exercices spirituels sur tous les autres *exercitia* ou *exercitationes*. Les deux mots sont pris à peu près indifféremment. La pièce centrale est empruntée à saint Bonaventure qui distingue quatre « religiosorum exercitia » et les range dans l'ordre de valeur décroissante :

« Primum et praecipuum est studium immaterialis orationis exercitiumque internae et spiritualis contemplationis..; secundum locum... exercitia corporis, quae tamen connectuntur exercitio mentis », comme le chant de l'office et les prières vocales, en notant que ce qui est prescrit l'emporte toujours, par le fait même, sur tout le reste; « tertium gradum... exercitia studii sanctarum scripturarum, lectio librorum devotorum..; quartum et ultimum locum tenet sibi exercitium operis mechanici et manualis » (correl. 4, Milan, 1603, p. 4).

Parmi les « *exercitationes* » de la vie religieuse, la meilleure est celle qui est plus enracinée dans la charité et qui enflamme davantage le cœur *(affectus)*, mais elle le sera dans la mesure même où elle se fonde sur des « vivis conceptibus intellectualibus » (correl. 5 et 6, p. 5-7). C'est à quoi est destiné tout le gros ouvrage « pro administranda materia et *exercitationis* occasione » (tit. 39 (38) : *Phylocaumarium*, prologue, p. 724).

L'*Eruditorium exercitiorum* (tit. 2 (1) de l'éd. princeps) s'ouvre par cette profession de foi : le manque de toute « *exercitatio* » et la décadence de la religion proviennent du manque de formation première, c'est-à-dire que les jeunes religieux ne sont pas formés aux exercices intérieurs, à la prière mentale et à la dévotion. Ils se contentent des observances extérieures. Ce n'est pas en cela que consiste le règne de Dieu ni la perfection, c'est dans les *exercices intérieurs* qu'elle réside (Milan, 1603, p. 29-30). La célébration de l'office divin ne suffit pas à elle-même, il y faut joindre l'exercice intérieur; c'est pourquoi Jean Mombaer a composé l' « *exercitii* modus, cui nomen est chyropsalterium » (tit. 5 (4), p. 163). Pour la communion aussi il est expédient d'avoir un « manuale quoddam *exercitium* »; et voici un *exercice* en forme d'échelles, « scalare quoddam *exercitium* », où l'on pourra faire un choix et s'*exercer* (tit. 6 (5), p. 199).

Qui se décide à lutter sérieusement contre ses vices s'y *exercera* assidûment au moyen des septaines, « jugiter *exercendum* septenas » (tit. 18 (17) : *Destructorium vitiorum*, c. 4, p. 385), en s'appliquant méthodiquement de jour en jour de la semaine et d'heure en heure de l'office, par l'exercice de la mémoire, de la méditation et de la prière, contre les sept péchés capitaux.

Quant à la méditation, pour qu'elle soit salutaire, il y faut fixer son esprit à des « points déterminés ». « De punctis determinatis necessariis meditanti » (tit. 20 (19) : *Meditatorium*, c. 4, § 2, p. 416). Le *Rosetum* les présente sous deux formes, les rosaires et l'*Échelle de méditation* empruntée telle quelle à Wessel Gansfort. Il s'en explique.

Pourquoi des rosaires, c'est-à-dire des points disposés en cinq dizains? Pour qu'on puisse s'y exercer de façon plus assidue, « crebrius in his exercitaremur » *(ibidem)*; si on répugne à méditer ces points, que du moins on les récite en manière de rosaire avec des *Ave* et que par ce moyen on se dispose à la méditation. « O heureuse pratique, ô *exercitation* sacrée! » (*ibidem*, p. 417). « Ah, rendons hommage à Marie au moyen de ce *petit exercice*, hoc *exercitiolo* » (tit. 24 : *De Virgine Matre*, c. 3, p. 551). L'*Échelle de méditation* « se recommande principalement par ceci qu'elle comprend et réunit presque tous les *exercices* des saints répandus dans l'Écriture..; qui s'applique à ce seul *exercice* rassemble tous les genres d'*exercices* » (tit. 20 (19) : *Scala meditatoria*, c. 1, p. 419).

Par ces textes cueillis çà et là et par tout l'ensemble du *Rosetum*, dernier ouvrage important qu'ait produit la Dévotion moderne, il apparaît bien que par l'estime croissante et dominante des exercices de la vie intérieure qui animent toute la journée, toute la semaine, toute l'année du moine, on en vient à resserrer à peu près complètement le mot exercice, même sans qualificatif, au sens d'*exercice spirituel*, de prière réglée, de méditation méthodique sur des thèmes ou « points » déterminés d'avance. Notons cependant que le *Rosetum* maintient la liberté pour l'âme intérieure de s'affranchir

de la méthode quand le souffle de l'Esprit l'attire en d'autres directions (c. 8, p. 428-429). Cf P. Debongnie, *Jean Mombaer*, cité plus haut.

4. **Garcia Jiménez de Cisneros** † 1510, abbé de Montserrat, est un propagateur des exercices selon la méthode du *Rosetum*. A l'usage de ses moines il publia en 1500 sur les presses de son monastère, en édition espagnole et latine, deux opuscules qu'il voulut anonymes, *Exercitatorio de la vida espiritual*, *Exercitatorium vitae spiritualis*, et le *Directorio de las horas canonicas*, *Directorium horarum canonicarum*, maintes fois réédités. L'auteur ne se piquait pas d'originalité et se bornait à reproduire des sections choisies du *Rosetum* en y insérant des extraits d'autres œuvres ou des prières de son cru. L'un et l'autre ouvrage fournissent des exercices spirituels pour la méditation à ses différents degrés et pour la récitation de l'office du chœur. « Dans ce livre, lit-on au prologue, nous traiterons de la manière que l' « *exercitador* » et l'homme dévot emploieront pour *s'exercer*, « *exercitar* », selon les trois voies qu'on appelle purgative, illuminative et unitive, et comment, par des exercices nettement déterminés, « ciertos y determinados », dans l'ordre des jours de la semaine, en méditant, priant et en contemplant il pourra monter de façon méthodique et atteindre la fin qu'il désire, qui est d'unir son âme à Dieu ». La fin absolue est l'amour sans mesure de Dieu et la pureté du cœur, les exercices en sont les moyens, à employer avec discrétion (ch. 4).

Les ch. 2 à 9, résumant l'*Invitatorium ad exercitia pietatis* (tit. 1) du *Rosetum*, enseignent la nécessité des exercices spirituels et leur fécondité, à condition qu'ils soient précis et déterminés, réguliers et persévérants. Au ch. 21, qui introduit de la voie purgative à la voie illuminative, l'auteur donne une méthode détaillée d'examen de conscience, qui prend place ainsi parmi les *exercices*, à côté de la méditation, de la prière et de la contemplation. Négligeant la lecture, il ajoute à la « partie unitive » une « partie contemplative », où il traite avec insistance des excellences des divers modes de contemplation jusqu'aux degrés infus et de l'amour divin. En conclusion de nombreux « points », Cisneros s'épanche en prières affectives qui présagent les « colloques » de saint Ignace. Comme Gérard Zerbolt, il prévoit et conseille cette forme de « descente », qui est le travail manuel (ch. 28).

Le *Directorio* enseigne comment se préparer avant les heures de l'office choral, comment tenir son esprit attentif pendant leur célébration, en l'attachant à des mystères déterminés de jour en jour et d'heure en heure selon une adaptation très libre des principes du *chiropsalterium* de Mombaer, et termine en fournissant des thèmes de contemplation pendant le chant du *Gloria Patri*.

Par son *Exercitatorium*, Cisneros fait la transition entre la Dévotion moderne des Pays-Bas et le rénovateur des exercices, Ignace de Loyola.

5. **Saint Ignace de Loyola** † 1556 hérite de la tradition esquissée ci-dessus; il la définit exactement tout en l'intégrant dans le cadre à la fois restreint et décisif de ses *Exercices spirituels* (voir art. Ignace de Loyola). Nous soulignerons surtout les points de contact entre saint Ignace et ses prédécesseurs.

La définition de l'expression *exercices spirituels* est donnée dans l'*annotation* 1 : « Par ce terme, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier oralement ou mentalement et autres activités spirituelles ». Ils sont aussitôt comparés aux « exercices corporels, comme marcher et courir » (cf les *Directoria*, cités *infra*). La 4e *annotation* montre qu'Ignace connaît le système des septaines ou semaines d'exercices; il admet le mot, mais brise le cadre, qu'on adaptera aux capacités inégales des exercitants.

A côté de l'examen général, Ignace propose une méthode d'examen particulier quotidien (1e semaine) à faire en trois temps sur un point déterminé; cette méthode suit, semble-t-il (cf *Exercitia spiritualia*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, Madrid, 1919, p. 258, n. 1, et p. 438, n. 1), l'ordre des vices capitaux et des jours de la semaine. On retrouve ici le système des *Ascensions spirituelles* de Gérard Zerbolt (ch. 8).

La méthode d'oraison proposée dès la première semaine n'est pas sans ressemblance avec celle que le *Rosetum* emprunte à la *Scala meditationis* de Wessel Gansfort : de part et d'autre, on met en action successivement la mémoire, l'intelligence et la volonté; les « préambules » rappellent les « degrés préparatoires » de la *Scala*. Le « lo que quiero » ignatien est à rapprocher de l' « electio magis cogitandorum » du même ouvrage. S'il y a dépendance, elle ne se fait pas par l'intermédiaire de Cisneros, qui n'a pas repris de façon explicite ce schéma. Mais les « colloques » d'Ignace répondent exactement aux prières affectives que Cisneros met en conclusion habituelle de ses considérations. La prière « Eterno Señor » (98) qui conclut la contemplation du « Règne » applique au dessein particulier d'Ignace la « permissio », dernier des degrés de conclusion dans la *Scala meditatoria* du *Rosetum* (titre 20 (19), éd. Milan, 1603, p. 427). De part et d'autre, cette oblation est présentée comme un sommet.

Les considérations sur les mystères du Christ, rangées dans l'ordre de l'histoire évangélique et distribuées par semaines, le maintien même de ce terme qui correspond mal au cadre adopté, trahissent une dépendance générale par rapport au septénaire hebdomadaire que l'*Exercitatorio* de Cisneros empruntait à Mombaer, lui-même écho fidèle d'une tradition bien établie dans son milieu et parmi les maîtres spirituels. Ignace a pu lire le premier, Jean Chanones connaissait les œuvres de Mombaer et de Gérard Zerbolt; on peut penser qu'il forma son pénitent aux méthodes en honneur à Montserrat. Par ce canal, la tradition des exercices spirituels comme les pratiquait la Devotio moderna atteignait le retraitant de Manrèse.

Parmi les exercices spirituels proposés par saint Ignace, il faut encore signaler les « applications des sens » (cf DS, t. 1, col. 810-811, 822-826) et les 2e et 3e « manières de prier » (n. 249-260). Dès la 2e *annotation*, Ignace met l'exercitant, pour la marche générale et particulière des Exercices, sous la direction immédiate, continue et discrète du directeur. Avec Florent Radewijns et ses disciples, les exercices spirituels prévus, expliqués et commentés, restaient des exercices que chacun utilisait à son gré. Aussi n'était-il guère question que de conseil à prendre, de plan général d'exercices à soumettre au jugement et à la décision d'un guide spirituel. Saint Ignace inaugure ce qu'on appellera désormais la « retraite », soit une période de temps déterminé, pendant laquelle, dans le cadre d'exercices spéciaux, « la créature sera seule avec son Créateur ». Aussi, pour atteindre ce but, le choix, la progression, en bref l'adaptation de ces exercices par « celui qui les donne », doit se régler sur la capacité

de chacun et l'appel de la grâce. Il est demandé à « celui qui les reçoit » une docilité totale (11e *annotation*), d'ailleurs active et généreuse (5e *annotation*).

De tout ce matériau qui lui provenait en bonne partie de la tradition, Ignace a fait une synthèse nouvelle. Tout y est commandé par le but précis qu'il propose dès le titre général : « Amener l'homme à se vaincre lui-même de façon qu'il puisse faire choix d'un état de vie, dans une volonté dégagée de toute inclination déréglée ». Les *Ascensions spirituelles* de Gérard Zerbolt organisaient déjà l'ensemble des exercices en vue d'un but à atteindre, mais ce but était celui de toute vie intérieure, la pureté de cœur et l'amour de Dieu, et c'était l'œuvre d'une vie fervente. Ignace veut entraîner à cette purification et à cet amour, en vue d'un choix décisif où toute vie prendra sa direction et son élan pour la plus grande gloire de Dieu. Instrument d'une efficacité sans pareille, les *Ejercicios espirituales* de saint Ignace ont été recueillis par sa postérité et adoptés par l'Église. Après lui, le terme « exercices spirituels » reçoit une signification nouvelle qui éclipse les autres sans les abolir.

H. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e siècle*, coll. Bibliothèque des Exercices 59, Enghien (Belgique), 1919. — P. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain-Toulouse, 1928. — H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Gratz, 1947. — J. Lewis, *Le rôle de l'élection dans les Exercices spirituels de saint Ignace*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 2, 1949, p. 109-128, traite *in obliquo* du sens du mot « exercices spirituels » après saint Ignace. — *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*, éd. I. Iparraguirre, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, Rome, 1955 : évolution du mot au temps de saint Ignace et chez ses premiers commentateurs. — G. M. Colombás, *Un reformador benedictino, Garcia Jiménez de Cisneros*, Montserrat, 1955, ch. 7, p. 229-283. — M. Smits van Waesberghe, *Origine et développement des Exercices spirituels avant saint Ignace*, RAM, t. 33, 1957, p. 264-272. — M. Alamo, art. Cisneros, DS, t. 2, col. 910-921. — P. Debongnie, art. Dévotion moderne, DS, t. 3, col. 727-747.

Pierre Debongnie.

IV. LES EXERCICES DE PIÉTÉ D'APRÈS LES DOCUMENTS RÉCENTS DU MAGISTÈRE

« L'ensemble du culte que l'Église rend à Dieu, écrivait Pie xii, dans l'encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947 (AAS, t. 39, 1947, p. 530; traduction dans la *Documentation catholique*, t. 45, col. 202), doit être à la fois intérieur et extérieur ». Extérieur, car il émane d'une Église visible, il est fait pour une collectivité dont les membres ne peuvent communiquer que par des signes visibles. Mais son « élément essentiel » est intérieur, car l'âme du culte et son but, c'est l'union au Christ. « Sans quoi, la religion devient assurément un formalisme inconsistant et vide » (p. 531 et col. 203). Certes, « c'est de la vertu divine et non de la nôtre que (les actes sacramentels et liturgiques) tirent leur efficacité », néanmoins, « l'œuvre rédemptrice, indépendante en soi de notre volonté, requiert notre effort intérieur, pour pouvoir nous conduire au salut éternel » (p. 533-534 et col. 204-205).

Aussi ne peut-il y avoir, dans la vie spirituelle du chrétien, aucune opposition ou contradiction « entre l'action divine... et l'active coopération de l'homme..; entre l'efficacité du rite extérieur des sacrements... et le mérite de celui qui les administre ou les reçoit..; entre les prières privées et les prières publiques..; entre la vie ascétique et la piété liturgique ». Sans doute, « la prière liturgique, du fait qu'elle est la prière publique de l'Épouse de Jésus-Christ, a une dignité supérieure à celle des prières privées; mais cette supériorité ne veut nullement dire qu'il y ait, entre ces deux sortes de prière, contradiction ou opposition. Inspirées par un seul et même Esprit, elles tendent ensemble et d'abord au même but, jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous et devienne tout en tous » (p. 537 et col. 207).

Pie xii avait souligné un peu plus haut la nécessité des exercices de piété pour contrôler, soutenir et vivifier la vie spirituelle. Relisons ce texte, parallèle à ceux qui furent déjà cités à l'article Dévotions (DS, t. 3, col. 751-758).

> Si la piété privée et intérieure des individus négligeait le saint sacrifice de la messe et les sacrements et se soustrayait à l'influx salvifique qui émane du Chef dans les membres, ce serait évidemment chose blâmable et stérile. Mais lorsque tous les exercices de piété non strictement liturgiques ne visent l'activité humaine que pour la diriger vers le Père des cieux, pour exciter efficacement les hommes à la pénitence et à la crainte de Dieu, pour les arracher à l'attrait du monde et des plaisirs, et réussir à les conduire par un dur chemin au sommet de la sainteté, alors ils ne méritent pas seulement nos plus grands éloges, mais ils s'imposent par une absolue nécessité, car ils démasquent les écueils de la vie spirituelle, ils nous poussent à l'acquisition des vertus et ils augmentent l'ardeur avec laquelle nous devons nous consacrer entièrement au service de Jésus-Christ... La piété authentique... a besoin de la méditation des réalités surnaturelles et des pratiques de piété pour s'alimenter, s'enflammer, s'épanouir et nous pousser à la perfection (p. 534-535 et col. 205).

Après avoir rappelé ces vérités essentielles et après avoir situé dans l'ensemble de la vie chrétienne l'ascèse et la prière personnelle, Pie xii insistait sur le devoir, qui incombe aux prêtres comme aux laïcs, de susciter et de développer une vie de prière personnelle, solide et profonde. L'Église n'a d'ailleurs jamais cessé de rappeler aux clercs et aux fidèles les exigences pratiques de cette vie. Nous nous contenterons de relever quelques-uns des très nombreux documents du magistère, parmi les plus récents et les plus significatifs, concernant l'oraison, l'examen de conscience, la confession, la lecture spirituelle, etc. Les documents qui regardent les exercices spirituels de retraite seront étudiés à l'article Retraites spirituelles. La législation des exercices de piété des moines et des religieux a été établie pour chaque ordre ou congrégation dans les règles, constitutions, coutumiers et directoires propres à chacun d'eux. Cette législation fait l'objet d'approbations particulières de la part du Saint-Siège; aussi est-elle traitée dans les articles consacrés à ces ordres et congrégations comme aussi aux articles Coutumiers, Directoires, Monachisme, etc. Nous envisageons ici les exercices de piété 1. *des clercs*, et 2. *des laïcs*.

1. CLERCS

Le Code de Droit canonique, dans la partie qui traite des droits et des devoirs des clercs (lib. ii, pars 1, c. 108-486), leur enjoint, comme première obligation, de « mener une vie intérieure et extérieure plus sainte que celle des laïcs et de servir à ceux-ci d'exemple *(excellere in exemplum)* par leur vertu et la rectitude de leurs actions » (c. 124). Les termes de ce canon rappellent l'exhortation que le concile de Trente adressait à tous les clercs (session 22, *De reformatione*, c. 1) : « Rien n'instruit davantage et ne porte plus continuellement

les hommes à la piété et au culte de Dieu que la vie et l'exemple de ceux qui sont consacrés au saint ministère » (Mansi, t. 33, col. 133). Cette exhortation générale sera fréquemment reprise, soit par les papes dans leurs constitutions ou leurs encycliques (le cardinal Pierre Gasparri, dans les *Fontes* du Code, n'en cite pas moins de 27, depuis Sixte v en 1586 jusqu'à Benoît xv), soit par de nombreux conciles particuliers, provinciaux ou diocésains.

Dans la plupart de ces documents, papes et conciles ne se contentent pas de rappeler, à la suite du concile de Trente, les obligations générales et les exigences de sainteté inhérentes à toute vocation sacerdotale : ils précisent ces devoirs et en indiquent les conditions, ils spécifient en quoi consiste la vie de prière du prêtre, à quelles sources puiser pour renouveler sa vie intérieure, développer l'union à Dieu et le zèle des âmes.

Le concile n'avait détaillé aucune prescription, fixé aucune norme universelle. Simplement, dans les décrets relatifs à la formation des clercs, il avait rappelé le devoir de l'assistance quotidienne à la messe et de la confession au moins mensuelle; pour la réception de la communion, il s'en remettait au jugement des confesseurs (sess. 23, *De reformatione*, c. 18; Mansi, t. 33, col. 147). En revanche, nous trouvons dans les conciles provinciaux ou synodes diocésains, qui se sont tenus entre la clôture du concile de Trente (1563) et l'ouverture du premier concile du Vatican (1869), maintes prescriptions positives.

1° Les conciles de Milan au temps de saint Charles Borromée. — En ce qui concerne la réforme du clergé, *saint Charles Borromée*, archevêque de Milan (1564-1584), non seulement donna l'exemple d'une incomparable piété et d'une inlassable charité, mais fut un organisateur de premier ordre. Voir DS, t. 2, col. 692-700. Chaque mois, ses soixante « vicaires forains » devaient présider des réunions ecclésiastiques, ou « congrégations diocésaines », interroger prêtres et clercs sur la fréquentation des sacrements, sur l'exercice de leurs fonctions sacrées, sur leurs progrès dans les études, leurs lectures, sur leurs autres exercices et activités (cf *Instructiones congregationum dioecesanarum*, dans *Acta Ecclesiae mediolanensis*, t. 1, Lyon, 1683, p. 541; cf aussi *Actes* du 4e concile provincial, 3e partie, *ibidem*, p. 140).

De façon plus précise encore, dans ses instructions aux visiteurs diocésains, saint Charles recommande la diffusion de la méthode de l'examen particulier selon saint Ignace et la *Pratica dell'orazione mentale* de Mathias Bellintani, capucin (*ibidem*, t. 1, p. 558; cf DS, t. 1, col. 1356).

Synodes diocésains et conciles provinciaux se succèdent à une cadence régulière, selon la décision du concile de Trente. Dès le premier concile provincial, en 1565, l'archevêque insiste sur l'oraison comme préparation à la messe (t. 1, p. 10). Au cours du quatrième synode diocésain, en 1574, les « monitions au clergé » préciseront les exigences de la vie de prière : chaque jour l'oraison mentale, l'examen de conscience et la lecture spirituelle, et la confession hebdomadaire obligatoire. Pour la lecture spirituelle, il sera vivement conseillé de s'en tenir à la Bible, aux écrits des Pères (surtout de saint Cyprien, saint Ambroise, en particulier son *De sacerdotali dignitate*, saint Augustin et saint Grégoire le Grand), aux œuvres de saint Bernard (p. 149; l'édition de Lyon place ces « monitions » dans les Actes du 4e concile provincial, en 1576; celle de Milan, 1890, t. 1, col. 912, au 4e synode diocésain de 1574).

Pour les séminaristes, les règles sont encore plus nettes (*Institutiones ad universum seminarii regimen pertinentes*, *ibidem*, t. 2, p. 859-878). Le règlement du séminaire devait comporter, tous les matins, une demi-heure d'oraison, puis matines et prime de l'office de la Vierge et la messe; au cours de la journée, les autres « petites heures », le rosaire ou le chapelet, suivant l'avis du confesseur, une récollection de l'oraison dans l'après-midi, et un quart d'heure d'examen de conscience dans la soirée. Les clercs ayant reçu les ordres devaient se confesser tous les huit jours; les autres, les premiers et troisièmes dimanches du mois et les jours de fête (pars 3, c. 2, p. 875).

Ces décisions eurent un retentissement considérable; non seulement elles contribuèrent pour une grande part à la réforme du clergé dans l'archidiocèse de Milan, mais leur influence s'exerça à travers l'Italie et l'Europe.

« En 1566, Pie v avait songé à tenir un concile national de tous les évêques d'Italie. Quand il eut connaissance des Actes du premier concile de Milan (1565), il jugea son projet inutile. La confirmation des décrets vaudra une approbation de la curie. Ainsi, selon le mot de I. Pogiani, la réforme romaine devenait fille de la milanaise » (P. Broutin, *Les deux grands évêques de la réforme catholique*, NRT, t. 75, 1953, p. 291).

Dès la première édition des *Acta Ecclesiae mediolanensis* en 1582, cent exemplaires furent expédiés à Lyon et dix à Tolède. De nombreuses assemblées synodales adoptèrent textuellement ses décrets (vg Aix en 1585, Toulouse en 1590, Avignon en 1594; les statuts de Saint-Malo, en 1614, avouent une dépendance explicite, etc).

L'influence des décrets de Milan ne s'exerça pas seulement sur de nombreuses assemblées conciliaires de la fin du 16e siècle et de tout le 17e : des traités de formation sacerdotale y puisèrent, tels les *Avvertimenti per l'uffizio del rettore curato* (1606) de Jean-Baptiste Costanzo, archevêque de Cosenza, que Edme Cloyseault traduisit sous le titre *Le Pastoral de saint Charles* (Lyon, 1697), le florilège de Louis Abelly † 1691, ou *Episcopalis sollicitudinis enchiridion*, Paris, 1668, etc (cf P. Broutin, *La réforme pastorale en France*, t. 2, p. 332, 348).

2° Conciles des 16e et 17e siècles. — Pour ce qui est des conciles provinciaux et diocésains, dès 1579, à Melun, l'archevêque d'Aix, Alexandre Canigiani, fit connaître la législation borroméenne. Dans ce concile, il est demandé explicitement aux prêtres « de ne jamais célébrer le saint sacrifice sans un examen de conscience préalable, des prières et des méditations » (cf L. Odespung de la Meschinière, *Concilia novissima Galliae*, Paris, 1646, p. 94). Tout un ensemble de règles pour les séminaires (*Leges collegii seminarii*) y furent également adoptées; le chapitre 2 de ces *Leges* traite « de iis quae ad pietatem spectant » et prévoit pour les séminaristes la confession mensuelle, un quart d'heure d'examen de conscience chaque soir, après les litanies récitées en commun, une lecture spirituelle quotidienne et une formation à l'oraison et à la méditation (« genus orandi et meditandi », p. 102).

De semblables prescriptions sont fixées par les conciles de Rouen, en 1581 (*ibidem*, p. 211), et de Bordeaux, en 1583, lequel impose une demi-heure de méditation le matin, et la récitation de l'office de la Vierge, en plus des exercices de piété prévus à Melun (*De institutione et legibus seminariorum*, § 5 *De pietate*, *ibidem*, p. 323).

Si la réglementation de la vie de prière est, dès cette époque, assez nette, en de nombreux diocèses, pour les

séminaristes, elle l'est beaucoup moins pour les prêtres. Souvent les conciles se contentent de généralités sur l'oraison (vg concile de Besançon, en 1571, dans *Concilia Germaniae*, t. 8, p. 73-77), ou plus simplement ils reproduisent les considérations du concile de Trente (vg Malines, 1570, tit. 14, dans *Concilia mechlinensia*, t. 1, p. 117).

Toutefois, le concile d'Ypres, en 1629, demande à tous les prêtres de consacrer chaque jour « un certain temps » à l'oraison (*Concilia Germaniae*, t. 9, p. 499). Le concile de Malines de 1652 est plus précis : « Les prêtres feront chaque jour au moins une demi-heure de lecture de la sainte Écriture ou de quelque ouvrage pieux (alicujus libelli pii) et une autre demi-heure de méditation sur les divins mystères, et très particulièrement sur la passion du Christ » (*Concilia mechlinensia*, t. 2, p. 300).

Plus détaillé encore, *Le Pastoral du diocèse de Limoges*, édité en 1689 sur l'ordre de l'évêque Louis d'Urfé, donne un « emploi du temps-type ».

Trois-quarts d'heure ou une demi-heure d'oraison mentale : « c'est par ce moyen que l'on remplit ce que le Saint-Esprit dit du juste, qu'il aura soin de donner son cœur à Dieu dès le matin, pour penser au Seigneur qui l'a créé, et qu'il fera sa prière en la présence du Très-Haut (cf *Eccli.* 39, 6) ». Ensuite, prime et tierce avant la messe, « qui doit être précédée d'un bon quart d'heure de préparation et suivie au moins d'un autre quart d'heure d'actions de grâces ». L'après-midi, une demi-heure de lecture spirituelle. Après la prière du soir, « on lira un sujet de méditation pour le jour suivant » et l'on se couchera « dans quelque bonne pensée, après avoir offert à Dieu son sommeil » (t. 1, Limoges, 1830, p. 243-245).

3° **Aux 18e et 19e siècles.** — Dans les conciles du 18e siècle, cependant, les prescriptions concernant les exercices de piété des prêtres resteront habituellement assez vagues : on recommandera vivement de consacrer « un certain temps » chaque jour à l'oraison mentale et d'examiner sa conscience, sans plus de précisions. Quelques conciles néanmoins reprendront les décrets de Milan ou ceux de Malines (1652).

Par exemple, le concile de Trèves, en 1720, suggère instamment une lecture spirituelle quotidienne et une demi-heure au moins de méditation « sur la fin de l'homme, la vocation, la dignité de l'état sacerdotal, les charges pastorales, les vérités éternelles » (*Concilia Germaniae*, t. 10, p. 398).

Le 3 février 1768, l'évêque d'Ypres, Félix de Wavrans, adresse à son clergé une lettre pastorale dans laquelle il recommande « l'exercice de l'oraison mentale quotidienne » : « Qu'ils s'y exercent sagement et méthodiquement, pour pouvoir exhorter et entraîner ensuite leurs fidèles dans cette voie ». C'est la meilleure préparation à la célébration du saint sacrifice (*ibidem*, t. 10, p. 601 et 633).

Au 19e siècle, la plupart des conciles provinciaux ou synodes diocésains imposent au clergé certains exercices quotidiens. L'obligation de l'*oraison mentale* est quasi-générale.

Collectio lacensis, t. 3, col. 31 (Baltimore, 1829), 127 (Oregon, 1848), 650 (Québec, 1854), 711-712 (Québec, 1868), 751 (« oratio mentalis, sine qua vix possunt salvari »; Halifax, 1857), 786 (Suisse, 1850), 877 (Tuam, Irlande, 1858), 941 (Westminster, 1852), 1045 (Australie, 1844), 1210 (Cincinnati, 1858); — t. 4, col. 128 (Reims, 1849), 762 (Bordeaux, 1859), 903 (Sens, 1850), 989 (Aix, 1850), 1067 (Toulouse, 1850); — t. 5, col. 56 (Gran, Hongrie, 1858), 194 (Vienne, 1858), 378 (Cologne, 1860), 422 (Prague, 1860), 674 (Kalocza, Hongrie, 1863), 899 (Utrecht, 1865); — t. 6, col. 48 et 52 (Urbino, 1859), 199 (Ravenne, 1855), 544 et 546 (Bogota, 1868), 624 (Sou-Tchéou, 1803), 659 (Pondichéry, 1844), 755 (Ombrie, 1849), etc.

Certains conciles demandent une demi-heure (vg t. 3, col. 1045); d'autres même une heure (t. 6, col. 544). Pour renforcer leurs prescriptions, les législateurs citent parfois tel Père de l'Église ou tel auteur spirituel : saint Jérôme (*Ep. ad Heliodorum*, t. 3, col. 877; *Ep. ad Nepotianum*, t. 5, col. 900), saint Pierre Chrysologue (*Sermo* 26, de fideli dispensatore, t. 5, col. 899), Gerson (*Tractatulus consolatorius de meditatione* 7, t. 5, col. 423), le pseudo-Bonaventure ou Gilbert de Tournai (*Pharetra* IV, 26; *ibidem*), saint Laurent Justinien (*De casto connubio* 22; *De oratione* 10; *ibidem*).

L'*examen de conscience* est moins souvent imposé que l'oraison, mais de nombreux conciles le prescrivent (cf t. 3, col. 650, 1045; t. 4, col. 128; t. 5, col. 674, 900; t. 6, col. 624, etc).

En revanche, presque tous les décrets insistent sur l'obligation de la *lecture spirituelle* quotidienne (cf t. 3, col. 127, 650, 712, 751, 786, 877; t. 4, col. 128, 1067; t. 5, col. 56, 674; t. 6, col. 199, 624, 659, etc), faite de préférence dans l'Écriture (vg t. 3, col. 127-128; t. 5, col. 56; t. 6, col. 624 et 659). Parfois, d'autres auteurs spirituels sont conseillés (t. 5, col. 56; t. 6, col. 624 et 659).

La récitation du *rosaire* ou du chapelet se trouve mentionnée six fois dans les décrets rapportés par la *Collectio lacensis* (t. 3, col. 128, 720, 786, 941; t. 5, col. 674; t. 6, col. 544). Et les mêmes canons insistent souvent sur la *visite quotidienne au Saint-Sacrement* (t. 3, col. 128, 786, 941; t. 5, col. 56; t. 6, col. 544).

Signalons enfin plusieurs exhortations pressantes sur la *préparation à la messe* et sur l'*action de grâces* (t. 3, col. 31 et 781).

4° **La confession.** — Le concile de Trente imposait la confession mensuelle aux séminaristes (ainsi qu'aux moniales); il ne précisait rien pour les prêtres. Les conciles de Milan, présidés par saint Charles Borromée, prescriviront à tous les prêtres du diocèse la confession hebdomadaire, alors que l'archevêque demandait aux séminaristes de se confesser deux fois par mois et aux jours de fête (cf *supra*, col. 1936). Dans la plupart des autres diocèses, on s'en tint, pour les séminaristes, aux prescriptions de Trente (vg Melun, 1579; Rouen, 1581; Bordeaux, 1583; *Concilia novissima Galliae*, p. 102, 211, 323). Quant aux prêtres, l'influence des *Actes* de Milan et l'exemple donné par les ordres et les congrégations religieuses amenèrent à prescrire la confession hebdomadaire.

En effet, la plupart des constitutions religieuses approuvées aux 16e et 17e siècles imposaient la confession hebdomadaire. Certaines demandaient même davantage aux prêtres : deux fois par semaine ou plus souvent, dans les constitutions des clercs réguliers des Écoles Pies, des camaldules, des jésuites des lazaristes, etc. Les constitutions des « Pii operarii », approuvées en 1612, prévoyaient « que les prêtres, s'ils ne se confessent pas tous les jours, le fassent au moins plusieurs fois par semaine ». Même prescription dans les constitutions des théatins, et pour les membres de l'Oratoire de saint Philippe Néri. Cf P. Henrard, *La confession fréquente*, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 5, 1929, p. 154-156.

Bon nombre de conciles provinciaux ou de synodes diocésains des 16e et 17e siècles demandent aux prêtres de se confesser chaque semaine.

Le concile de Gand de 1571 souhaite, « dans toute la mesure du possible, la confession hebdomadaire, ou tout au moins chaque quinzaine » (*Concilia Germaniae*, t. 7, p. 679). La même année, celui de Bois-le-Duc est encore plus strict : « saepius.., nec unquam rarius quam semel in hebdomada » (*ibidem*, p. 714). De même, Ypres en 1577 : « ad minus semel in hebdomada »; Chelmno (Culma), 1583 : « semel saltem in hebdomada »; cf aussi Ratisbonne, 1588; Tournai, 1589; Verdun, 1598; Tournai, 1600; Cambrai, 1604; *ibidem*, t. 7, p. 846, 979, 1059 et 1045; t. 8, p. 469, 483 et 595; de même encore, Bourges, 1584, dans *Concilia novissima Galliae*, p. 417.

Au synode diocésain de Milan en 1578, saint Charles demandait à ses prêtres d'avoir un confesseur habituel,

« certum ac firmum confessarium » (*Acta Ecclesiae mediolanensis*, t. 1, p. 388); et dans l'instruction qu'il adressait aux vicaires forains, il les exhortait à veiller à ce que tous les prêtres demandent chaque trimestre à leur confesseur habituel un « témoignage » signé, attestant que, pendant le trimestre écoulé, ils se sont bien confessés « au moins chaque semaine » (p. 689). Enfin, l'archevêque exigeait de tous les prêtres participant au synode une confession le dimanche qui en précédait l'ouverture et une autre le premier jour du synode.

La rigueur des règles milanaises n'était pas universelle, il s'en fallait de beaucoup.

Ainsi, en 1609, le concile de Constance demande aux prêtres de se confesser au moins chaque quinzaine et aux clercs mineurs tous les mois : « contravenientes gravissime puniemus » (*Concilia Germaniae*, t. 8, p. 863). Les conciles d'Olmutz (Autriche) en 1591, de Brixen en 1603, et de Coire en 1605, se contentent d'exiger la confession mensuelle (*ibidem*, p. 337, 552, 636). En 1592, le concile de Breslau, en raison probablement de la situation locale, fixait comme minimum à tous les prêtres « quatre confessions par an » et, reprenant une prescription du concile de Salzbourg de 1569 (t. 7, p. 349), adoptée par saint Charles Borromée, exigeait un « billet de confession », établi par le confesseur et devant être présenté au visiteur ou à l'évêque (t. 8, p. 397).

Il dut y avoir d'assez nombreuses négligences, non seulement en Silésie, mais même en Belgique, puisque nous voyons l'archevêque de Malines, dans une réunion de ses doyens en 1618, déplorer la réception « rare » du sacrement de pénitence et exhorter les prêtres à se confesser « plus fréquemment » : « Que l'archiprêtre s'en informe à l'occasion de sa visite » (*Concilia mechlinensia*, t. 2, p. 277). Le même souhait est formulé par Benoît XIV dans son encyclique *Etsi pastoralis* du 26 mai 1742.

Il semble que cette relative divergence se soit maintenue au cours des 18e et 19e siècles.

Alors que la majorité des décrets conciliaires particuliers d'Italie demandent aux prêtres la confession hebdomadaire à un confesseur habituel et aux séminaristes la confession bi-mensuelle (vg Urbino, 1859; Ravenne, 1855; conférence des évêques de Sicile, 1850; dans *Collectio lacensis*, t. 6, col. 52, 199, 815), la plupart des conciles non italiens ne précisent pas la fréquence et emploient de préférence les termes : *frequenter*, *sedulo*, *diligenter*, *crebrius*, etc (cf t. 3, col. 650, 1210; t. 4, col. 985 et 989; t. 5, col. 54 et 56, 377, 674, 1141 [Wurtzbourg, 1848], etc). Les conciles de Vienne (1858), Prague (1860), Kalocza (1863) fixent comme minimum la confession mensuelle (t. 5, col. 170, 421, 653). Celui d'Utrecht (1865) demande « la confession hebdomadaire ou tout au moins deux fois par mois » (t. 5, col. 898); de même le concile de Toulouse de 1850, (t. 4, col. 1067).

Cependant, en 1869 encore, le 2e concile de Quito (Équateur) demandait aux évêques de la province de prescrire au moins quatre confessions par an, aux quatre-temps : pour s'assurer de ce minimum, ils pourront exiger un « billet de confession » (t. 6, col. 442).

Aussi ne devons-nous pas être étonnés de voir l'évêque d'Ermeland, Philippe Krementz, déposer en 1870 un *postulatum* au concile du Vatican pour obliger les prêtres à se confesser plus souvent : cette loi défendra sévèrement de différer la confession au delà de deux mois (cf C. Martin, *Omnium concilii vaticani... documentorum collectio*, 2e éd., Paderborn, 1873, p. 196-199). Le concile, interrompu par la guerre, n'a porté aucun décret en cette matière.

En 1872, le concile de Malines, présidé par le futur cardinal Victor Dechamps, comportait un chapitre de ses *Statuta* sur « les moyens propres à acquérir la perfection sacerdotale » (ch. 2, Malines, 1872, p. 4-8). Nous y trouvons la liste complète de tous les exercices dont parlera le Code (une demi-heure ou tout au moins un quart d'heure de méditation quotidienne; la confession « singulis septimanis aut saltem quindenis »).

En 1899, le concile plénier d'Amérique latine, célébré à Rome, promulguait à son tour un ensemble de décrets « de vita et honestate clericorum » (tit. 8, n. 631-672); au chapitre 6, il demandait, avec la demi-heure d'oraison quotidienne, de fréquentes visites au Saint-Sacrement, une grande dévotion au Sacré-Cœur et à la sainte Vierge, la réception fréquente *(crebro)* du sacrement de pénitence pour tous les prêtres (*Acta et decreta concilii plenarii Americae latinae*, Rome, 1900).

5° **Saint Pie X.** — Dans l'exhortation *Haerent animo* que Pie X adressait, le 4 août 1908, au clergé du monde entier, il établissait un lien étroit entre l'examen de conscience quotidien et le sacrement de pénitence. Après avoir rappelé le conseil de saint Jean Chrysostome (*Expos. in ps.* 4, 8; cf DS, *supra*, col. 1808) et la règle du pseudo-Bernard (*Meditationes piissimae* 5; cf DS, *supra*, col. 1814), le pape ajoute : « Il est d'expérience que celui qui se livre fréquemment à un sévère examen de ses pensées, de ses paroles, de ses actions, a plus de force pour détester et fuir le mal en même temps que plus de zèle et d'ardeur pour le bien ».

A l'opposé, l'incurie et l'abandon de soi-même « en arrivent parfois au point de faire même négliger le sacrement de pénitence... Il n'est pas rare de trouver un prêtre qui presse les autres de laver sans retard par le rite sacramentel les souillures de leur âme, et qui s'en acquitte lui-même avec une telle indolence qu'il attend des mois entiers pour le faire » (ASS, t. 41, 1908, p. 572; trad. dans Mgr Pierre Veuillot, *Notre sacerdoce*, t. 1, Paris, 1954, p. 121-122).

Ces considérations étaient précédées par une invitation pressante « à réserver chaque jour un temps déterminé à la méditation des vérités éternelles. Aucun prêtre ne peut s'en dispenser sans encourir un grave reproche de négligence et un dommage pour son âme. Saint Bernard, écrivant à Eugène III.., l'avertissait franchement et instamment de ne jamais omettre la méditation quotidienne des choses divines, de ne jamais prendre excuse des occupations multiples et très graves que comporte l'apostolat suprême (cf *De consideratione* 1, 7) ». Et Pie X développait tous les avantages qui rendent cette pratique « salutaire et même absolument nécessaire » (ASS, p. 565-566; trad. Veuillot, p. 113).

« Il importe beaucoup que le prêtre joigne à la méditation quotidienne des choses divines la lecture de livres de piété, de ceux surtout qui ont été divinement inspirés », suivant le conseil de saint Paul et des Pères (ASS, p. 569-570; trad. Veuillot, p. 118).

6° **Le Code de Droit canonique.** — Depuis 1904 (encyclique *Arduum sane munus*, 19 mars), une commission avait été instituée pour préparer la composition du nouveau Code. En cette matière de la vie spirituelle du clergé, on peut dire que tous les éléments existaient; il suffisait de les reprendre, de les grouper, de les codifier. Voir É. Jombart, art. Code, DS, t. 2, col. 1012-1022.

Le Code ne prescrivit pas directement la méditation, l'examen, le chapelet, la confession hebdomadaire, etc. « Les Ordinaires doivent veiller » (*Curent Ordinarii*, c. 125), faire en sorte que les clercs, sauf empêchement légitime, remplissent ces devoirs de piété, reçoivent avec cette fréquence le sacrement de pénitence. Ces mots

expriment-ils un ordre ou un simple conseil? Selon J. Creusen (*Le Code et les pratiques de dévotion*, *loco cit.*, p. 84), ils expriment un ordre : « La comparaison avec un grand nombre d'autres articles du Code suffit à le prouver. Quand il veut simplement conseiller ou exhorter, le Saint-Siège se sert d'autres expressions ». Les Ordinaires doivent, avec sollicitude, faire en sorte que les clercs de leur diocèse (sans distinction de degrés, séminaristes, prêtres, chanoines, etc) observent les pratiques de piété énumérées dans le canon, savoir : « la confession fréquente », c'est-à-dire, de l'avis général des commentateurs, tous les huit jours ou au moins tous les quinze jours; « la pratique quotidienne de l'oraison mentale pendant un certain temps, de la visite au Saint-Sacrement, de la récitation du rosaire et enfin de l'examen de conscience ».

Aucune précision, aucune directive concernant le choix des moyens ne sont données. Aux évêques de voir quelles mesures paraissent les plus opportunes. L'exemple, les exhortations, les recommandations, les encouragements sont habituellement les moyens les plus efficaces. Parfois, il faudra reprendre, rappeler à l'ordre, punir peut-être. Les documents pontificaux récents apportent aux uns et aux autres précicions et directives.

On s'est demandé si l'évêque « pourrait déterminer par voie de précepte la fréquence des exercices ou les autres modalités d'exécution »? F. Claeys-Bouuaert (dans R. Naz, *Traité de Droit canonique*, t. 1, Paris, 1948, p. 285) répond : « Nous n'oserions le nier d'une manière absolue. Mais, pour se départir, en une matière si délicate, de la sage réserve consacrée par la tradition ecclésiastique et adoptée par le Code, il faudrait pouvoir invoquer des circonstances toutes particulières, par exemple la vie commune déjà établie ».

Ce qui importe davantage, semble-t-il, c'est de veiller à ce que les obligations apostoliques des prêtres leur permettent d'assurer fidèlement ces exigences de prière, indispensables au maintien et au développement de leur vie surnaturelle : c'est pour eux un droit strict et un besoin essentiel; s'ils étaient, de façon habituelle, tellement surchargés qu'il leur fût impossible d'assurer ces exercices quotidiens, l'évêque, que l'on suppose mis au courant, devrait prendre les décisions nécessaires pour y remédier (cf J. Creusen, *loco cit.*).

7° **Documents pontificaux récents.** — *Benoît* XV, dans son encyclique *Humani generis* sur la prédication de la parole de Dieu (15 juin 1917, AAS, t. 9, 1917, p. 305-317), insistait sur la nécessité de l'esprit d'oraison pour une prédication efficace :

« La grâce de Dieu ne s'obtient point par l'art et le zèle, mais par la prière. Celui donc qui s'adonne peu ou point à l'oraison dépense en vain et son travail et sa peine, puisque cela ne lui profite en rien, ni pour lui-même ni pour ses auditeurs » (p. 314; trad. Veuillot, t. 1, p. 174). Benoît XV reviendra fréquemment sur ce thème, en particulier dans ses différentes allocutions aux prédicateurs de carême (cf AAS, t. 10, 1918, p. 92-97; t. 11, 1919, p. 111-118; t. 12, 1920, p. 61; t. 13, 1921, p. 93), ainsi que dans sa lettre apostolique *Maximum illud* du 30 novembre 1919, sur la propagation de la foi (t. 11, p. 440-455).

De tous les enseignements de *Pie* XI, le plus important devait être, selon sa propre attestation (cf lettre apostolique du 18 janvier 1939, AAS, t. 34, 1942, p. 252-264), l'encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium*, du 20 décembre 1935, sur la dignité du sacerdoce (t. 28, 1936, p. 5-53). Le pape y insiste sur la nécessité pour les prêtres d'une intense vie de prière et d'une délicate pureté de conscience; il affirme que la première de toutes les vertus sacerdotales, est une piété solide, ferme, sûre : « sans elle, les autres dons comptent peu; avec elle, même si ces dons ne sont pas exceptionnels, on peut accomplir des merveilles ». Mais Pie XI ne fixe aucune règle, s'en tenant à celles du Code.

Pour retrouver des prescriptions nettes, il faudra attendre *Pie* XII. Sans doute, en 1948 déjà, dans l'exhortation qu'il adressait au clergé indigène (28 juin, AAS, t. 40, 1948, p. 374), il avait dit : « Ménagez-vous chaque jour un temps pour la méditation des vérités éternelles et la prière, vous attachant à une lecture régulière de l'Écriture sainte et des auteurs spirituels; le soir.., examinez soigneusement votre vie » (trad. Veuillot, t. 2, p. 141-142). Mais c'est dans son exhortation *Menti Nostrae*, au clergé du monde entier, le 23 septembre 1950, sur la sainteté de la vie sacerdotale, qu'il devait préciser l'importance de la fidélité quotidienne aux exercices de piété fixés par le Code. « Pour nous inciter chaque jour avec plus d'ardeur à atteindre la sainteté, l'Église nous recommande avec instance, outre la célébration de la messe et la récitation de l'office divin, d'autres exercices de piété » (AAS, t. 42, 1950, p. 671; trad. Veuillot, t. 2, p. 190) :

1) *Méditation quotidienne.* — « Cette méditation des choses saintes nous prépare de la meilleure façon à célébrer le sacrifice eucharistique et à faire notre action de grâces après la messe; en outre, elle nous dispose à comprendre et à goûter les beautés de la liturgie. La méditation nous porte à contempler les vérités éternelles, ainsi que les admirables exemples et préceptes de l'Évangile... Ainsi le prêtre ne peut-il acquérir la maîtrise de soi et de ses sens, purifier son âme, tendre, comme il le faut, à la vertu, remplir fidèlement, activement et avec fruit, les devoirs du ministère sacré, s'il ne médite les mystères et ne participe à la vie du divin Rédempteur... C'est pour Nous une grave obligation de vous exhorter d'une façon particulière à la pratique de la méditation quotidienne... Aucun autre moyen de sanctification ne possède l'efficacité particulière de la méditation et sa pratique quotidienne est absolument irremplaçable » (AAS, p. 672; trad. Veuillot, p. 190-191).

2) *Prières vocales; rosaire.* — « Qu'on ne sépare pas de la méditation et de l'oraison les prières vocales; que l'on n'interdise pas des prières privées qui, selon la condition particulière de chacun, aideront efficacement à réaliser l'union de l'âme avec Dieu » (AAS, p. 673; trad. Veuillot, p. 191). Le rosaire, dont l'Église recommande la récitation quotidienne, est l'une de ces prières vocales les plus profitables.

3) *Visite au Saint-Sacrement.* — « Le prêtre se rendra au pied du tabernacle, et il demeurera là au moins pendant quelque temps pour adorer Jésus dans le sacrement de son amour, pour réparer l'ingratitude de tant d'hommes envers ce sacrement, pour s'enflammer chaque jour davantage d'amour envers Dieu » (AAS, p. 673; trad. Veuillot, p. 192).

4) *Examen de conscience, confession, direction spirituelle.* — « Que le prêtre n'omette pas de faire chaque jour son examen de conscience.., pour écarter les obstacles qui empêchent ou retardent les progrès dans la vertu, pour poursuivre avec plus d'ardeur tout ce qui favorise les travaux du ministère sacerdotal et pour implorer du Père céleste la miséricorde pour tant d'actes accomplis d'une façon répréhensible » (AAS, p. 673-674; trad. Veuillot, p. 193).

Pie XII reprend alors ce qu'il avait déjà dit dans l'encyclique *Mystici Corporis* (AAS, t. 35, 1943, p. 235) : « La *confession fréquente* augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne, tend à déraciner les mauvaises habitudes, combat la négligence spirituelle et la tiédeur, purifie la conscience, fortifie la volonté, se prête à la direction spirituelle et, par l'effet propre du sacrement, augmente la grâce » (AAS, p. 674; trad. Veuillot, p. 193-194).

« En entrant dans la vie spirituelle et en y progressant, n'ayez pas une trop grande confiance en vous-même, mais, avec humilité et simplicité, *recevez le conseil* et demandez l'aide de ceux qui, avec une sage discrétion, peuvent... vous diriger vers une perfection chaque jour plus accomplie... Sans ces prudents directeurs de conscience, il est très difficile de répondre comme on le doit aux impulsions de l'Esprit Saint et de la grâce divine » (AAS, p. 674; trad. Veuillot, p. 194).

Cette exhortation paraît être, parmi tous les documents pontificaux des siècles derniers, le plus précis et le plus fondé en motivations spirituelles profondes.

A plusieurs reprises, S. S. *Jean* XXIII est revenu sur ces prescriptions de la vie de prière du clergé. A l'occasion du centenaire de la mort de saint Jean-Marie Vianney, le pape adressait au clergé du monde entier son encyclique *Sacerdotii nostri primordia* (1er août 1959; AAS, t. 51, 1959, p. 545-579), dans laquelle il proposait le curé d'Ars comme modèle des vertus sacerdotales et insistait particulièrement sur la nécessité d'une vie intérieure personnelle profonde, base indispensable de toute action apostolique. La lecture de la Bible est proposée aux prêtres comme « nourriture quotidienne ». Dans le même sens, le discours aux aumôniers d'Action catholique italienne, le 7 juillet 1959 (*Documentation catholique*, t. 56, 1959, col. 1049-1052); la lettre de la Congrégation des Séminaires et Universités, du 5 juin 1959, aux évêques, sur la formation des clercs (*ibidem*; col. 1051-1060) : la formation et les vertus intérieures sont les « sources éternelles d'où l'apostolat tire toute sa noblesse et sa fécondité surnaturelles » (col. 1058).

A l'occasion du synode romain (24-31 janvier 1960), le pape adressa trois allocutions aux prêtres et une aux séminaristes (AAS, t. 52, 1960, p. 201 svv). Il y rappelait que la prière devait être pour eux « une nourriture délicieuse, savoureuse et substantielle de l'esprit, en même temps qu'une source perpétuelle de courage, de réconfort au milieu des difficultés et parfois des amertumes de la vie et du ministère sacerdotal et pastoral » (AAS, p. 234; *Documentation catholique*, t. 57, 1960, col. 268).

« Que votre prière, dit le pape aux séminaristes, soit continuelle, recueillie et profonde. Qu'elle soit votre aliment... Le psautier est une source très précieuse de prière. Il devra un jour vous être familier et devenir la pensée de vos pensées, la substance vivante de votre vie consacrée... Méditez chaque psaume pour en découvrir les beautés cachées et acquérir ainsi un sens de Dieu et de l'Église sûr; reposez-vous dans cette méditation; élevez-vous des psaumes jusqu'à la contemplation des choses célestes, et, par eux, sachez apprécier avec mesure et exactitude les choses de la terre, de la culture et de l'histoire, ainsi que les événements quotidiens... C'est maintenant que vous devez devenir des hommes de prière » (AAS, p. 275-276; *Documentation*.., col. 286).

2. LAICS

Dans l'encyclique *Mediator Dei*, Pie XII, après avoir rappelé que « l'Église recommande très vivement au clergé et aux religieux un certain nombre de pieux exercices », ajoutait : « Nous voulons, à présent, que même le peuple chrétien ne soit pas exclu de ces derniers. Ce sont pour ne parler que des principaux : la méditation des choses spirituelles, l'examen de conscience attentif permettant de se mieux connaître, les retraites fermées instituées pour réfléchir plus profondément sur les vérités éternelles, les ferventes visites au Saint-Sacrement et ces spéciales prières de supplication en l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie, entre lesquelles excelle, comme chacun sait, le rosaire ».

Tout en stimulant la véritable piété, ces différentes pratiques « disposent à participer aux fonctions sacrées avec un plus grand fruit et écartent le danger que les prières liturgiques ne se réduisent à un vain formalisme ». Aussi le pape demande-t-il aux évêques de « recommander et encourager ces exercices de piété, desquels, sans nul doute, ne pourront manquer de dériver, pour le peuple qui leur est confié, des fruits salutaires ».

« Ne permettez pas.., ajoute-t-il, que l'adoration de l'auguste Sacrement et les pieuses visites aux tabernacles eucharistiques soient négligées, que soit déconseillée la confession des fautes, faite dans le seul but de la dévotion, que le culte de la Vierge Mère de Dieu... soit sous-estimé, spécialement chez les jeunes, au point de s'éteindre et de s'alanguir peu à peu. Ces façons d'agir sont des fruits empoisonnés.., qui croissent sur les branches pourries d'un arbre sain » (AAS, t. 39, 1947, p. 583-585; trad. dans *Documentation catholique*, t. 45, 1948, col. 243).

Ce rappel de la nécessité des exercices de piété est relativement fréquent dans les documents du magistère; mais c'est la première fois, semble-t-il, que nous trouvons une énumération aussi complète se rapportant aux laïcs.

Nous ne dirons rien ici des retraites spirituelles pour les laïcs, renvoyant à l'article qui leur sera consacré. Nous soulignons cependant, en passant, l'importance des documents du magistère sur ce point. Si le bref *Romanus Pontifex* de Paul V (23 mai 1606), accordant une indulgence plénière aux religieux qui feraient une retraite annuelle de dix jours, peut avoir aidé l'insertion de cet exercice dans les constitutions religieuses (*Bullarium romanum*, t. 11, Turin, 1867, p. 315-318), d'autres documents concernant les laïcs furent tout aussi déterminants. Citons, par exemple, l'indulgence plénière accordée aux laïcs faisant une retraite de huit jours (Alexandre VII, 12 octobre 1657 et 11 juin 1659, *ibidem*, p. 302 et 472), et surtout l'encyclique *Quemadmodum nihil* de Benoît XIV (16 décembre 1746) sur l'oraison mentale faite au cours des missions paroissiales (*Benedicti* XIV... *bullarium*, t. 2, Prato, 1846, p. 150-151).

Après avoir mentionné les principaux documents pontificaux ou conciliaires qui traitent de façon générale de la vie de prière des fidèles, nous signalerons les textes particuliers relatifs à tel ou tel exercice.

1° Généralités. — 1) *Nécessité.* — Dans son allocution du 13 mars 1943 aux prédicateurs de carême (AAS, t. 35, 1943, p. 109-112), Pie XII leur demandait de « faire pénétrer dans l'esprit et la conscience des chrétiens la nécessité absolue de la prière... Personne ne peut sans la prière observer pendant longtemps la loi divine et éviter une faute grave ».

Ce rappel se retrouve fréquemment dans les documents ecclésiastiques : conciles provinciaux ou synodes diocésains (vg concile de Besançon de 1571, *Concilia Germaniae*, t. 8, p. 73; concile de Tours de 1583, *Concilia novissima Galliae*, p. 361; concile d'Urbino de 1859, *Collectio lacensis*, t. 6, col. 35, etc). Pie XI y revient souvent (allocution du 4 novembre 1927 aux jeunesses catholiques italiennes, *Documentation catholique*, t. 23, 1930, col. 357, etc). C'est Pie XII qui y insistera le plus : il en fait par exemple le sujet de son allocution aux jeunes époux, le 2 juillet 1941 (dans *Allocutions de S. S. Pie* XII *aux nouveaux époux*, t. 2, Paris, 1951, p. 14-19); dans ses discours à des groupes d'Action catholique (par exemple, le 24 avril 1943), à l'Union des ligues féminines catholiques (11 septembre 1947, *Documentation*.., t. 44, 1947, col. 1459-1460), à la Fédération mondiale des jeunes filles catholiques (18 avril 1952, *ibidem*, t. 49, 1952, col. 596), aux Enfants

de Marie et aux congrégations de la sainte Vierge, aux membres et aux directeurs de l'Apostolat de la Prière (cf *infra*), etc.

2) *Fréquence.* — « La coutume chrétienne a créé une série d'habitudes de prières, par exemple la prière du matin et du soir et la prière pour les repas. Ces prières... correspondent si bien à la conception chrétienne de la vie et à l'attitude de l'enfant de Dieu vis-à-vis de son Père du ciel, qu'elles vont particulièrement de soi pour les chrétiens » (F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. 4, vol. 1, Dusseldorf, 1935, p. 215). La *Didachè* déjà demandait aux fidèles de prier au moins trois fois par jour (ch. 8, éd. et trad. H. Hemmer, 2e éd., Paris, 1926, p. 16-17).

Le quatrième concile de Milan (1576) rappelait cette consigne (en citant le 4e concile d'Orléans) et enjoignait aux curés d'organiser matin et soir des prières en commun pour leurs paroissiens, soit à l'église, soit en famille, soit au travail, dans les ateliers ou aux champs (cf *Acta Ecclesiae mediolanensis*, t. 1, p. 105; trois ans plus tard, le 5e concile de Milan insistait sur les prières avant le travail, avant et après les repas, p. 175).

Ces recommandations seront reprises par d'autres conciles particuliers, rattachées parfois à l'obligation de l'Angelus et aux sonneries de cloches, trois fois le jour (vg au concile de Prague de 1605, *Concilia Germaniae*, t. 8, p. 741), et souvent renouvelées par les papes. Pie XII y est revenu fréquemment et avec insistance.

Aux paroissiens de Saint-Sabas, à Rome, le 11 janvier 1953, il disait : « Commencez par faire en sorte que respirent de nouveau les âmes frappées d'asphyxie, parce qu'elles ne prient jamais et en aucune manière. Faites que de tous les cœurs monte aux lèvres, et des lèvres au ciel, une invocation même brève, mais répétée tous les jours... Une paroisse dans laquelle tous pensent chaque jour à invoquer le Seigneur ne tardera pas à constater que la vie se réveille en elle » (R. Kothen, *Documents pontificaux de Pie* XII, Saint-Maurice, 1953, p. 36).

Trois mois plus tard, le 9 avril, le pape disait aux étudiants de la Sorbonne : « Restez des hommes de prière, d'une prière quotidienne, personnelle et fervente » (AAS, t. 45, 1953, p. 276; *Documentation catholique*, t. 50, col. 522). Citons encore l'allocution à la fédération mondiale des jeunesses féminines (3 avril 1956) : « La prière quotidienne et prolongée, seule voie qui conduise en présence de Dieu... N'espérez pas exercer d'apostolat digne de ce nom, si vous n'acceptez d'abord cette exigence élémentaire et dont la tradition chrétienne n'a cessé de souligner l'importance » (AAS, t. 48, 1956, p. 274; *Documentation...*, t. 53, col. 519).

3) *Prière en famille.* — Nous avons noté plus haut l'exhortation du concile de Milan (1576) à ce sujet. Elle fut reprise par plusieurs autres synodes. Soulignons, par exemple, les consignes données soit par le concile de Prague de 1605 (*Concilia Germaniae*, t. 8, p. 742), soit par les *Règlements synodaux* de la Rochelle en 1710, demandant aux parents « d'être bien exacts à la prière du matin et du soir, qui se fera en commun par toute la famille assemblée » (*Ordonnances et règlements synodaux...*, Paris, 1780, p. 174), soit enfin par le concile de Kalocza (Hongrie) de 1863, qui rappelle aux fidèles leur devoir de prier matin et soir, avant et après les repas, en famille, et de s'adonner à des lectures pieuses, ainsi qu'à des pratiques de dévotion à l'égard de la Vierge et des saints patrons (*Collectio lacensis*, t. 5, col. 696).

Dans les allocutions de Pie XII nous relevons plusieurs conseils identiques.

Déjà en 1940 (le 10 avril), s'adressant aux jeunes époux, le pape développe ce thème (*Allocutions...*, t. 1, p. 82-83). En 1943, il y revient dans son allocution aux prédicateurs de carême (AAS, t. 35, p. 105-116), et le 16 août 1950, dans sa lettre au congrès des catholiques allemands de Passau (*Ihr findet euch*), il écrit : « Nous disons aux familles de la ville et de la campagne : Restez fidèles à la tradition de la prière au foyer domestique. Bénie de Dieu, cette prière fortifie la foi, augmente la crainte de Dieu et la confiance en la Providence, elle accroît le respect mutuel et l'amour, et remplit l'âme de courage au temps de l'épreuve » (AAS, t. 52, 1950, p. 733).

2° **Recommandations particulières.** — Nous nous en tiendrons à celles qui regardent l'offrande de la journée, le chapelet ou le rosaire, la confession fréquente et les visites au Saint-Sacrement.

1) *Offrande de la journée.* — C'est surtout dans les documents pontificaux relatifs à l'Apostolat de la Prière, que nous trouvons louée et instamment conseillée la pratique de l'offrande.

Pie X, dans sa lettre *Multa quidem* du 9 avril 1911, au directeur général de l'Apostolat de la Prière, la recommandait vivement (AAS, t. 3, 1911, p. 345); de même Pie XI, dans la lettre du cardinal Pacelli du 6 août 1932 (*Documentation catholique*, t. 28, 1932, col. 787-788) et l'allocution du 23 septembre 1938 (*Osservatore romano* du 24); Pie XII dans ses messages ou allocutions des 27 septembre 1956 (AAS, t. 48, 1956, p. 674-677) et 19 mai 1957; dans ce dernier radio-message adressé au congrès de l'Apostolat de la Prière de Braga, le pape qualifiait l'offrande de « pratique élémentaire et simple..., qui est déjà, par elle-même, un culte rendu au Seigneur; c'est une prière, la meilleure, qui, en offrant les prémices du jour, le sanctifie » (AAS, t. 49, 1957, p. 415; *Documentation catholique*, t. 54, 1957, col. 720).

2) *Chapelet et rosaire.* — Le premier document pontifical qui accorde des indulgences à une confrérie du rosaire est la bulle de Sixte IV, du 30 mai 1478. A la fin du 16e siècle, plusieurs conciles particuliers, tel celui de Besançon, en 1571 (*Concilia Germaniae*, t. 8, p. 78), demandent aux curés de l'enseigner à leurs fidèles et de veiller à ce qu'il soit récité fréquemment; Sixte V en approuve le « pieux usage ». En 1605, le concile de Prague insiste auprès des pères de famille pour sa récitation quotidienne (*ibidem*, p. 742).

Léon XIII, de 1883 à 1901, n'écrivit pas moins de quatorze encycliques ou lettres apostoliques sur le sujet (extraits groupés dans *Notre-Dame*, coll. Les enseignements pontificaux, Paris-Tournai, 1957, p. 77-149).

Benoît XV, à son tour, affirmait que « cet exercice était merveilleusement propre à nourrir la piété et à exciter les âmes à la pratique des vertus » (enc. *Fausto appetente die*, 29 juin 1921, AAS, t. 13, 1921, p. 334; *Notre-Dame*, p. 187).

Le 6 mars 1934, Pie XI (dans la lettre *Inclytam ac perillustrem*, à l'occasion du septième centenaire de la canonisation de saint Dominique) souhaitait « ardemment que soit conservée religieusement ou rétablie l'habitude en honneur chez nos pères, chez qui c'était chose sacrée pour les familles chrétiennes, de réciter dans une louange alternée chaque jour le rosaire » (AAS, t. 26, 1934, p. 231; *Notre-Dame*, p. 220).

Pie XII est revenu plusieurs fois sur l'excellence de cette pratique (à de jeunes époux, 16 octobre 1940, *Allocutions...*, t. 1, p. 177-183; et dans sa lettre du 31 juillet 1946 à l'archevêque de Manille, AAS, t. 38, 1946, p. 418-419; *Notre-Dame*, p. 268). Le 15 septembre 1951, l'encyclique *Ingruentium malorum* présentait le rosaire comme la plus belle prière, la plus adaptée, la plus fructueuse; et le pape demandait aux évêques de veiller à ce que sa récitation soit « de plus en plus estimée et répandue », avant tout « au sein des familles » (AAS, t. 43, 1951, p. 579-580; *Notre-Dame*, p. 327-333).

Semblable désir devait être exprimé par Jean XXIII, dans sa lettre du 28 septembre 1960 au cardinal-vicaire de Rome, souhaitant que les fidèles sachent faire de cette

prière, « la plus simple et la plus accessible », « une école de vraie perfection, en contemplant dans un recueillement intime les enseignements qui irradient de la vie du Christ et de Marie » (*Osservatore romano*, 30 septembre; *Documentation catholique*, t. 57, 1960, col. 1249-1252).

3) *Confession fréquente.* — Pie XII, nous l'avons noté, cite, parmi les pratiques de dévotion privée et les exercices de piété des fidèles comme du clergé, la pratique de la confession fréquente. Dans l'encyclique *Mystici corporis* (29 juin 1943), il recommande fortement « ce pieux usage introduit par l'Église sous l'impulsion du Saint-Esprit » (AAS, t. 35, 1943, p. 235). Dans *Mediator Dei*, le 20 novembre 1947, il blâme les opinions erronées et « funestes à la vie spirituelle », selon lesquelles « il ne faut pas faire tant de cas de la confession fréquente des fautes vénielles ». « Nous insistons de nouveau pour que vous rappeliez à la sérieuse méditation et à la docile observation de vos fidèles... les très graves paroles dont Nous Nous sommes servi » (AAS, t. 39, 1947, p. 585; *Documentation catholique*, t. 45, 1948, col. 244).

Du concile de Trente à nos jours, les décrets synodaux relatifs à la confession fréquente des fidèles sont extrêmement nombreux. S'il a fallu attendre Pie X et le décret du 20 décembre 1905 (ASS, t. 38, 1905-1906, p. 404) pour rétablir l'usage de la communion fréquente, par contre la confession fréquente n'a cessé d'être recommandée.

Sans doute, aux 16e et 17e siècles, bien des conciles la conseillent surtout aux grandes fêtes. Tels Constance en 1609, Bois-le-Duc en 1612, Sion en 1626 (*Concilia Germaniae*, t. 8, p. 863, et t. 9, p. 210 et 383). Narbonne en 1609 (*Concilia novissima Galliae*, p. 587) ou Cologne en 1662 (*Concilia Germaniae*, t. 9, p. 976) précisent quatre ou cinq fois par an et, en plus, deux fois pendant le carême (cf aussi Brixen, 1603, et Constance, 1609, *ibidem*, t. 8, p. 545 et 863). Osnabruck, 1628, et Paderborn, 1688 (t. 9, p. 453, et t. 10, p. 157), la conseillent aux fêtes du Christ et de la Vierge et pendant le carême. Cologne en 1662 (t. 9, p. 976) fait une différence entre les enfants qui doivent se confesser plus souvent, et les adultes. Le concile de Reims, en 1583, dit *frequenter* (*Concilia novissima Galliae*, p. 232).

En fait les conciles de cette époque ont tendance à favoriser la confession fréquente; celui de Constance, en 1609, par exemple, demande aux curés de recommander la *frequentem exomologesin* et d'être prêts à recevoir les confessions « en tout temps » (t. 8, p. 863). Pour le concile de Metz en 1640, il faut recourir « *saepissime*, très souvent à l'ancre du salut » (t. 8, p. 957; repris au concile de 1699, t. 10, p. 237).

Aux 18e et 19e siècles, c'est le mot *frequenter* que l'on rencontre le plus habituellement : par exemple, Avignon, 1725 (Mansi, t. 37, col. 323), Utrecht II, 1763 (Mansi, t. 38, col. 729), Bourges, 1850 (*Collectio lacensis*, t. 4, col. 1116), Westminster, 1852 (*saepe*, t. 3, col. 934), Ravenne, 1855 (t. 6, col. 158), Venise, 1859 (t. 6, col. 333), Prague, 1868 (t. 5, col. 511), etc. En 1850, le synode plénier d'Irlande dira « le plus souvent possible » (t. 3, col. 782).

Le 9 décembre 1763, Clément XIII « accorda à tous les chrétiens soucieux de purifier leur âme par un fréquent aveu de leurs fautes.., au moins une fois la semaine, à moins d'empêchement légitime.., de pouvoir gagner toutes les indulgences quelles qu'elles soient » (*Decreta authentica S. C. Indulgentiis*, t. 1, Ratisbonne, 1883, p. 207). Une telle pratique existait donc à l'époque et l'Église la favorisait.

Un siècle plus tard, le concile de Kalocza de 1863 comporte, dans ses décrets, un chapitre (tit. 6, ch. 9) pour motiver la confession fréquente des fidèles : elle purifie l'âme, elle favorise le renouvellement fréquent d'un véritable ferme propos, elle accroît l'horreur du péché, elle rend le cœur plus prompt aux motions de la grâce, elle permet de mieux connaître les passions dominantes et les affections déréglées, elle provoque une plus grande fidélité au devoir d'état, elle rend l'âme plus forte contre ses ennemis, elle affermit la volonté et augmente la grâce de la persévérance. Aussi le clergé est-il exhorté à instruire les fidèles, à les inciter à la confession fréquente et à leur en faciliter la pratique (*Collectio lacensis*, t. 5, col. 706-707). Il faudra attendre l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII pour retrouver dans un document du magistère semblable motivation (cf AAS, t. 35, 1943, p. 235; cf *supra*, col. 1942.

4) *Visites au Saint-Sacrement.* — Le canon 1273 du Code de Droit canonique rappelle à « ceux qui sont chargés de l'instruction religieuse des fidèles », qu'ils « ne doivent rien omettre pour exciter dans leur âme la piété envers la très sainte eucharistie, et les exhorter surtout à assister au sacrifice de la messe et à visiter le Très-Saint-Sacrement, non seulement les dimanches et les jours de fête de précepte, mais souvent encore les jours de semaine, autant qu'il est possible ».

Depuis la parution du Code, à maintes reprises, les papes ont rappelé les bienfaits et les exigences de la dévotion eucharistique (cf DS, t. 4, col. 1637). Le 3 juin 1932, Pie XI accordait dix ans d'indulgence pour chaque visite, à charge de prier aux intentions du pape, et une indulgence plénière une fois par semaine à ceux qui auront fait cette visite chaque jour, se seront confessés et auront communié au moins une fois (AAS, t. 24, 1932, p. 231-232). Pie XII recommanda vivement cette pratique, en particulier dans l'encyclique *Mediator Dei*. Dans son discours du 22 septembre 1956, au congrès international de pastorale liturgique à Assise (AAS, t. 48, 1956, p. 722-723; *Documentation catholique*, t. 53, 1956, col. 1296-1297), il attirait l'attention sur la « tendance... d'une moindre estime pour la présence et l'action du Christ au tabernacle » :

On se contente du sacrifice de l'autel, et l'on diminue l'importance de Celui qui l'accomplit. Or, la personne du Christ doit occuper le centre du culte, car c'est elle qui unifie les relations de l'autel et du tabernacle et leur donne leur sens... Le liturgiste le plus enthousiaste et le plus convaincu doit pouvoir comprendre et deviner ce que représente le Seigneur au tabernacle pour les fidèles profondément pieux, que ce soient des gens simples ou instruits. Il est leur conseiller, leur consolateur, leur force, leur recours, leur espérance dans la vie comme dans la mort. Non content de laisser venir les fidèles vers le Seigneur au tabernacle, le mouvement liturgique s'efforcera donc de les y attirer toujours davantage.

Toute piété véritable doit être à la fois personnelle et communautaire. Sans doute, on peut prier isolément ou en groupe, mais ces deux formes de prière doivent se compléter l'une l'autre. Publique ou privée, toute prière chrétienne est essentiellement catholique. « Un chrétien n'est chrétien et n'agit en chrétien que par le lien qui le rattache à tous ses frères, en le rattachant au Christ... Ce qui suscite sa prière et qui la fait prière chrétienne est aussi, par conséquent, ce qui la fait universelle, catholique, publique, unie à toutes les prières chrétiennes » (É. Mersch, *Morale et Corps mystique*, 3e éd., t. 1, Bruxelles-Paris, 1949, p. 131-132).

1. **Ouvrages généraux,** en dehors des grandes collections conciliaires classiques, Mansi, etc. — *Acta Ecclesiae medio-*

lanensis, Milan, 1582; dernière édition par Achille Ratti (Pie XI), 1890; nous utilisons l'édition de Lyon, 1683, 2 vol. — L. Odespung de la Meschinière, *Concilia novissima Galliae*, Paris, 1646. — *Concilia Germaniae*, Cologne, 1759-1790, 11 vol. avec index. — *Nova et absoluta collectio synodorum... archiepiscopatus mechlinensis*, Malines, 1828-1829, 2 vol., cité *Concilia mechlinensia*. — *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1870-1890, 7 vol., cité *Collectio lacensis*. — Cardinal Pierre Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, Rome, 1923-1939, 9 vol. avec index.

2. **Vie spirituelle des clercs.** — 1° *Textes* du magistère rassemblés dans *Enchiridion clericorum*, Cité du Vatican, 1938. — Des traductions parues en diverses langues, nous retenons ici : R. Kothen, *Documents pontificaux de Pie* XII, Paris-Louvain, 1948-1958, 11 vol. — Mgr Pierre Veuillot, *Notre sacerdoce. Documents pontificaux de Pie* X *à nos jours*, Paris, 1954, 2 vol.

2° *Études*. — J.-C. Antonelli, *De juribus et oneribus clericorum*, Rome, 1699. — Pl. Boeckhn, *De clero, seu obligationibus et officiis, beneficiis et juribus utriusque cleri*, Salzbourg, 1728-1731. — M. Verhoeven, *De regularium et saecularium clericorum juribus et officiis*, Louvain, 1846. — N. Nilles, *De vita et honestate clericorum*, Innsbruck, 1890. — E. Méric, *Le clergé sous l'ancien régime*, Paris, 1890. — J. Creusen, *Le Code et les pratiques de dévotion*, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 4, 1928, p. 83-89; P. Henrard, *La confession fréquente*, *ibidem*, t. 5, 1929, p. 122-129, 153-158. — F. Claeys-Bouuaert, art. *Clerc*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 3, 1939, col. 827-872. — G. Soranzo, *San Carlo Borromeo*, Milan, 1944, 2 vol. — G. Lemaître, *Notre sacerdoce*, Paris, 1945. — R. Garrigou-Lagrange, *De sanctificatione sacerdotum secundum nostri temporis exigentias*, Turin, 1946. — Ch. Grimaud, *La vie spirituelle du prêtre séculier*, Paris, 1946. — H.-M. Vicaire, *Le clergé catholique du 15e au 19e siècle*, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, coll. Unam Sanctam 28, Paris, 1954, p. 183-214. — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, Paris-Tournai, 1956, 2 vol.

3. **Vie spirituelle du laïc.** — Au niveau où nous nous sommes placés il y aurait moins à chercher des traités sur les divers exercices de piété, qu'à utiliser d'une part des biographies de chrétiens et de chrétiennes exemplaires dans leur vie spirituelle, familiale, sociale et professionnelle, et d'autre part des revues de formation spirituelle pour des laïcs engagés dans l'action catholique. Des congrès et des sessions de toute sorte ont également abordé la question.

1° *Documents*. — La collection « Enseignements pontificaux » a publié : *Le laïcat*, Paris, 1957, et *Consignes aux militants*, Paris, 1958, qui donnent la liste et la traduction des textes essentiels. — En nombre de pays, des revues ont consacré des articles ou des numéros entiers au thème de la sanctification du laïcat; vg *Supplément de la Vie spirituelle* (Paris), les numéros de novembre 1950 et de février 1952; *Christus* (Paris), les numéros 13, 20, 29, sur l'*Apostolat du chrétien*, *L'homme en prière*, *Le devoir d'état*; voir aussi *Geist und Leben* en 1947; *Tijdschrift voor geestelijk leven*, n. 5 de 1949; etc.

2° *Études*. — On trouvera une bibliographie importante, en diverses langues, dans *L'apostolato dei laici. Bibliografia sistematica*, Milan, 1957.

On pourrait retenir : F. Charmot, *La doctrine spirituelle des hommes d'action*, Paris, 1938. — Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1948. — C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Fribourg-en-Brisgau, 1949. — L.-J. Lebret et T. Suavet, *Rajeunir l'examen de conscience*, Paris, 1952. — D. Dohen, *La sainteté des laïcs*, Paris, 1953. — F. Hermans, *La vie spirituelle des laïcs*, Paris, 1954. — R. Spiazzi, *I valori spirituali nella vita del laico*, Brescia, 1956. — J. M. Hernández de Garnica, *Perfección y laicado*, Madrid, 1956.

Charles SCHMERBER.

EXERCICES SPIRITUELS de saint Ignace de Loyola. Voir IGNACE DE LOYOLA.

EXHORTATIONS SPIRITUELLES. Voir CONFÉRENCES SPIRITUELLES, t. 2, col. 1389-1405.

EXIMENIS (EIXIMENIS, XIMÉNEZ; FRANÇOIS), franciscain catalan, vers 1340-1409. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine spirituelle*.

1. **Vie.** — François Eximenis naquit à Gérone vers 1340. Il entra jeune chez les franciscains de cette ville. Après ses études de philosophie et de théologie à Valence, il gagna les universités de Cologne, Paris et Oxford, puis Rome et le mont Alverne. En 1365, à Avignon, il est témoin de la remise à Urbain V des *Revelationes* de l'infant Pedro d'Aragon, devenu franciscain; c'est ce fray Pedro qu'Eximenis attaquera plus tard comme visionnaire. A son retour en Catalogne (1371), son provincial refuse sa nomination à la chaire de théologie de Lérida, sans doute parce qu'il n'était pas encore maître en théologie, titre qu'il obtint à Toulouse en 1374, sur une recommandation de Pedro III. Il passe ensuite quelques années à Barcelone, où il enseigne philosophie et théologie; c'est là qu'il compose ses premiers ouvrages.

En 1383, il s'établit à Valence; il y résidera jusqu'en 1408; c'est sa grande période d'activité littéraire. Don Juan, avant de monter sur le trône, confie à Eximenis et à deux autres franciscains l'examen des livres hébreux de la synagogue de Valence. Eximenis apparaît désormais comme le conseiller de cette cité turbulente, quasi morisque, et chrétienne de fraîche date : il calma les séditions de 1391, harangua le peuple aux fêtes qui marquèrent la fin de la campagne de Sicile (1392) et sera commissaire apostolique lors de l'expédition contre les barbaresques (1397-1399). Durant le schisme d'Occident, Eximenis se montre fidèle à Benoît XIII, dont il reçoit charges et honneurs. On doit considérer comme apocryphe le *De triplici statu mundi* qui lui attribue une autre attitude. Mandé par Pierre de Luna, il prend part au concile de Perpignan (novembre 1408), où il signe les actes comme patriarche de Jérusalem, titre qui lui avait été conféré le 13 novembre. Le 19 décembre, il devenait administrateur perpétuel du diocèse d'Elne. Il mourut à Perpignan au printemps de 1409.

2. **Œuvres.** — Eximenis est, après Raymond Lulle, l'auteur catalan médiéval qui a le plus écrit en matière religieuse. Nous ne possédons pas toutes ses œuvres, et il n'a pas achevé toutes celles dont il parle; d'autres sont inauthentiques ou d'authenticité douteuse (*Doctrina compendiosa de viure justament*, Barcelone, 1509; *Tractat de la concepció de la Verge*, ms). De ses œuvres écrites en catalan ou en latin nous retiendrons les suivantes.

1° *El Crestià*. — D'après le prologue, l'ouvrage doit contenir en abrégé tout le fondement du christianisme. L'intention première d'Eximenis est « d'éclairer, diriger, réveiller, enseigner et exhorter tout fidèle chrétien, pour qu'il se soucie de son âme et des chemins de Dieu, et ainsi s'éloigne... des périls de cette vie ». Il s'adresse surtout « aux laïcs et aux gens simples »; il voudrait plaire aussi aux savants et aux lettrés. Il écrit à la demande de Pedro III, des jurats de Barcelone et d'honorables citoyens qui désiraient connaître « le chemin du paradis ». Eximenis projetait un ouvrage en treize livres « en l'honneur de Jésus-Christ, Tête du christianisme, et des plus grands chrétiens, les apôtres ». Il semble n'en avoir composé que quatre.

1) *Primer del Crestiá.* — Ce premier livre en 381 chapitres, écrit entre 1378 et 1381 (édité à Valence en 1483), expose l'origine, la nature et la dignité de la religion chrétienne. Dieu nous a engendrés comme ses fils très aimés et nous a incorporés à lui par amour, comme deux amants s'unissent par la force de l'amour. Le texte de 1 *Pierre* 2, 9, sur le sacerdoce royal a particulièrement retenu l'attention d'Eximenis : joints aux prêtres, avec lesquels ils forment un corps spirituel, les fidèles offrent chaque jour le sacrifice qu'est Jésus-Christ. Le Christ nous a faits rois et prêtres; nous ne devons pas oublier que le sacerdoce signifie d'abord « la vertu de charité dans le cœur » et que tout doit se mesurer par celle-ci.

2) *Segon del Crestiá.* — En 239 chapitres, Eximenis traite des diverses sortes de tentations auxquelles le chrétien est exposé. Ce livre abonde en traits de fine psychologie. Écrit probablement en 1382-1383, deux manuscrits en existent encore.

3) *Regiment de la cosa pública.* — Eximenis composa ce traité (première édition rarissime, Valence, 1499; rééd. par Daniel de Molins, Barcelone, 1927) à Valence en 1383 à la demande des jurats; il l'inclut plus tard dans son *Dotzén* (ch. 357-395). Le baptême nous a placés dans l'unité d'un seul corps; nous sommes liés par une seule et même foi et par la même espérance; aussi devons-nous être tous un dans la recherche du véritable christianisme. A cette fin, il est essentiel d'aimer la communauté et la cité terrestre, dont les fondements sont la concorde, l'observance des lois, la justice, la fidélité, la prudence dans les assemblées. Alors la cité se maintiendra solide et stable, car elle est figure de la cité sainte du paradis.

4) *Terç del Crestiá.* — Eximenis parle des péchés du chrétien et des épreuves de la vie. Ces épreuves avivent en l'homme le désir du paradis. Ce livre de 1060 chapitres fut écrit en 1383, à Valence. Beaucoup de manuscrits en existent; des extraits en ont été publiés. L'édition complète a été commencée à Barcelone en 1929; 352 chapitres ont vu le jour.

5) *Dotzén del Crestiá.* — Eximenis expose comment Dieu attire l'homme par le moyen de la vie sociale. La sagesse et le pouvoir de Dieu se manifestent dans les merveilles de la création, qui apparaît comme une belle cité, dont Dieu est le Seigneur et Père. Le Créateur a déposé au fond du cœur de l'homme l'image de la cité divine. L'homme est lui-même une cité bien ordonnée, qui reflète la gloire du ciel; mais le premier péché lui oppose une autre cité, criminelle et diabolique, constituée par le corps des réprouvés. Comme Dieu a donné à l'homme l'inclination naturelle de la vie en société, la cité matérielle, lorsqu'elle est bien réglée, doit le conduire à la connaissance de la cité spirituelle, la lui faire désirer et mériter. Le *Dotzén*, en 907 chapitres, a été édité à Valence en 1484; édition partielle à Barcelone, en 1904.

2° *Libre del àngels.* — Eximenis s'inspire ici d'un grand nombre d'autorités, surtout du pseudo-Denys. Les cinq parties de l'ouvrage concernent respectivement la grandeur, la nature, les ordres, les services, les victoires des anges, et enfin saint Michel. Dans la quatrième partie, Eximenis parle aussi du démon. La grandeur et la dignité des anges excèdent la raison humaine. Dans nos besoins et misères, ils ont été donnés pour protéger les rois, les cités et chaque chrétien. Cet ouvrage a fait considérer Eximenis comme un grand promoteur de la dévotion aux anges. Il fut écrit à Valence en 1392; il en reste de nombreux manuscrits en catalan, en espagnol, en français, en latin, etc. Première édition catalane à Barcelone, en 1494; castillane, à Burgos, en 1490; française, « *Le livre des anges* fait et compilé sur le livre de saint Denis, *De triplici gerarchia*, et sur les ditz de plusieurs docteurs devotz et contemplatifz, par frère François Dachimenis » [Ximénès], Genève, 1478; Lyon, 1486; Paris, 1505 et 1518; en flamand, à Bruxelles, en 1518.

3° *Libre de les dones.* — Le livre fut composé en 1396 et dédié à la comtesse de Prades; il traite de la femme en cinq conditions : enfant, jeune fille, épouse, veuve, et religieuse. Eximenis explique que « le Seigneur a voulu exalter la femme à tel point que tout le monde doit craindre de parler d'elle ». Il ne critique pas systématiquement, — c'était le prurit littéraire du temps —, ni ne se fait non plus l'apologiste de la femme, même s'il déclare qu'elle est naturellement pieuse, retenue, aimante et gracieuse. Les manuscrits comme les éditions sont nombreux; la première édition catalane comporte 396 chapitres, Tarragone, 1485(?); amplifiée dans la première édition castillane, Valladolid, 1542. Cf extraits dans *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 46, 1885, p. 130-137.

4° *Vida de Jesucrist.* — L'intention d'Eximenis est d'écrire « la vie sacrée de notre Tête, Jésus-Christ, ce qu'en ont commenté les docteurs, ce qu'en ont expérimenté les mystiques et les âmes dévotes ». Il utilise aussi bien les apocryphes que sainte Angèle de Foligno; ce qui lui importe, c'est d' « enflammer les fidèles chrétiens à la dévotion envers le Seigneur ». Ceci explique le ton vibrant de l'ouvrage, qui se mue souvent en prière. Il s'étend sur la prédestination, dans le dessein de sauvegarder et le bon plaisir divin et les bonnes œuvres. Par ailleurs, Eximenis exalte la maternité de la Vierge, « le plus grand titre d'honneur qui puisse être donné à une femme ». Le *Magnificat* lui inspire un beau développement dans lequel la Vierge contemple tout ce qui existe au ciel, sur la terre et dans les enfers. La *Vida de Jesucrist* fut probablement écrite en 1397/1398, à la demande de Pierre de Artès, bénéficier du roi Martin. Eximenis destine ses 691 chapitres aux laïcs, en général fort ignorants, mais clercs et lettrés pourront aussi y apprendre beaucoup. Il semble que ce soit la première fois qu'un livre en langue romane ait porté le titre de *Vie de Jésus-Christ*; elle s'inspire sans doute de celle de Ludolphe le chartreux. Il en reste beaucoup de manuscrits catalans, deux en français (Mazarine, ms 927, et à la bibl. nat.) et trois en castillan. Édition partielle en castillan, Grenade, 1496.

5° *Scala Dei o tractat de contemplació.* — Ce petit livre, dédié à la reine Marie et destiné à tout chrétien, paraît avoir été composé au début du 15e siècle. Peu de critiques s'y sont intéressés. La première partie est un recueil de prières avec l'exposé des commandements et des péchés capitaux; la seconde est un traité de la contemplation. La *Scala Dei* est le livre de piété catalan le plus complet de son temps; son enseignement est commun; il utilise beaucoup d'auteurs, y compris des païens moralistes. La part donnée à la prière est large, la confession, la pénitence et le recueillement, l'aumône et la pitié envers les pauvres, l'humilité envers Dieu et la patience du cœur y ont aussi leur place. Eximenis insiste sur la préparation à la mort; il combat

la vie facile et invite aux renoncements volontaires; il exhorte à la componction. Au nombre des prières figurent des litanies à Jésus et à Marie (d'après les événements de leur vie) et des psaumes pour les différentes situations de l'âme. La deuxième partie traite de la contemplation, terme aux acceptions diverses. Eximenis commence par expliquer les trois voies de perfection. Dans la troisième, il parle de l'*alienatio mentis* ou transport des puissances : l'âme perçoit des choses qui dépassent l'entendement; elle est hors d'elle-même et de son jugement habituel, au point qu'elle ignore où elle se trouve, ce qui lui arrive, si elle demeure en son corps ou hors de lui. Cette *alienatio mentis* nous vient soit par dévotion, désir et amour fervent de Dieu, soit par admiration immense, soit par jouissance excessive de la réalité présente au fond de l'âme. L'âme est élevée en Dieu par un vif et ardent amour, sans aucune autre connaissance et sans que l'entendement y ait part. Ainsi touchée par la sagesse divine, l'âme rejette toute autre jouissance et se tient joyeuse dans les hauteurs où elle repose, sans pouvoir expliquer ce qu'elle expérimente. Parmi les moyens qui favorisent la contemplation, Eximenis signale la solitude, la récitation des psaumes et des paroles inspirées, la louange de Dieu et l'adoration de sa Majesté, la considération des bienfaits divins. Eximenis se plaît à souligner la différence entre vie active et vie contemplative. Celle-ci s'applique aux mystères et aux réalités divines. Une telle vie doit être pure, comme Dieu l'est lui-même. Les vrais contemplatifs sont les plus grands des hommes. Quand Eximenis parle ainsi, ses paroles ont un certain accent d'expérience personnelle; mais l'exposé de sa doctrine de la contemplation s'inspire directement du *Benjamin major* de Richard de Saint-Victor, de la *Mystica theologia* de Hugues de Balma et du *De triplici via* de saint Bonaventure. La première édition de l'ouvrage d'Eximenis fut faite à Barcelone en 1494, et rééditée en 1501 et 1523.

On a attribué à Eximenis un *Confessionale* (Valence, 1497, 1502, 1507, 1906), qui est un recueil d'extraits, notamment de la *Scala Dei*, du *Libre de les dones*.

6° Le *Cercapou* est une sorte de catéchisme expliqué, qui sert de base à un examen de conscience. Ce n'est cependant pas un simple examen. Eximenis y manifeste une grande ferveur. Cet ouvrage, dont on ignore la date de composition, s'inspire de Ludolphe le chartreux; il est destiné aux clercs, religieux et laïcs. Édition en 1957-1958, à Barcelone.

7° L'*Ars praedicandi populo* commente, à l'intention des frères mineurs, le chapitre 9 de la Règle de saint François d'Assise. Ce commentaire était autrefois suivi d'une série de sermons qui ont disparu. L'unique manuscrit connu est à Cracovie, bibl. Université, ms 471.

8° *Pastorale*. — Cette œuvre latine, écrite, en 167 chapitres, à la demande de Michel de Miracle, curé de Penáguila, et de Hugues de Llupiá Bages † 1427, évêque de Valence, traite en quatre parties de l'état clérical, de la dignité épiscopale, des devoirs du pasteur, de sa « récompense surnaturelle et de la gloire qui lui est préparée »! Longtemps, fort prisé, l'ouvrage garde sa valeur. Beaucoup de manuscrits en sont conservés; unique édition à Barcelone, en 1495.

9° Le manuscrit 464 de la bibliothèque de Catalogne à Barcelone (15e siècle) contient quatre petits traités d'Eximenis; les titres diffèrent avec les incipit et les explicit ou les ajoutes postérieures. G. Fontana les traduisit en catalan, en 1416, mais dans un ordre inexplicable (édité à Gérone en 1495); il donne des titres de psaume à chaque chapitre, d'où le nom de *Saltiri* ou *Psalterium* (psautier), qui engendre la confusion. La traduction, pas toujours exacte, est pleine d'amplifications. En réalité, il s'agit de quatre traités distincts : 1) *De laude Creatoris*, f. 1r-51r; le dernier folio porte ce titre qui explique le contenu : *Explicit tractatus de essentialibus in divinis*, sur les attributs de Dieu et ses bienfaits. 2) *Psalmi poenitentiales sunt isti..*, f.51r-54v; on y traite non des psaumes de la pénitence, mais d'effusions spirituelles de repentir et de louange. 3) *Sequitur secundus tractatus qui est de vita et excellentia Redemptoris, ubi fit memoria de ejus Matre sanctissima et de angelis et de quibusdam ei quoquomodo annexis*, f. 55r-79. 4) *Incipit tertius tractatus : de vita hominis viatoris*, f. 79-87.

Ces traités offrent, en de courts chapitres, une gerbe d'oraisons jaculatoires et des élévations affectives à la manière de tant d'auteurs médiévaux. Eximenis utilise beaucoup les psaumes et le nouveau Testament, et avec un accent personnel. Ces traités sont nourris de piété envers le Christ (on peut mettre en relief les chapitres sur le nom de Jésus dans le troisième opuscule), et manifestent bien l'obsession d'amour du Christ qui fait écrire à Eximenis : *finis noster et terminus nostrae vitae et omnium laborum merces copiosissima est Dominus Jesus Christus.*

10° Œuvres qui semblent perdues : *Exposició de la Regla dels Frares Menors, De religió, Libre de les virtuts, De pomo, Compendium animae, Sermonaris, Summa philosophica.*

3. **Doctrine spirituelle.** — Une synthèse de la doctrine d'Eximenis serait prématurée; il faut travailler sur des manuscrits et des éditions rares; le point de vue spirituel en son œuvre a été trop peu étudié jusqu'ici et sa vie même ne nous est pas suffisamment connue. Si, au concile de Perpignan, il a mérité d'être appelé un homme de grande sainteté, à la doctrine étendue et profonde, célèbre par ses copieux écrits, il reste que ses sympathies pour Joachim de Flore et Ubertin de Casale, qu'il cite souvent, nous inquiètent, comme beaucoup de ses citations mystérieuses, son goût pour l'astrologie et les prophéties, ses attaques contre les ecclésiastiques en général et contre les paysans. Eximenis nous attire cependant quand il s'humilie, — parfois avec des expressions outrées, quand il exprime son adhésion amoureuse à l'Église romaine. Il conçoit l'Église et la société humaine comme un unique corps chrétien; sur ce point Eximenis n'est pas le seul à son époque.

Il utilise abondamment les sources chrétiennes de tout temps et de toute provenance, et aussi bien des auteurs païens, dans une optique morale; il s'en sert plus qu'il ne le dit.

Ses œuvres ont été écrites à la demande de personnages de la cour ou de dignitaires ecclésiastiques. On s'étonne que les gens simples aient pu goûter ces pages divisées et subdivisées, parsemées de termes scolastiques et d'innombrables citations latines. Sans doute, faits historiques, anectodes, fables, comparaisons et souvenirs personnels les ont-elles rendues plus abordables. Les fidèles des 14e et 15e siècles s'y complaisaient. De nos jours, elles éveillent un renouveau d'intérêt. C. Baraut a récemment montré que Fr. Eximenis occupe « une

place de choix parmi les auteurs qui ont le plus influé sur la composition de l'*Exercitatorio* de Cisneros » (cité *infra*, p. 264).

S'il expose dogme et morale pour dissiper l'ignorance, consolider la foi ou combattre les ennemis de l'Église, Eximenis ne laisse jamais d'inviter à la piété envers Dieu, le Christ et l'Église. Pour lui, le nom de chrétien et la vie chrétienne étaient tout, et les contemplatifs les meilleurs représentants de l'idéal chrétien.

J. Massó Torrents, *Les obres de Fra Francesch Eximenis, Essaig d'una bibliografia*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, t. 3, Barcelone, 1909-1910, p. 588-692. — A. Ivars, *El escritor Fr. Francisco Eximénez en Valencia*, dans *Archivo ibero americano*, t. 14, 1920, p. 76-104; t. 15, 1921, p. 284-331; t. 19, 1923, p. 359-398; t. 20, 1923, p. 210-248; t. 24, 1925, p. 325-382; t. 25, 1926, p. 5-48, 284-333; *Dos cruzadas valenciano-mallorquinas a las costas de Berberia (1397-1399)*, Valence, 1921. — P. Bohigas, *Prediccions i profecies en les obres de Fra Francesc Eximenis*, dans *Franciscalia*, Barcelone, 1929, p. 23-38. — P. Martí de Barcelone, *Fra Francesc Eximenis*, Barcelone, 1929; paru d'abord dans *Estudis franciscans*, t. 40, 1928, p. 437-500, et t. 36, 1925, p. 449-452. — José Maria Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos* XIII-XV), Vich, 1930, p. 397-415. — J. H. Probst, *Die ethischen und sozialen Ideen des katalanischen franziskaners Eximenis*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 5, 1938, p. 73-94. — T. et J. Carreras Artau, *Historia de la filosofia española*, t. 2, Madrid, 1943, p. 477-480. — G.-E. Sansone, *Un nuovo manoscritto di Francesc Eximenis e la questione del « Cercapou »*, dans *Filologia romanza*, t. 3, 1956, p. 11-29. — L. Amorós, *El problema de la Summa theologica del maestro Francisco Eximenis, O. F. M.*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 52, 1959, p. 173-203. — C. Baraut, *L'Exercitatorio de la vida spiritual de Garcia de Cisneros et le Tractat de contemplació de Francesc Eximenis*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, Montserrat, p. 233-265.

Nolasque d'el Molar.

EXIMENO (Eximeno; Jean), franciscain catalan et évêque, vers 1360-vers 1420. — Jean Eximeno naquit à Majorque vers 1360 et entra dans l'ordre franciscain. En 1391, il est envoyé à l'université de Toulouse où, par ordre de Clément VII, il explique les livres des *Sentences*, enseignement qu'il avait déjà donné à Gérone, Barcelone et ailleurs. En 1396, il prononce à Majorque l'oraison funèbre de Jean I d'Aragon, et il reçoit en 1397 le titre de maître en théologie. Nous retrouvons Eximeno prêchant en 1398 à Majorque, en 1399 pour la croisade contre les barbaresques, en 1409 à Barcelone et en 1418 à la cathédrale de Lérida.

A la mort de Martin I, en 1410, Eximeno intervint au parlement de Barcelone et, après le Compromis de Casp, il défendit, sans succès, la cause de Jacques d'Urgel dont il fut le conseiller et le confesseur; mais ses qualités morales et intellectuelles rendirent sa présence nécessaire à la nouvelle cour. Il fut le confesseur de Marie de Luna, première femme de Martin I, et de la seconde, Marguerite de Prades, et de Martin le jeune, roi de Sicile. Il intervint dans les affaires de la famille royale, comme dans la diplomatie et la guerre. L'antipape Benoît XIII (lettre du 3 janvier 1414) fit instruire un procès contre Eximeno et d'autres partisans du comte d'Urgel; nous en ignorons le résultat; Benoît XIII retira à Eximeno le titre d'évêque de Maltequ'il lui avait octroyé quatre ans auparavant à des fins politiques. Martin V, en 1418, le réhabilite et lui rend son siège. Son successeur est nommé en août 1420. J.-M. Pou y Martí écrit avec raison : « Ainsi finit la vie malheureuse du docte et vertueux prélat majorquin qui, au milieu de tempêtes violentes, sut conserver l'égalité de son caractère et sa bonté paternelle; il laisse dans l'histoire une trace moins profonde que ne le mériteraient ses qualités; il est juste de le souligner aujourd'hui que nous possédons de nouveaux documents » (*Visionarios..*, p. 442).

Selon Anselmo Turmeda, et le témoignage de ses correspondants, Eximeno aurait beaucoup écrit, lettres, mémoires, discours en faveur du comte d'Urgel.

Sa *Quarentena de contemplació* fait d'Eximeno un écrivain spirituel; ce livre fut écrit en catalan en 1406 à la demande du roi Martin, esprit inquiet qui aimait à vivre au milieu des religieux. Le roi voulut d'abord une traduction catalane de l'*Arbor vitae crucifixae* d'Ubertin de Casale; ce travail exécuté en partie ne nous est pas parvenu, Eximeno l'abandonna bientôt pour faire œuvre personnelle. Il explique ainsi l'esprit et la méthode de sa *Quarentena* (prologue) :

« De la partie du verger qui regarde la pénitence, je vous ai fait quarante rameaux ou bouquets que vous tiendrez serrés sur votre poitrine pour la contemplation, et six guirlandes ou couronnes pour les dimanches, qui vous permettront de passer avec mérite le saint carême; et je les ai arrangés en grande partie à la manière du frère Ubertin de Casale, en suivant, autant que j'ai pu, le dessin de son verger; mais j'ai changé en quelques endroits la couleur de la soie avec laquelle il attache les dits rameaux, pour qu'elle convienne mieux au présent ouvrage, et j'ai ajouté parfois fleurs et autorités du même genre pour offrir plus d'odeur et de parfum à l'esprit du dévot contemplatif ».

Le texte suivant nous indique sa manière : « Le saint temps de carême doit être un temps sanctifié par le jeûne et la grande abstinence... Il faut alors se séparer de ses occupations temporelles pour s'adonner à l'oraison, à la lecture et à la contemplation. Avant le dîner, on dira Vêpres, en témoignage du don que nous faisons à Dieu de la majeure partie du jour. Nous devons alors porter une couronne d'épines qui nous navre le cœur; et que l'on contemple les sacrées plaies de Jésus-Christ, alors fuiront les bêtes féroces que sont les péchés et les fautes qui conduisent à la mort ».

Le sabbat est changé par le « bien-aimé Jésus » en « samedi de pénitence »; il consiste à se détourner de tout ce qui lui déplaît. Tirer un animal du péril ou l'abreuver est bien, mais le Seigneur exige plus encore que « tu te sauves par la confession; que tu sauves ton prochain tombé dans le péché par un bon conseil; et, s'il est dans la misère, que tu le soulages de ton aumône et de ton aide.., et tu le conduiras à l'eau de la consolation pour qu'il vive de la grâce que tu lui auras faite ». Le chemin du samedi sera de « suivre ton bien-aimé Jésus au désert et de contempler sa sainte personne innocente, aimable, comment il est le Seigneur qui te pardonne ». Jésus dans son carême et ses tentations, — le démon le tenta toute sa vie —, nous pousse à affronter avec courage les batailles, les labeurs et les tribulations. Autant de tribulations et de tentations, dit Eximeno, autant d'ouvriers qui façonnent ton diadème.

Dans ces pages, le nom de Jésus apparaît souvent, et aussi celui de la Vierge. Marie est la conseillère des apôtres; « toute la foi de la sainte Mère Église en ce samedi, — veille de la Résurrection —, est rassemblée dans la seule Vierge Marie, et c'est la raison pour laquelle le samedi est voué à sa louange et à sa gloire ». Elle est mère de miséricorde et notre avocate.

Eximeno insiste sur la confession. Il se plaint des murmures au sujet de « prêtres dévots, religieux et laïcs qui, chaque jour, chaque semaine ou chaque mois, se confessent, examinant leur

conscience, pardonnant, priant ou satisfaisant autant qu'ils le peuvent, et qui, chaque jour, veulent faire partie de la cour de Jésus-Christ, chaque jour revêtent l'habit de noces, et dont toutes les œuvres sont prises en compte pour gagner la gloire du paradis ».

« Contempler » signifie pour lui considérer et faire oraison. Ainsi invite-t-il à tenir compte des deux ailes qui élèvent l'âme et la font soupirer avec le « bien-aimé Jésus » : la science ou connaissance, et la pensée continuelle de son origine, de ses craintes, de ce qui a été promis, de ce qu'elle espère. Par ces chemins, la dévotion meut le cœur aux larmes, à l'oraison, à la louange du Créateur et à la supplication pour nos besoins et ceux de notre prochain. Enfin, Eximeno exhorte son lecteur : « Vois la bonté et la libéralité de ton Créateur... : le Ciel et la terre avec ses splendeurs, ton corps et ton âme d'une merveilleuse beauté, et enfin lui-même jusque sur l'arbre de la vraie croix; et il t'a promis cette infinie douceur de la cité du paradis ».

Eximeno voulait écrire pour les quarante jours du carême; l'unique manuscrit existant ne comporte que quatre jours. Il se réfère d'abord à la station liturgique, puis procède à une ample explication doctrinale accompagnée de textes liturgiques en latin. Chaque jour, on doit faire « contemplation de la passion de Jésus-Christ », contemplation répartie selon les heures canoniques et accompagnée d'un texte en catalan, de prières et de nombreux passages d'Écriture. Les textes bibliques et liturgiques sont moins traduits qu'interprétés et orientés vers une application concrète. L'auteur recourt aussi à saint Grégoire le Grand, à saint Anselme, à saint Bernard et à Hugues de Saint-Victor. Notons que la chevalerie lui fournit symboles et comparaisons.

Achevée, cette œuvre littéraire, qui se ressent de la hâte de sa composition, aurait été sans doute l'une des premières en langue romane à unir une doctrine spirituelle saine et pratique à une piété pénétrante. Le ms 240 de la bibliothèque de Catalogne à Barcelone a été édité pour la première fois par Samuel d'Algaida, dans *Estudis franciscans*, t. 44, 1932, p. 347-388.

Samuel d'Algaida, *Fra Joan Exemeno franciscá de Mallorca*, dans *Estudis franciscans*, t. 32, 1924, p. 280-289, 362-374, 453-464; *Fra Joan Exemeno i la successió a la corona d'Aragó*, t. 37, 1926, p. 265 svv, 352-367; t. 38, 1926, p. 39-54; *Documentació franciscana*, t. 38, p. 286-293. — J.-M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos* XIII-XV), Vich, 1930, p. 416-445. — J. Rubió, *Literatura catalana*, dans *Literaturas hispánicas*, t. 3, Barcelone, 1933, p. 766-769. — LTK, t. 3, 1959, col. 1300-1301.

Nolasque d'el Molar.

EXODE. — 1. *Ancien Testament.* — 2. *Judaïsme ancien.* — 3. *Nouveau Testament.* — 4. *Tradition chrétienne.* — 5. *Liturgie.* — 6. *Conclusion : spiritualité de l'Exode.*

I. ANCIEN TESTAMENT

Étymologiquement, le mot Exode désigne la « sortie » d'Égypte; la Bible (*Jér.* 7, 22-33; *Ps.* 105) lui donne un sens plus large qui englobe tous les événements depuis la première nuit pascale jusqu'à l'entrée dans la terre promise, pratiquement toute l'histoire récapitulée au chapitre 24 de Josué; c'est le sens que nous lui donnerons. La rédaction même du Pentateuque atteste la place centrale de l'Exode ainsi comprise dans la pensée religieuse d'Israël : la tradition qui rattache à l'Exode l'élection du peuple de Dieu semble la plus ancienne (K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Giessen, 1927, p. 56); plus tard vinrent s'y adjoindre les traditions patriarcales, puis les souvenirs des origines, de sorte que, dans l'état actuel du texte, la création et surtout le cycle d'Abraham semblent destinés à préparer providentiellement la naissance du peuple saint, l'Exode constituant le thème central du Pentateuque (cf *Gen.* 15, 13-17; 12, 7).

I. GRANDES LIGNES D'UNE SPIRITUALITÉ DE L'EXODE. — Parmi les multiples thèmes de spiritualité qu'on pourrait rattacher à l'Exode et qu'on ne saurait tous considérer, on distinguera ceux qui suivent : 1° l'Exode fondement de la foi : révélation de Dieu et de ce qu'il est pour son peuple; 2° fondement de l'espérance; 3° la vie au désert, image idéale des relations de Dieu avec son peuple, idéal à retrouver constamment par la conversion; 4° découverte de la communauté et découverte du prochain.

1° L'Exode fondement de la foi. — La foi d'Israël est une foi *historique*, une foi en celui « qui a fait sortir son peuple d'Égypte » (nombreux textes à toutes les époques, depuis *Josué* 24 et *Deut.* 26, 8, jusqu'à *Dan.* 9, 15); en dépit des développements théologiques ultérieurs, le fait historique ne sera jamais « spiritualisé » (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, Munich, 1957, p. 127-128). Le Décalogue lui-même s'ouvre par la formule qu'on s'accorde à reconnaître très ancienne : « C'est moi, Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (*Ex.* 20, 2; *Deut.* 5, 6).

Dieu se révélant dans l'histoire et par l'histoire, c'est donc surtout vers l'Exode qu'on se tournera pour connaître sa nature et ses attributs (A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, 2e éd., Paris, 1952, p. 12); la religion juive, « religion du verbe plutôt que du nom » (E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets*, Londres, 1958, p. 100; cf E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 149-163), insère les vérités essentielles (existence de Dieu, élection et alliance) dans une trame historique, plutôt qu'elle ne les exprime dans des formules abstraites. Si d'autres thèmes ont joué un rôle important dans la piété d'Israël, il semble qu'aucun n'égale celui du Dieu *Sauveur* (*Deut.* 26, 6-8), et ce n'est que plus tard que s'y adjoindra, souvent mis en parallèle avec le premier (*Is.* 51, 9-10, etc), celui de Dieu *Créateur*; la création elle-même n'apparaît, selon la remarque de K. Barth (cité par E. Jacob, p. 110), que comme « l'acheminement vers l'alliance »; Israël est un peuple de rachetés, le type même de l'humanité rachetée. Le yahvisme est né de cette *expérience* de Dieu, dans un climat de rupture, d'élan spirituel au contact d'un Dieu qui intervient et qui sauve : « Loin de nous de délaisser Yahvé pour servir d'autres dieux! Yahvé notre Dieu n'est-il pas celui qui nous a fait sortir, nous et nos pères, de la terre d'Égypte... et qui devant nos yeux a opéré ces grandes merveilles » (*Josué* 24, 16-17; cf *Ex.* 14, 13-14 et 31; et G. Quell, Διαθήκη, dans Kittel, t. 2, p. 122). Soulignons quelques points plus précis de cette spiritualité.

1) Révélation d'un Dieu *personnel* intervenant dans l'histoire : il livre son *nom*, c'est-à-dire, dans la mentalité sémitique, son être même (*Ex.* 3, 14-15). Le fidèle doit proclamer le nom (*Ps.* 22, 23; cf *Is.* 52, 6; *Jér.* 16, 21); livrer son nom, c'est en quelque sorte donner prise

sur soi (cf *Gen.* 32, 25-31 : l'adversaire mystérieux de Jacob refuse de donner son nom) et donner droit à être entendu (*Ps.* 91, 14-15); la connaissance du nom permet l'invocation, qui fera partie du genre littéraire du psaume de supplication (cf *Ps.* 3, 5, 6, 7, etc, et Flavius Josèphe, *Antiquitates judaicae* II, 275, éd. S. A. Naber, t. 1, Leipzig, Teubner, 1888, p. 123), et rend possible des relations personnelles avec ce Dieu vivant qui s'est révélé comme le Dieu d'Israël, son protecteur et son Sauveur.

2) C'est dans ces perspectives qu'il faut comprendre le *don de la loi*, qui est pour Israël moins un fardeau pesant que le don le plus précieux de Yahvé, don qui prolonge l'action de Dieu sauvant son peuple (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, p. 195) : la loi est la vie du peuple saint, une marque de prédilection divine (*Deut.* 4, 6-9) et les âmes pieuses y trouveront un sujet inépuisable de méditation savoureuse (*Ps.* 1, 119, etc); les excès mêmes du culte de la lettre manifestent combien on y voyait un élément central de la religion (J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 1, Paris, 1935, p. 246-303).

3) Par la loi on entre dans l'*alliance*, autre concept fondamental inséparablement lié à la geste de l'Exode : obéir à la loi c'est écouter la voix de Dieu qui s'est fait entendre sur le Sinaï (*Ex.* 20, 1 ; 34, 27-28), c'est marcher avec Dieu dans l'alliance (W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, Leipzig, 1933, p. 23-24) : celle-ci est une disposition gratuite de Dieu (P. van Imschoot, *Théologie de l'ancien Testament*, t. 1, Paris, 1954, p. 254), qui achève l'élection d'Israël en Abraham et manifeste la primauté de l'amour divin se choisissant un peuple; être israélite, c'est avant tout avoir été choisi par Dieu : on ne l'est pas comme, par nature, on est égyptien ou grec, « être israélite n'est pas héréditaire » (C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, coll. Lectio divina 12, Paris, 1953, p. 71). Mais à ce choix divin correspond un choix de l'homme, une réponse à la proposition divine, une acceptation de la loi et de l'amour de Dieu révélé dans l'alliance et l'élection : le peuple de Dieu se définit par sa fidélité (*Deut.* 26, 18).

4) Par l'Exode, Dieu se crée un peuple, adopte Israël comme son *fils premier-né* (*Ex.* 4, 22) : le cantique de Moïse désigne cet acte divin par le verbe *qanah* (acquérir, posséder, créer, et, sans doute, engendrer : *Gen.* 4, 1); Isaïe emploiera le verbe spécifique des actions divines : *bara'* (*Is.* 43, 1 et 15, etc); Israël devient le peuple de Yahvé, son peuple *saint*, son bien particulier *(segullah)*, son héritage *(naḥalah)*; il devient pour Dieu ce que son fils premier-né est pour le pharaon (*Ex.* 4, 22-23; cf *Sag.* 19, 3), avec les caractéristiques de jalousie et d'exclusivité qui marquent un tel amour (cf *Ex.* 20, 5, et *Deut.* 4, 24; *Ex.* 19, 4-5, et *Jér.* 2, 3). L'Exode est la naissance miraculeuse du peuple de Dieu, signe de la prédilection divine (*Amos*, 3, 2; *Osée* 11, 1 et 4, etc; et surtout *Éz.* 16, 4-6; cf R. Bloch, *Ézéchiel* XVI *: exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible*, dans *Cahiers sioniens*, t. 9, 1955, p. 193-223; voir aussi W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 27; J. Steinmann, *L'Exode dans l'ancien Testament*, VS, t. 84, 1951, p. 234).

5) Dans l'Exode, Dieu se révèle comme *proche* de son peuple (*Deut.* 4, 7; 12, 5; 1 *Rois* 8, 10-29); il *habite* au milieu de son peuple (*Nomb.* 35, 34; 1 *Rois* 6, 13; *Zach.* 2, 14-16, etc); le substantif dérivé du verbe indiquant l'habitation de Dieu sous la tente, *Shekinah*, deviendra même un substitut du nom divin, et l'image sera reprise par le nouveau Testament (*Jean* 1, 14, et *Apoc.* 21, 3). Cette présence de Dieu est active : il guide son peuple sous le symbole de la nuée (*Ex.* 13, 21-22; 40, 34-38; 9, 17-23) et le protège (14, 19-20); sous le symbole de l'arche, il assure la victoire (*Ex.* 15, 22; *Nomb.* 14, 39-45), permet le passage du Jourdain (*Josué* 3), fait tomber les murailles de Jéricho. Cette présence de Yahvé dans l'arche est cause de la ferveur et de la joie des âmes pieuses (1 *Sam.* 3; 2 *Sam.* 6; *Ps.* 132). La lutte victorieuse de Yahvé contre les ennemis de son peuple fera comprendre sa victoire contre toutes les puissances mauvaises pour le bénéfice de ceux qu'il aime (cf *Ex.* 15, 3-6; *Juges* 5, 4; 2 *Chron.* 20, 15; *Ps.* 18, 30; 61, 4; 71, 3, etc). Cf E. Beaucamp, *Le dynamisme vital d'un peuple que Dieu appelle*, VS, t. 99, 1958, p. 471.

6) L'Exode a révélé Yahvé non seulement comme père, mais comme *pasteur* d'Israël (*Osée* 11, 1-4, etc) et comme son *roi* (*Ex.* 15, 18; *Deut.* 33, 5; *Nomb.* 23, 21). Cf M. Buber, *Moïse*, trad. A. Kohn, Paris, 1957, p. 91-92, 129-133; J. Bonsirven, *Le règne de Dieu suivant l'ancien Testament*, dans *Mélanges A. Robert*, Paris, 1956, p. 295-302; J. Bright, *The Kingdom of God*, New-York, 1953.

2° **L'Exode fondement de l'espérance.** — C'est au plus profond de la tribulation que Dieu est intervenu pour sauver son peuple de l'Égypte, qu'il a « prêté l'oreille à leur gémissement » (*Ex.* 2, 23-25). De cette intervention naîtra un sentiment de confiance *('emunah)* dans la *fidélité ('emet)* de Dieu qui est toujours prêt à guérir son peuple, malgré ses infidélités, pourvu qu'on se retourne vers lui; ce rappel du passé glorieux est fréquent dans les supplications collectives (*Deut.* 32; *Néh.* 9; *Is.* 63, 8-15, etc) : Dieu, qui ne change pas, est toujours capable de réitérer les merveilles du salut; dans les combats futurs, on rappellera que « Yahvé ton Dieu est avec toi, lui qui t'a fait monter du pays d'Égypte » (*Deut.* 20, 1; cf 1 *Macc.* 4, 9). La première délivrance est devenue le type de toutes les interventions salutaires de Yahvé.

Or, cette espérance ne s'arrête pas aux frontières du peuple élu; selon le deutéro-Isaïe, les nations elles-mêmes vont bénéficier du nouvel Exode où se manifestera encore le « bras de Yahvé » (*Is.* 51, 5), la gloire du Sinaï (40, 5) et la loi, lumière de tous les peuples (41, 4).

De cette réflexion sur l'Exode naîtra le concept de *rédemption* et celui de *salut*; ces concepts se spiritualiseront pour aboutir à l'espérance en une libération du péché (cf *Ps.* 130, 8; *Jér.* 3, 21-23; 24, 7; 32, 37-40; *Éz.* 17 et 20). A travers les « rédemptions » successives, parfois suivies de lendemains décevants, se forgea l'espoir d'un salut définitif (*Is.* 48, 17; cf le *Targum palestinien* sur *Gen.* 49, 18, et S. Lyonnet, *De notione salutis in novo Testamento*, dans *Verbum Domini*, t. 36, 1958, p. 3-15, avec bibliographie). Ainsi la marche d'Israël vers la terre promise apparaîtra comme un retour, par delà le péché, au paradis des origines : dans Isaïe et aussi chez le rédacteur sacerdotal de la Genèse, l'Éden et la terre promise sont décrits avec les mêmes expressions caractéristiques; la pérégrination du peuple à travers le désert est « une quête du paradis perdu » (L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, coll. Lectio divina 8, 2e éd., Paris, 1958, p. 155). L'expression des « voies de Dieu », avant de désigner la loi divine à suivre (*Ex.* 18, 20), évoque l'itinéraire concret où Dieu a voulu faire marcher son peuple (cf *Ps.* 81, 11-14, et J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 1951, p. 18-19), pour le ramener à lui.

Dans cette pérégrination, l'israélite a pris conscience de l'instabilité et de la précarité de la vie humaine qu'il doit traverser en voyageur, en étranger et en pèlerin (cf K. L. et M. A. Schmidt, et R. Meyer, Πάροικος, dans Kittel, t. 5, p. 844-852; voir *Gen.* 23, 4; 47, 9; *Ex.* 2, 22; 6, 4; *Lév.* 25, 23), avant d'arriver au « repos » (*Ex.* 33, 14; cf *Ps.* 95, 11); le psalmiste se sent encore un étranger, un passant, ainsi que tous ses pères (*Ps.* 39, 13; 119, 19; cf *Jér.* 35, 7; 1 *Chron.* 29, 15); on sait l'écho que cet enseignement aura dans le nouveau Testament (2 *Cor.* 5, 6; *Phil.* 3, 20; *Héb.* 11, 9-10; 1 *Pierre* 2, 11; etc).

3° **La vie au désert, image idéale des relations de Dieu avec son peuple.** — Pendant une ère privilégiée de quarante ans, « Dieu a suspendu en faveur de son peuple les conditions normales de la vie » (J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 9); on en gardera un souvenir émerveillé (cf *Osée* 11, 4; *Ps.* 33, 18-19; *Deut.* 29, 4-5; 32, 10, et le *Targum palestinien*, dans M. Black, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, 2e éd., Oxford, 1954, p. 243). C'est dans le désert que Yahvé a trouvé Israël (*Osée* 9, 10; *Jér.* 31, 2-3; cf G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, p. 179, note 3) et que celui-ci a connu l'intimité de Dieu; aussi la période du désert apparaît-elle comme un temps idéal, surtout chez les prophètes. Ceux-ci y voient le temps où Israël a reçu l'alliance et y était fidèle; s'il faut retourner au désert, ce n'est pas pour suivre l'exemple des rékabites (*Jér.* 35), mais pour revenir au Dieu de l'alliance et à sa loi (cf E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets*, p. 107); il s'agit plus de la qualité morale d'une vie que de sa forme extérieure : « Le désert n'est donc pas un lieu mais un état; il consiste en la privation de tous les biens qui ont fait prévariquer Israël et il prépare sa conversion » (E. Osty, *Amos-Osée*, Bible de Jérusalem, Paris, 1952, p. 70; cf W. Rudolph, *Jeremia*, Tubingue, 1958, p. 207-210).

L'importance de cette période vient aussi de ce que toute la législation cultuelle, en dehors d'éléments sûrement archaïques comme l'arche, a été rattachée au Sinaï (cf *Deutéronome* et code sacerdotal); appelé au désert pour rendre un culte à Yahvé (*Ex.* 13, 12), Israël y est devenu « un royaume de prêtres et une nation consacrée » (19, 6). De ce fait, la tradition deutéronomique et sacerdotale fait découler l'exigence de sainteté (*Lév.* 11, 45; 19; *Deut.* 7, 6; 14, 2; 26, 19; *Ex.* 19, 6; *Nomb.* 23, 9). Saint, c'est-à-dire séparé (*Lév.* 20, 24), le peuple de Dieu doit donc vivre autrement que tous les peuples (18, 3; 20, 23-26); exigence de rupture qui découle de son intimité avec Dieu (*Ex.* 19, 4), lequel a établi Israël son sanctuaire vivant (*Ps.* 114, 2; cf E. J. Kissane, *The Book of Psalms*, t. 2, Dublin, 1954, p. 205). Contre la tentation de redevenir « comme les nations, comme les tribus de pays étrangers » (*Éz.* 20, 32; tentation déjà présente dans *Ex.* 16, 2-3; 17, 3; *Nomb.* 14, 1-3, etc), les prophètes rappelleront l'exigence du départ, de l'arrachement, de la séparation (*Jér.* 50, 8; 51, 6 et 45); l'Égypte est ainsi le symbole du péché, servitude spirituelle dont il faut constamment se libérer (*Éz.* 16, 26; 20, 8; 34-36) et de l'idolâtrie (*Jos.* 24, 14; *Éz.* 20, 7-8; 23, 3); construire le veau d'or, c'est retourner de cœur en Égypte (*Actes* 7, 39).

On voit ainsi apparaître l'exigence d'une conversion continuelle qui prolonge la libération de l'Égypte; les infidélités du peuple pendant la marche au désert (*Deut.* 32, 5 et 20; *Is.* 6, 5; *Jér.* 8, 21; 15, 18) ne sont que le prélude d'une longue suite d'infidélités et de ravages opérés par le péché : seuls quelques privilégiés entreront dans la terre promise (*Nomb.* 14, 22-23; cf L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, *op. cit.*, p. 47), et il en sera toujours ainsi au cours de l'histoire du peuple, où seul un petit « reste » demeurera fidèle (cf R. Pautrel, art. *Jugement dans l'ancien Testament*, DBS, t. 4, 1949, col. 1328-1329); le don gratuit de Dieu exige l'acceptation libre de l'homme et sa fidélité (cf *Ex.* 19, 5-8; *Deut.* 12, 9; 1 *Rois* 18-19). Au désert se rattache ainsi une spiritualité de l'échec apparent, mais aussi un enseignement très important sur le sens de la tentation (*Ex.* 15, 25; 16, 4; 20, 20; *Deut.* 8, 16; 13, 4) : Dieu corrige son peuple comme un père corrige son enfant (*Deut.* 8, 1-6, 14-16), éduque sa foi et le purifie (cf S. Lyonnet, *Le sens de πειράζειν en Sap. 2, 24 et la doctrine du péché originel*, dans *Biblica*, t. 39, 1958, p. 29; H. Seesemann, Πεῖρα, dans Kittel, t. 6, p. 23-37). Si « la tentation est un privilège du peuple élu » (J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 17, note 45), si Dieu par là veut lui apprendre que « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais... de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé » (*Deut.* 8, 3), il faut faire à Dieu, quoi qu'il arrive, une entière confiance, et ne pas vouloir *le tenter*, pour sonder en quelque sorte sa puissance et sa fidélité, comme le fit à plusieurs reprises le peuple de l'Exode (*Ex.* 16, 27; *Nomb.* 14, 22; *Deut.* 6, 16; *Ps.* 78, 18; 8-9; *Hébr.* 3, 13).

4° **Découverte de la communauté et découverte du prochain.** — La découverte de Dieu faite à l'Exode s'est accompagnée d'une prise de conscience communautaire et de la découverte du prochain. L'alliance était engagée entre Yahvé et le peuple comme tel; c'est tout Israël qui s'engage dans l'alliance et qui est l'interlocuteur de Dieu, de même que c'est tout le peuple qui sera récompensé par le don d'une patrie. Il est normal que la piété de l'ancien Testament, du fait de l'alliance, ait un caractère très communautaire, ce qui n'exclut pas la part de la personne individuelle (E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, *op. cit.*, p. 125). On aura donc conscience de la solidarité de tous dans le péché de chacun, surtout s'il s'agit d'un chef (cf la solidarité en Adam, et les épisodes de *Josué* 7, 2, et 1 *Sam.* 21, 1-10) : le groupe souffre comme un tout, ce qui correspond aux conditions mêmes de la vie au désert (A. Lefèvre, *Péché et pénitence dans la Bible*, dans *La Maison-Dieu* 55, 1958, p. 7-22; E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets*, *op. cit.*, p. 98). De même, la rétribution sera collective et consistera surtout dans des bénédictions temporelles (*Ex.* 20, 22-23, etc), ce qui amènera la théologie populaire à voir un lien entre le malheur et le péché (cf les *Psaumes*).

L'Exode est aussi découverte du prochain; le précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lév.* 19, 18) est souvent motivé par des souvenirs de l'histoire de l'Exode : « Aimez l'étranger, car, au pays d'Égypte, vous fûtes des étrangers » (*Deut.* 10, 19; 24, 17-22; *Ex.* 22, 20-26; 23, 9; *Lév.* 19, 34); de même pour l'esclave (*Deut.* 15, 12-15), que l'on devra, s'il est israélite, libérer périodiquement, parce que « ce sont mes serviteurs que j'ai fait monter du pays d'Égypte » (*Lév.* 25, 55).

2. L'EXODE ET LE CULTE. — Les rapports entre l'Exode et le culte d'Israël apparaissent si étroits qu'on peut penser à une influence du culte sur la formation des livres historiques concernant cette période (E. Jacob, *op. cit.*, p. 149); le Deutéronome, en particulier, si riche en réflexion spirituelle sur l'expérience de l'Exode,

porte de nombreuses traces d'un contexte liturgique (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, *op. cit.*, p. 218-230). D'autre part, l'observance cultuelle est rattachée au souvenir de la période du désert (*Deut.* 12, 15; 16, 12), et la proscription des images reçoit l'explication suivante : « Puisque vous n'avez vu aucune forme, le jour où Yahvé vous a parlé du milieu du feu » (4, 15).

Cette histoire merveilleuse de la délivrance, Israël l'incorpore dans sa prière, ainsi qu'en témoigne le psautier (H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Gœttingue, 1933, p. 323); en revivant son passé, Israël renouvelait l'esprit de l'alliance, — peut-être même en une fête annuelle hypothétique, mais probable (A. Weiser, *Die Psalmen*, 2 vol., Gœttingue, 1950). Des psaumes entiers sont consacrés à l'Exode (14 n'y font qu'une allusion); ce sont les psaumes 77, 78, 81, 95, 105, 106, 111, 113, 136. H. Sahlin (*Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala, 1950, p. 42-43) a cru reconnaître, dans la série même des psaumes du Hallel (113-118), un parallélisme étroit avec les événements de l'Exode. En fait, beaucoup d'autres psaumes contiennent des rappels implicites : rappels des merveilles et des hauts faits de Dieu; de Yahvé Sauveur d'Israël, de l'alliance et de l'élection, des voies de Dieu, de la tente de Yahvé, de son rôle de berger, etc. On peut se reporter à l'excellente table de thèmes du *Psautier de la Bible de Jérusalem*, Paris, 1955.

De même les fêtes périodiques, qui primitivement étaient des fêtes agraires, tendent à devenir des anniversaires d'événements de l'Exode (H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 97-102); pour le *Lévitique* (23, 43), la fête des tabernacles commémore les huttes de branchages où l'on vivait après la sortie d'Égypte; la fête prendra, après l'exil, un caractère eschatologique et messianique (*Zach.* 14, 16), qui comporte encore l'attente d'un nouvel Exode (J. Daniélou, *Le symbolisme eschatologique de la fête des tabernacles*, dans *Irénikon*, t. 31, 1958, p. 19-40; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, p. 189 et 195). La Pâque sera, dès une date très ancienne, la fête de la délivrance (*Ex.* 23, 15; *Deut.* 16, 1-9). Le judaïsme postérieur fera de même de la pentecôte une fête du don de la loi. La fête des Purim, dont l'institution est commémorée par le livre d'Esther, est aussi en relation avec la Pâque (J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leyde, 1959, p. 92-95). Le sabbat lui-même, que le code sacerdotal met en relation avec l'œuvre de la création (*Ex.* 31, 17), est considéré ailleurs dans sa relation avec l'Exode (*Ex.* 16, 16-30; 23, 12; 34, 21; *Lév.* 23, 32; 25, 2; *Deut.* 5, 15). Enfin, les sacrifices quotidiens du temple, « entre les deux soirs » comme pour la Pâque, devaient aussi rappeler le Dieu de l'Exode et ses exigences (*Ex.* 29, 39 et 42-46), ainsi que la présence perpétuelle des pains de proposition en face de Yahvé, signe de la durée de l'alliance (*Lév.* 24, 7-8).

3. L'EXODE ET LES PROPHÈTES. — Le rappel de l'Exode dans le culte aurait pu se limiter à une méditation sur un passé glorieux si la prédication prophétique, tendue vers l'avenir, n'avait constamment rappelé que ce passé était le gage d'interventions divines encore plus glorieuses.

Déjà Élie, luttant contre l'invasion de l'idolâtrie, retourne à la montagne de l'alliance (1 *Rois* 19), refait pour sa part l'Exode et retrouve la force de lutter pour la pureté du yahvisme (cf A. Gelin, *Moïse dans l'ancien Testament*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, *Cahiers sioniens*, t. 8, Paris, 1954, p. 47-48). Pour Amos, la conversion d'Israël sera un nouvel Exode (5, 25; 9, 15); de même Osée rappelle le temps du désert pour promettre le renouvellement de l'intimité merveilleuse avec Dieu par la pénitence, intimité qui est décrite comme celle des fiançailles et des épousailles entre Yahvé et son peuple (2, 16-25; 4, 2-3; 12, 10; 13, 4).

La première partie du livre d'Isaïe contient de nombreux rappels de l'Exode dans un contexte messianique (*Is.* 4, 5-6; 10, 26; 11, 11-16; cf H. Gressmann, *Der Messias*, Gœttingue, 1929, p. 183-184). C'est surtout la seconde partie d'Isaïe qui annonce la délivrance future sur le modèle de la libération d'Égypte : fin de la servitude (40, 2), prodiges encore plus merveilleux (41, 17-20; 43, 18-21, etc), fuite loin du pays maudit (52, 11-12) sous la conduite de Yahvé (40, 3; 52, 12), marche triomphale vers Sion (35, etc). Le même schéma de libération se retrouve chez Ézéchiel (cf H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, *op. cit.*, p. 74-78; A. G. Hebert, *The Authority of the Old Testament*, Londres, 1947, p. 146; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 132-133).

La supériorité de l'économie nouvelle sur l'ancienne apparaît surtout dans l'annonce de l'alliance nouvelle : il s'agira d'une alliance éternelle (*Is.* 54, 9-10), où les péchés seront remis et où la loi sera inscrite non plus sur des tables de pierre, mais sur les cœurs (*Jér.* 31, 33-34; *Éz.* 36, 26-27). On remarquera enfin l'annonce du « Serviteur de Yahvé » par Isaïe : les poèmes du Serviteur le présentent comme un nouveau Moïse, prophète et doué de l'Esprit de Yahvé, intercesseur par excellence, médiateur de l'alliance et docteur de son peuple (cf *Is.* 42, 1; 50, 4-9; 53, 11-12; R. Bloch, *Moïse dans la tradition rabbinique*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 153-156).

4. LE MIDRASH DE LA SAGESSE. — La réflexion spirituelle sur l'Exode a amené à des approfondissements continus, témoin le livre de la *Sagesse*. La seconde partie (10-19) célèbre la sagesse de Dieu à l'œuvre dans l'histoire du peuple saint, et spécialement dans la libération d'Égypte; pour soutenir la fidélité de ses compatriotes juifs, l'auteur se sert du récit biblique mais avec la méthode de l'exégèse midrashique des rabbins : il comble les vides par des traits inventés (17, 15), rapproche des épisodes séparés selon les besoins du parallèle qu'il établit entre hébreux et égyptiens (16-19), grossit les faits (11, 18-20; 12, 5, etc) pour donner, à travers les péripéties de l'Exode, une idée des événements futurs (cf G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* = ZNTW, t. 28, 1929, p. 338; K. Kohler, art. *Wisdom of Salomon*, dans *The Jewish encyclopedia*, t. 12, 1906, p. 539-540).

On notera les développements originaux sur la modération de Yahvé dans le châtiment de l'Égypte, si riches d'enseignements religieux : sens éducatif des châtiments (*Sag.* 11, 16; 12, 1-2, 10, 19), petitesse de l'univers devant la puissance de Dieu (11, 21-22); ce dernier, qui a créé l'homme par amour, lui pardonne volontiers en lui laissant le temps du repentir, attitude que les hommes doivent imiter envers le prochain (12, 19-22); Dieu n'est pas seulement Sauveur d'Israël, mais le Sauveur universel, et le serpent d'airain n'était qu'un signe du salut accordé à tous ceux qui se tournent vers lui (16, 6-7). De tous ces chapitres ressort avec éclat la domination totale de Dieu sur l'univers et sa

maîtrise absolue des éléments, qui se plient au service de ceux qu'il aime (16, 24-26; 19, 6).

II. JUDAISME ANCIEN

On se bornera aux textes contemporains de l'ère chrétienne et aux sources juives les plus anciennes.

1. **Le judaïsme hellénistique.** — Le propos apologétique des écrivains juifs de langue grecque les conduit, pour ne pas choquer leurs lecteurs, à rationaliser quelque peu les miracles de l'Exode; tel est le cas d'Artapan et de Josèphe. Cependant, la grande place que tiennent dans leurs écrits les récits de l'époque mosaïque montre l'importance qu'ils accordent à cette période de la fondation d'Israël, glorieuse pour le peuple juif et même pour l'humanité.

Ainsi chez Artapan, chez Ézéchiel le tragique (fragments dans Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée), Eupolème, pour qui Moïse est un bienfaiteur de l'humanité (cf J. Jeremias, Μωυσῆς, dans Kittel, t. 4, p. 854-856). La plupart, néanmoins, se cantonnent dans un domaine plus apologétique que spirituel. Cf G. Vermès, *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 64-74; P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hambourg, 1954, p. 26-65.

Il faut mettre à part Philon, qui cherche au contraire dans l'Exode une nourriture et une doctrine spirituelles, mais souvent élaborées en dehors du sens littéral et ne s'y rattachant que par le lien assez lâche de l'allégorie.

J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 177-190; *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951, p. 431-432, 437-440, 450-452. — C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, coll. Études bibliques, t. 1, Paris, 1952, p. 62, 66-69, 72-76, 82-83. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, coll. Théologie 41, t. 1, Paris, 1959, p. 204-206, 376-377. — R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, coll. Studi e Testi 201, Cité du Vatican, 1959, p. 1-21.

2. **Le judaïsme palestinien.** — Beaucoup plus importante pour connaître le vrai visage de la religion d'Israël au temps où naît le christianisme est l'étude du judaïsme palestinien, spécialement pour ce qui concerne la sortie d'Égypte et l'Exode. On se bornera à quelques indications.

1° Le *Livre des jubilés* (fin du 2e siècle av. J. C.) n'aborde l'Exode que dans la dernière partie de l'ouvrage et s'arrête au don de la loi. On remarquera la description de la prospérité du peuple en Égypte, l'union et l'entraide entre tous ses membres (46, 1), et sa fidélité au souvenir de la terre promise aux patriarches (46, 13). On soulignera aussi le rôle de l'ange Mastéma (Satan) contre Israël (48-49). Le butin que les hébreux emportent est juste compensation de leurs labeurs pendant la servitude (48, 18). Le *Livre* insiste sur l'observation de la Pâque et affirme qu'aucun malheur ne frappera jamais Israël pendant cette période de fête (49, 15).

2° *Josèphe* est un précieux témoin de la catéchèse liturgique juive au 1er siècle après J. C. On trouvera l'essentiel concernant l'Exode dans S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Francfort, 1930.

3° *Le pseudo-Philon* (fin du 1er siècle de notre ère) contient des traditions anciennes (G. Kisch, *Pseudo-Philo's Liber antiquitatum biblicarum*, Notre Dame, Indiana, 1949). Des indications sur l'enfance de Moïse et l'Exode ont été données dans G. Vermès, *La figure de Moïse*.., p. 88-90.

Ajoutons quelques points. La loi est la lumière de l'humanité et la gloire d'Israël, mais elle le juge aussi (11, 1-2). Le paradis perdu par le péché peut être retrouvé par la fidélité (13, 8-9), et l'alliance a pour but de restaurer la félicité des origines (16, 5). La fidélité du peuple doit répondre à celle de Yahvé qui a fait tant de miracles pour son peuple (15, 5-6; 19, 5). Les péchés réduisent à néant la loi de Dieu (19, 7); ils mettent en relief la corruption de l'homme et l'infinie miséricorde de Yahvé (19, 8-9).

4° *Qumrân.* — L'attente messianique liée aux souvenirs de l'Exode (vie au désert, alliance, fidélité à Yahvé) se concrétise de façon étonnante dans le mouvement qumrânien : le texte d'Isaïe (40, 3) annonçant le nouvel Exode, qui sera repris par les évangélistes (*Marc* 1, 3, etc), est appliqué à la communauté (1 QS, VIII, 13-14), organisée en fonction de l'attente d'un nouvel Exode (R. W. Funk, *The Wilderness*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 78, 1959, p. 205-214) : vie en camp comme au désert, recensements et répartitions comme dans l'Exode, entrée dans une nouvelle alliance. Le fondateur du mouvement est comparé à Moïse (cf J. Jeremias, dans Kittel, t. 4, p. 865-866; A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes*.., dans *Semitica*, t. 7, 1957, p. 16).

Sur l'eschatologie et le messianisme, cf M. Delcor, *L'eschatologie des documents de Khirbet Qumrân*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 26, 1952, p. 372-385; J. S. Croatto, *De messianismo qumranico*, dans *Verbum Domini*, t. 35, 1957, p. 279-286, 344-360.

On attend pour un proche avenir, avant l'établissement définitif du royaume, des combats semblables à ceux qu'Israël connut avant d'entrer dans la terre promise (cf la *Règle de la guerre*, 1 QM), et l'organisation militaire s'inspire du livre des *Nombres* (1 QM, III-IV).

5° Le *Targum palestinien* a conservé beaucoup de développements sur l'Exode qui proviennent en grande partie des commentaires liturgiques des synagogues.

I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2e éd., Francfort, 1924, p. 186-198. — A. Diez Macho, dans *Sefarad*, t. 17, 1957, p. 118-122. — P. Kahle, *Das palästinische Pentateuchtargum*.., ZNTW, t. 49, 1958, p. 100-116.

Un texte important (Tg. *Ex.* 12, 42) place la libération messianique future durant la nuit pascale (cf *Jér.* 38, 8, Septante), devenue comme la nuit centrale de l'histoire du monde (trad. R. Bloch, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 159-160), associée à la nuit de la création et à celle du sacrifice d'Abraham.

On a par ailleurs de nombreux témoignages de cette attente du Messie pendant la nuit pascale. Cf A. Strobel, *Die "Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17, 20f*, ZNTW, t. 49, 1958, p. 157-196; *Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. 12, 3ff*, dans *New Testament Studies*, t. 4, 1958, p. 210-215; *Zum Verständnis von Mt 25, 1-13*, dans *Novum Testamentum*, t. 2, 1958, p. 199-227.

On soulignera encore les points suivants : importance de la pénitence des hébreux pour obtenir l'intervention de Yahvé (Tg. *Ex.* 2, 17-25); c'est le sang mélangé, de la pâque et de la circoncision, sur le linteau des portes qui préserve de l'ange de la mort (Tg. *Ex.* 12, 13; Tg. *Éz.* 16, 6); avant d'immoler l'agneau pascal, il faut se convertir des idoles (Tg. *Ex.* 12, 21); le Tg. *Ex.* 15, 2, contient un beau développement sur les soins paternels de Dieu pour les enfants d'Israël condamnés à mort par Pharaon.

Un très ancien texte du Tg. *Ex.* 20 montre les conséquences du péché, source de tous les maux. On peut remarquer l'insistance sur les dispositions intérieures (ainsi, à propos de la prière de Moïse ou de l'union des cœurs qui régnait au Sinaï, Tg. *Ex.* 19, 2; 17, 8). La gloire de Yahvé ne se manifeste qu'à ceux qui ont ôté de leur cœur la concupiscence mauvaise (Tg. *Lév.* 9, 7). L'efficacité des sacrifices est due surtout aux dispositions intérieures qu'ils traduisent et aux œuvres qui les authentifient

(Tg. *Nomb.* 31, 50). Le péché n'atteint pas Yahvé, mais blesse l'homme qui le commet (Tg. *Deut.* 32, 5). — Le *Targum* explicite principalement le sens de l'Exode comme gage des libérations futures (Tg. *Lév.* 22, 33).

Cf L. de Ginzberg, *The legends of the Jews*, 7 vol., Philadelphie, 1909-1938, surtout t. 2-3; R. Bloch, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 156-161.

III. NOUVEAU TESTAMENT

Il suffirait de constater les nombreuses citations de l'*Exode*, des *Nombres*, ou des autres livres qui se réfèrent aux mêmes événements, pour se rendre compte de l'importance que le nouveau Testament accorde à la spiritualité de l'Exode; les auteurs ont conscience de vivre la réalisation de tout ce qui était prédit et préparé dans l'ancien. Il faut remarquer aussi que le milieu de justes qui reçut le Sauveur participe à l'attente commune de leur temps; ainsi le *Benedictus* est tout entier imprégné de souvenirs mosaïques; de nombreuses expressions y sont empruntées aux *ps.* 105 et 106 consacrés à l'Exode, aux textes d'Isaïe concernant le nouvel Exode (*Is.* 9, 1; 40, 3). De même, le *Magnificat*, dont la source pourrait bien être un chant de libération messianique, s'inspirant (par delà 1 *Sam.* 2, 1-10) de thèmes de l'Exode (cf P. Benoît, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1*, dans *New Testament Studies*, t. 3, 1956-1957, p. 169-194).

Cette même attente apparaît dans les récits qui amorcent la catéchèse apostolique (*Marc* 1, 15; etc) et l'apparition de Jean-Baptiste (cf G. Kittel, Ἔρημος, dans Kittel, t. 2, p. 656).

1. **Les synoptiques.** — Les récits de l'enfance offrent des concordances frappantes avec l'histoire de Moïse rapportée par la tradition juive (cf R. Bloch, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 164-166; J. Jeremias, dans Kittel, t. 4, p. 874-875). L'étoile des mages réalise *Nombres* 24, 17. Le séjour en Égypte accomplit dans le Messie l'itinéraire d'Israël enfant (cf F. Dreyfus, *Saint Matthieu et l'ancien Testament*, VS, t. 101, 1959, p. 130); Jésus assume le rôle du peuple, mais il est aussi l'artisan du nouvel Exode (cf J. Guillet, *L'Exode du Christ*, VS, t. 84, 1951, p. 241-249), établissant la nouvelle alliance et la Pâque éternelle (*Mt.* 26, 28) : le rideau déchiré du temple symbolisera l'accès du sanctuaire messianique désormais ouvert à tous (cf A. Pelletier, *La tradition synoptique du « voile déchiré »*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 161-180).

Le baptême dans le Jourdain, avec la descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe, doit être une référence au passage de la mer rouge, avec un rappel de *Deut.* 32, 11 (l'oiseau planant sur ses petits) et d'*Is.* 63, 13-14 (Esprit de Dieu descendant sur Israël au moment du passage de la mer rouge); cf A. Feuillet, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 528-532. Le récit de la tentation rappelle les quarante ans dans le désert et les tentations du peuple (cf J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 23; A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 613-631; J. Dupont, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus*, dans *New Testament Studies*, t. 3, 1956-1957, p. 287-304; C. Charlier, *Les tentations de Jésus au désert*, dans *Bible et vie chrétienne* 5, 1954, p. 85-92). Le désert apparaît ainsi comme le symbole de l'épreuve, de la tentation, mais aussi comme l'image du temps de l'Église (cf G. Kittel, dans Kittel, t. 2, p. 655-656; P. Bonnard, *La signification du désert selon le nouveau Testament*, dans *Recueil... K. Barth*, Neuchâtel-Paris, 1946, p. 9-19; J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 204-205).

Le parallélisme avec Moïse se poursuit chez Matthieu, dans le discours sur la montagne, où Jésus apparaît comme un nouveau Moïse (*Mt.* 5, 17, 21, 27, etc; cf J. Jeremias, dans Kittel, t. 4, p. 875; P. Dabeck, *« Siehe, es erschienen Moses und Elias » (Mt. 17, 3)*, dans *Biblica*, t. 23, 1942, p. 176).

La scène de la transfiguration, rapportée par les synoptiques (*Mt.* 17, 1-8 et par.), suggère par plusieurs détails des épisodes du premier Exode : la montagne, la présence de Moïse, la nuée, les tentes qui rappellent le séjour au désert, la voix divine qui se fait entendre; et l'arrière-plan de la fête des tabernacles oriente vers un sens eschatologique exprimé sous des images de l'Exode (H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947; J. Daniélou, *Bible et liturgie*, *op. cit.*, p. 459). D'autres rapprochements ont été signalés (J. Jeremias, dans Kittel, t. 4, p. 873, note 228; A.-M. Denis, *La transfiguration chez saint Marc*, VS t. 101, 1959, p. 138; P. Dabeck, *art. cité*, p. 175-189). C'est surtout un détail de *Luc* 9, 31 qui mérite attention : « Ils parlaient de son départ (littér. : de son *Exode*) qu'il allait accomplir à Jérusalem ». Il semble que l'emploi du mot Exode soit intentionnel et désigne ici la résurrection du Christ, sa sortie du royaume de la mort : les quarante jours entre la résurrection et l'ascension correspondraient ainsi au séjour dans le désert (40 ans), et l'ascension serait l'entrée dans la vraie terre promise (cf J. Manek, *The New Exodus in the Books of Luke*, dans *Novum Testamentum*, t. 2, 1957, p. 8-23). Les paroles du Père à la transfiguration désignent Jésus comme le nouveau prophète, le nouveau Moïse (cf *Deut.* 18, 15; F. Gils, *Jésus prophète d'après les Évangiles synoptiques*, Louvain, 1957, p. 77-78).

L'épisode des disciples d'Emmaüs (*Luc* 24, 13-35) est lui aussi en relation avec l'Exode; en effet, toute l'argumentation de Jésus pour réconforter les disciples découragés consiste à montrer que ce qui s'est passé lors de la passion ne fait que réaliser les prophéties et que le Christ s'y est manifesté comme un nouveau Moïse (cf J. Dupont, *Les pèlerins d'Emmaüs*, dans *Miscellanea biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, p. 356-357).

Enfin, nous ne ferons que mentionner les récits de la dernière cène dont le rapport avec l'Exode est si évident : cadre du rituel juif pascal avec l'orientation eschatologique traditionnelle (cf J. Jeremias, *The eucharistic words of Jesus*, Oxford, 1955, trad. de la 2e éd. de *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gœttingue, 1949), nouvelle alliance dans le sang du Christ.

2. **Les Actes des Apôtres.** — On remarquera surtout le grand discours d'Étienne (7, 17-52) : s'inspirant de la Bible, mais aussi de nombreuses traditions populaires, Étienne cherche à montrer dans l'histoire de Moïse une préfiguration de la vie du Christ. La mention de l'*assemblée* (= l'*Ecclesia*) du désert (7, 38; cf *Deut.* 4, 10, etc) suggère que le nouveau peuple groupé autour de Jésus est héritier de cette première Église, et qu'il réussit ce que l'Israël du désert n'avait pas réussi, spécialement la mise en commun des biens (cf *Deut.* 15, 4, et *Josué* 7, 19-26 rapproché d'*Actes* 5, 1-11). Voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, *op. cit.*, p. 139-140; art. Église, DS, t. 4, col. 370-384.

On peut aussi remarquer, avec P. Démann (*Moïse et la loi dans la pensée de saint Paul*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 191, note 4), que Paul est parfois présenté

dans les *Actes* avec des traits empruntés au personnage de Moïse.

3. **Saint Paul.** — Paul résumera l'essentiel de la vie chrétienne en la décrivant comme un Exode; pour cela il utilisera non seulement les textes inspirés mais aussi les traditions midrashiques qui prolongeaient l'Écriture dans la piété juive : présence des anges au Sinaï (*Gal.* 3, 19), rocher qui suivait les hébreux (1 *Cor.* 10, 4), etc (cf H. J. Schoeps, *Paulus*, Tubingue, 1959, p. 29); il semble bien qu'il ait connu aussi les traditions anciennes du Targum palestinien : ainsi *Rom.* 10, 6-8 est illustré par Tg. *Deut.* 30, 12-13 (cf S. Lyonnet, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, dans *Mélanges A. Robert*, *op. cit.*, p. 494-506). Il est impossible de mentionner toutes les références à l'Exode qui se trouvent dans son œuvre : H. Sahlin en a dénombré une quarantaine (*The new Exodus of salvation according to St. Paul*, dans A. Fridrichsen, etc, *The root of the vine. Essays in biblical Theology*, Londres, 1953, p. 83); on ne verra donc que les principales, en mettant à part l'*Épître aux Hébreux*.

1 Cor. 10, 1-11. Ce texte donne le sens spirituel des principaux faits de l'Exode : la nuée et le passage de la mer, la manne et l'eau du rocher, le serpent d'airain : tout cela préfigurait les réalités spirituelles de l'ère messianique; on a ainsi un aperçu de théologie sacramentelle et un petit traité de la tentation (cf P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala, 1942, p. 135-145; J. Daniélou, *Bible et liturgie*, *op. cit.*, p. 119-135; H. J. Schoeps, *Paulus*, p. 242-248). La nuée et la traversée de la mer sont des *types* du baptême; la manne et l'eau miraculeuse figuraient l'eucharistie et la présence du Christ au milieu de son Église : ce fut lui déjà qu'avaient tenté les révoltés qui périrent de la morsure des serpents. Ainsi en décrivant sous ces traits de l'Exode les rites principaux de l'initiation chrétienne, Paul décrit la vie de l'Église comme la marche d'un peuple que Dieu forme, protège, purifie, conduit et nourrit d'un viatique miraculeux (cf J. Bonduelle, *Les trois temps de notre Exode*, VS, t. 84, 1951, p. 274-301); mais les récits bibliques contiennent par là même un enseignement moral pour les chrétiens : « Cela leur arrivait pour leur servir d'exemple et a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps » : baptisés, non plus en Moïse, mais dans le Christ, les chrétiens doivent suivre docilement leur chef et leur libérateur; nourris d'un même aliment et d'un même breuvage (v. 3-4), qui sont le corps et le sang du Christ (v. 16-17), ils ne forment ensemble qu'un corps qu'il ne faut pas affaiblir par les divisions : ailleurs Paul fait allusion à la révolte de Coré, pour affirmer que le Seigneur « connaît les siens » (2 *Tim.* 2, 19) et que, malgré la méchanceté humaine, il réalisera son plan de salut, selon la promesse de l'Exode (cf 2 *Cor.* 6, 16).

1 Cor. 5, 6-13. Dans la même épître, Paul énonce les exigences profondes de la vie chrétienne, dans une parénèse sur la Pâque où se trouvent encore unis le « type » et la leçon morale. A propos du scandale de l'incestueux de Corinthe, il exige qu'on se purifie du *vieux levain*, comme les hébreux à l'occasion de la fête devaient faire disparaître tout levain de leur maison et ne manger que des pains non fermentés. Pour manger le nouvel agneau pascal qui est le Christ, la communauté chrétienne doit se purifier de tout germe de corruption.

2 Cor. 3, 6-18. L'eucharistie, pour Paul, comme pour les synoptiques, scelle la nouvelle alliance (1 *Cor.* 11, 25), dont il se sait le ministre (2 *Cor.* 3, 6-7), alliance prédite par Jérémie, « non de la lettre, mais de l'Esprit.., gravée non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair ». Il oppose le ministère de Moïse et celui des apôtres de la nouvelle loi : sans déprécier l'ancienne économie qui reste une grâce de Dieu, il montre la supériorité de la nouvelle (cf P. Démann, *Moïse et la loi..*, *art. cité*, p. 194-195, et 192, note 8) : si Moïse se couvrait le visage (*Ex.* 34, 29-35), c'était pour cacher la disparition sur ses traits du rayonnement de la gloire divine, image du caractère passager de l'ancienne économie. Le Christ a enlevé le voile, a révélé ce caractère transitoire, en accomplissant les Écritures; mais les juifs qui ne veulent pas se convertir à lui gardent ce voile sur leur cœur et restent dans l'illusion; au contraire ceux qui se convertissent au Christ reflètent à leur tour la gloire de ce dernier qui les transforme et les rend semblables à Dieu (cf P. Démann, *loco cit.*, p. 200-208; A. Oepke, Κάλυμμα, dans Kittel, t. 3, p. 561-562; S. Schulz, *Die Decke des Moses*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 49, 1958, p. 1-30).

On remarquera enfin comment, au lieu d'insister sur une typologie Moïse-Jésus, Paul, en raison de son universalisme, insiste sur l'analogie entre Israël et l'humanité : le titre de premier-né qu'Israël reçut à l'Exode est donné à Jésus au bénéfice de tous (*Col.* 1, 15 et 18; *Rom.* 8, 29). La loi est même décrite comme un asservissement, un esclavage dont le Christ nous délivre (*Gal.* 4, 4-5; *Rom.* 8, 14-15), mais l'héritage qui nous attend n'est pas la terre plantureuse que désirait Israël : c'est l'héritage même de Dieu et de son Fils (*Rom.* 8, 17; *Col.* 1, 12-14).

4. **L'épître aux Hébreux.** — A ses destinataires, qui semblent être des exilés contraints de quitter Jérusalem, l'auteur remet devant les yeux l'image du peuple de l'Exode, type de l'humanité en marche vers le vrai repos (4, 1-9); la vie chrétienne est un Exode, avec ses épreuves nécessaires, sous la conduite du Christ, chef et guide supérieur à Moïse et à Josué (4, 8). Il faut accepter cette condition d'exilés et imiter la foi des grands ancêtres (Schmidt-Meyer, Πάροικος, dans Kittel, t. 5, p. 849-850). Mais le chrétien ne fait pas route seul, il fait partie d'une communauté itinérante : il faut donc se soumettre en évitant les rébellions dont les juifs furent coupables, s'encourager mutuellement, s'entraider (10, 25-34). L'épreuve fait partie du plan divin, elle est le signe que Dieu nous traite en fils (12, 7). Le terme de la route est le sanctuaire de Dieu; mais alors qu'autrefois il était interdit au peuple de s'approcher de la montagne sainte, la nouvelle alliance permet l'accès à Dieu à la suite du Christ (12, 18-19), car le sang de l'alliance nouvelle purifie parfaitement des péchés (9, 18-28); cf C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, *op. cit.*, t. 1, p. 269-287, et son introduction à l'*Épître aux Hébreux*, Bible de Jérusalem, Paris, 1950.

5. **L'Évangile et les autres écrits de saint Jean.** — Le quatrième évangile est celui qui a le plus utilisé les enseignements de l'Exode, et il le fait d'une manière très particulière. L'Exode sert d'arrière-plan pour raconter les faits de la vie de Jésus qui en sont comme l'accomplissement, et en même temps pour décrire la vie sacramentelle qui prolonge dans l'Église l'action du Christ (J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 139). Les auteurs diffèrent lorsqu'il s'agit de déterminer jusqu'où le parallélisme entre l'Exode et la vie de

Jésus a été poussé; voici les principales correspondances signalées par H. Sahlin *(Zur Typologie des Johannesevangeliums, op. cit.)* : miracle de Cana et changement des eaux du Nil; entretien avec Nicodème et passage de la mer rouge; épisode du puits de Jacob et étape de l'oasis d'Élim; guérison de l'infirme de la piscine de Bézatha et *Ex.* 15, 26; multiplication des pains et manne; opposition à Jésus au chap. 7 et rébellion d'*Ex.* 17, l'eau jaillie du rocher (*Jean* 7, 37-38, « Si quelqu'un a soif... »; cf M.-E. Boismard, « *De son ventre couleront des fleuves d'eau* », dans *Revue biblique*, t. 65, 1958, p. 523-546; P. Grelot, t. 66, 1959, p. 370); femme adultère — idolâtrie et veau d'or; bon Pasteur et *Nomb.* 27, 16-17 (Josué pasteur du peuple); passage du Jourdain et résurrection de Lazare. Sur ces correspondances, voir aussi J. J. Enz, *The Book of Exodus as a literary type for the Gospel of John*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 76, 1957, p. 208-215; O. A. Piper, *Unchanging Promises : Exodus in the New Testament*, dans *Interpretation*, t. 11, 1957, p. 3-22.

Cependant, plutôt que de chercher une dépendance littéraire trop stricte avec les livres du Pentateuque, il semble que Jean ait pensé l'Exode davantage à travers la tradition vivante de son temps, ainsi que l'avait fait avant lui le livre de la *Sagesse*; il est significatif que les miracles choisis correspondent à ceux retenus par l'auteur de la *Sagesse*, et dans le même ordre; cf les études de G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, dans *Biblica*, t. 38, 1957, p. 396-418; t. 39, 1958, p. 37-60. On a d'ailleurs noté que l'*Apocalypse*, dans sa description du jugement final du monde, suit aussi de près le récit fait par la *Sagesse* des dix Plaies d'Égypte (cf G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit*, ZNTW, t. 28, 1929, p. 334-341).

D'autres thèmes de l'Exode spirituel peuvent être décelés. Le thème général de l'évangile de Jean, qui présente le salut comme une libération de la servitude du péché, transpose le fait de la libération d'Égypte (cf M.-E. Boismard, *Le Dieu des Exodes*, dans *Lumière et vie* 4, 1952, p. 107-128). Le prologue montre que le Verbe remplace la Torah, que l'alliance nouvelle dans la grâce et la vérité est scellée en Jésus-Christ : ce que les rabbins disaient de la Torah est appliqué par Jean au Verbe incarné (cf F.-M. Braun, *L'arrière-fond du quatrième évangile*, dans *L'Évangile de Jean*, Bruges, 1958, p. 189; G. Kittel, Λέγω, dans Kittel, t. 4, p. 138-139). Jésus se compare à la colonne lumineuse qui guidait Israël (*Jean* 8, 12), mais il est aussi le chemin et le terme (14, 6). On a signalé de nombreux rapprochements entre la passion selon saint Jean et le rite de la Pâque juive (cf J. Rendel Harris, *The early christian interpretation of the Passover*, dans *The Expository Times*, t. 38, 1926, p. 90; H. Preisker, Ἐγγύς, dans Kittel, t. 2, p. 331; M.-E. Boismard, *Du baptême à Cana*, coll. Lectio divina 18, Paris, 1956, p. 43-60; I. de la Potterie, dans *Bibbia e Oriente*, t. 1, 1959, p. 161-170; J. Jeremias, *The eucharistic words of Jesus*, *op. cit.*, p. 56, etc). L'épisode du serpent d'airain est utilisé pour exprimer la glorification du Christ en croix.

A. Vergote, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 28, 1952, p. 5-13. — J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 260. — J.-P. Charlier, *La notion de signe dans le* IV^e *évangile*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 43, 1959, p. 446. — M.-E. Boismard, dans *Revue biblique*, t. 66, 1959, p. 378.

L'*Apocalypse* abonde en réminiscences de l'Exode; on se limitera ici aux principales.

Le personnage central du livre est le Christ, sous l'image de l'agneau pascal égorgé; les élus sont marqués au front de son nom (7, 3; 14, 1); grâce à ce signe, ils sont sauvés de la main de l'exterminateur (9, 4). L'intervention du Christ à la fin des temps pour anéantir les nations païennes est décrite avec les termes dont se servait le livre de la *Sagesse* pour décrire la Parole de Dieu qui exterminait les premiers-nés des égyptiens, la nuit de la Pâque (*Sag.* 18, 14-16; *Apoc.* 19, 11-12; cf G. Kuhn, *art. cité*, p. 336). Le récit des fléaux qui vont frapper les impies s'inspire aussi des plaies d'Égypte. Le chap. 12 décrit la vie de l'Église ici-bas comme une vie au désert, séparée du monde du péché, poursuivant la marche vers la terre promise, mais jouissant déjà d'une sorte de sécurité dans la foi et la possession anticipée de biens célestes (cf L. Cerfaux, *Le Royaume de Dieu*, VS, t. 75, 1946, p. 649-650; F.-M. Braun, *La Mère des fidèles*, Paris-Tournai, 1953, p. 133-176). Les fidèles qui ont triomphé de la bête, au bord d'une mer de cristal mêlée de feu, chantent le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau, ce qui est un rappel manifeste de la traversée de la mer rouge (*Apoc.* 15, 3-4; cf P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, *op. cit.*, p. 143-145); la victoire de Yahvé sur la mer, symbole des puissances mauvaises, sera définitive : il n'y aura plus de mer (*Apoc.* 21, 1; cf *Is.* 42, 15; 51, 9-10; *Sag.* 19, 7). Les phénomènes qui accompagnèrent la théophanie du Sinaï apparaissent à plusieurs reprises lors des différentes visions (*Apoc.* 4, 5; 8, 5; 9, 2; 11, 19); cette fois la révélation a pour objet un livre dont seul l'agneau a pouvoir de briser les sceaux, lui qui, par son sang, a fondé le vrai royaume sacerdotal que préfigurait l'Église du désert (*Ex.* 19, 6; *Apoc.* 5, 10). A celui qui demeurera fidèle, il est promis de la manne cachée (*Apoc.* 2, 17); et la vie définitive avec Dieu est décrite avec des traits rappelant la vie sous la tente au désert (21, 3).

Bref, l'*Apocalypse*, décrivant la fin de l'histoire, projette dans l'avenir les anciens traits significatifs de l'Exode; toute l'histoire humaine apparaît ainsi comme une libération, un retour vers la vraie terre promise, et les noces de l'Agneau (21, 2) y réaliseront l'idéal prophétique de l'Exode (*Osée* 2, 16).

6. **La première épître de saint Pierre.** — La lettre est, sans doute, une catéchèse baptismale ou, en tout cas, conserve des éléments d'une catéchèse primitive (cf M.-E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, dans *Revue biblique*, t. 63, 1956, p. 182-208; t. 64, 1957, p. 161-183; *La typologie baptismale dans la première épître de saint Pierre*, VS, t. 94, 1956, p. 339-352; F.L. Cross, 1. *Peter. A Paschal Liturgy*, Londres, 1954). On a ainsi un exemple d'utilisation parénétique et liturgique de l'Exode, qui connaîtra un ample développement dans la littérature chrétienne.

Le début présente l'Exode comme type du baptême (1, 13, à 2, 10); exode pascal, le baptême introduit non dans une terre promise matérielle, mais dans « un héritage exempt de corruption », après des épreuves vérifiant la valeur de la foi (1, 4-7). Passage des ténèbres à l'admirable lumière de Dieu, le baptême réalise le véritable peuple de Dieu, race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple acquis (2, 9; cf *Ex.* 19, 5-6, etc), rassemblant toutes les brebis sous la houlette du vrai

Pasteur (2, 25). Rachetés par le sang de l'Agneau sans défaut (1, 19; cf *Ex.* 12, 5), l'attitude des chrétiens doit spirituellement reproduire l'attitude des hébreux au cours du repas pascal : les reins ceints, vigilants (1, 13); sur terre ils sont toujours des étrangers (1, 1; 2, 11), des exilés (1, 17); mais, aspergés par le sang du Christ (1, 2), ils constituent le peuple de la nouvelle alliance (cf *Ex.* 24, 8) et la maison de Dieu (1 *Pierre* 4, 17).

IV. TRADITION CHRÉTIENNE

1. **La littérature des deux premiers siècles** fait dès les débuts une très large place à l'Exode, à la suite des indications du nouveau Testament. C'est ainsi que la *lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* (éd. F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tubingue, 1901) applique aux chrétiens les expressions caractéristiques qui énonçaient les privilèges du peuple d'Israël : « Dieu nous a choisis pour lui être un peuple qui lui appartienne en propre » (64, p. 182; cf *Ex.* 19, 4; *Deut.* 14, 2); le chap. 29 (p. 136) assemble une série de textes dans le même sens. L'auteur s'appuie sur cette interprétation spirituelle pour son exhortation morale : peuple de Dieu, les chrétiens doivent se comporter selon les exigences de cette vocation et non regimber comme le firent les hébreux au cours de l'Exode (3, 1, p. 102); spécialement s'impose l'obéissance aux chefs établis par les apôtres comme jadis on devait obéir à Moïse et à la hiérarchie sacerdotale établie par lui (43-44, p. 152-156); sinon Dieu châtiera son peuple, comme il le fit jadis (4, 10-12, p. 104; 51, 3-5, p. 164-166). Parmi les exemples à imiter, il faut retenir Moïse (17, 5-6, p. 122; 53, 2-4, p. 166), mais aussi la prostituée Rahab, figure des hommes sauvés par le sang du Christ, ce sang que représentait le cordon d'écarlate suspendu à la fenêtre de la courtisane (12, p. 114).

L'*épître de Barnabé* (éd. F. X. Funk, *ibidem*) insiste moins sur la continuité avec l'ancien Testament et souligne au contraire la rupture opérée par le christianisme : l'interprétation littérale de l'Exode telle que la pratiquent les juifs n'est pas valable; pour le nouveau peuple de Dieu (3, 6, p. 44), ce qui importe c'est le sens spirituel qui allégorise l'histoire; si cette *gnose* conduit parfois l'auteur à des spéculations assez fantaisistes (7, 8 et 10), certaines de ces interprétations deviendront traditionnelles : la terre promise où coulent le lait et le miel est le corps du Seigneur (6, 8-9, p. 54); si Moïse a brisé les tables de pierre, c'est parce que l'ancienne loi était mal comprise par les juifs et pour que la nouvelle soit gravée sur les cœurs des chrétiens (4, 6-8, p. 46; cf 2, 6, p. 42, et 14, p. 80-82); le serpent d'airain, suivant saint Jean, est le *type* de la croix du Christ (12, 5-7, p. 76); l'auteur y ajoute l'image de Moïse priant sur la montagne les bras en croix (12, 2-4, p. 74-76), rapprochement qui semble remonter jusqu'à la catéchèse chrétienne primitive et à des traditions juives palestiniennes (cf *Mishnah, Rosh Ha-Shanah* 3, 8, trad. H. Danby, Oxford, 1933, p. 192), et qui deviendra classique (cf T. W. Manson, *The argument from prophecy*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 46, 1945, p. 135-136; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, *op. cit.*, p. 145-146). Josué est lui aussi une image prophétique du Christ à cause de son nom (12, 8, p. 76).

Le *Dialogue avec Tryphon* (PG 6; éd. et trad. G. Archambault, coll. Hemmer-Lejay, 2 vol., Paris, 1909) de saint *Justin* contient un très grand nombre d'interprétations typologiques des faits de l'Exode; d'une manière générale, ce qui s'est passé au cours de ces quarante ans prophétisait la venue du Christ et d'un nouveau peuple saint (119, 3-4; 752bc, et p. 211-213); les merveilles accomplies par Moïse étaient des signes permettant de reconnaître le Christ à venir (93, 5; 700a, et p. 99; 131, 3-6; 780c-781c, et p. 269-273); ainsi le sang de l'agneau pascal (111, 3; 732c, et p. 171), le bâton de Moïse et le bois de Mara (86, 1 : bois de la croix, 680bc, et p. 63), la prière de Moïse les bras étendus (90, 4-5; 692ab, et p. 85; 91, 3; 695a, et p. 89; 97, 1; 704c, et p. 109; 111, 1-2; 732ac, et p. 171-172; 112,2; 733b, et p. 175), le serpent d'airain (à rapprocher de l'image précédente : 91, 4; 94, 1 et 5; 112, 1-2), le bâton d'Aaron qui annonce le sacerdoce du Christ (86, 4; 681b, et p. 65), le cordon d'écarlate de Rahab (111, 4) et surtout Josué qui porte le nom du Sauveur (75, 2; 89, 1; 90, 5; 91, 3; 106, 3; 111, 2; 113, 1 et 3-4) et qui est victorieux d'Amalec, symbole des ennemis du peuple de Dieu (49, 8; 111, 1; 112, 2; cf J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 206-211). L'Exode préfigurait donc la marche du vrai peuple de Dieu vers la vraie terre promise du ciel (113, 4; 119, 5), dans la nouvelle alliance (11; 24, 1; 67, 9-10) et sous une nouvelle loi qui se résument dans le Christ (11, 2; 122, 4-6); c'est à ce peuple que conviennent les promesses d'*Ex.* 19, 6, car il est « la véritable race archiprêtresse de Dieu » (116, 3; 745a, et p. 199). Noter aussi le curieux rapprochement entre l'oasis d'Élim et le baptême (86, 5-6; 681bc, et p. 65-67).

Selon saint *Irénée*, la typologie de l'Exode appliquée au Christ et à l'Église est une tradition reçue des presbytres et qu'on n'a pas le droit de négliger (*Adversus haereses* IV, 30, 1, et 31, 1, PG 7, 1064c-1065b et 1068-1069). Les hébreux libérés de l'Égypte représentent les chrétiens délivrés du paganisme (IV, 10, 1; 28, 3; 30; PG 7, 1000, 1062, 1064-1068; *Démonstration de la prédication apostolique* 46, trad. L.-M. Froidevaux, coll. Sources chrétiennes 62, Paris, 1959, p. 105-106); comme ceux-là avaient enlevé leurs biens aux égyptiens, les chrétiens font désormais bon usage de l'argent d'iniquité et des autres biens du monde (*Adversus haereses* IV, 30, 1-3, PG 7, 1064-1067). Sauvés par le sang du véritable agneau pascal (*Démonstration* 25, p. 70-73), ils marchent désormais vers la terre promise du ciel (26, p. 73-75), sous la conduite du Christ descendu pour les délivrer (*Adversus haereses* III, 6, 2; PG 7, 861b; éd. et trad. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes 34, Paris, 1952, p. 132-133). La baguette de Moïse changée en serpent signifiait l'incarnation du Fils de Dieu (III, 21, 8; 953c, et p. 366-367); les douze tribus et les douze sources d'Élim annonçaient les apôtres (IV, 21, 3, 1045b; et *Démonstration* 46, p. 105-106); la manne préfigure l'eucharistie (*fragment* 19, PG 7, 1240c-1241a), et la prière de Moïse les bras en croix est un signe de la passion (*Démonstration* 46). La loi nouvelle remplace l'ancienne (*Adversus haereses* IV, 4, 1; 33, 14; 34; PG 7, 981, 1082, 1083-1086) et le caractère provisoire de celle-ci est déjà indiqué par le fait que Josué (qui porte le nom de Jésus : *Démonstration* 27 et 46, p. 76 et 106; *Adversus haereses* IV, 30, 4, PG 7, 1067c; *fragment* 19, 1241a) a succédé à Moïse pour faire entrer dans la terre promise (*Démonstration* 40, p. 94-95; *fragment* 19). Désormais seront sauvés ceux qui ont foi dans la puissance du sang du Christ, comme Rahab sauvée par le ruban écarlate (IV, 20, 12, PG 7, 1043ab), et l'histoire de l'Église reproduira les signes de l'Exode, selon l'affirmation de l'*Apocalypse* qui prédit pour les nations la reproduction des plaies d'Égypte (IV, 30, 4).

Le thème de l'Exode apparaît au premier plan dans l'*homélie sur la Pâque* de *Méliton de Sardes* (fin 2e siècle): la délivrance d'Égypte est l'image de la libération du péché et l'agneau pascal annonce la passion rédemptrice, comme la première pâque ébauchait la pâque chrétienne (éd. Campbell Bonner, *The Homily on the Passion*, coll. Studies and Documents 12, Londres, 1940; éd. B. Lohse, coll. Textus minores 24, Leyde, 1958).

2. **Le 3e siècle en Occident.** — L'œuvre de *Tertullien* est parsemée de références à l'Exode surtout dans les livres 2-4 de l'*Adversus Marcionem*. Principaux thèmes : l'agneau pascal et la Pâque du Christ (IV, 40, et V, 10, PL 2, 460-461, 494-497); le serpent d'airain (II, 22, et III, 18, 7, 310bc et 347ab); la prière de Moïse bras en croix (III, 6; cf II, 26, 4; 328c et 316ab); les douze sources d'Élim et les apôtres (IV, 13, 4, 387b); les 70 palmiers et les 70 disciples (IV, 24, 1-2, 418c); le rocher qui désaltère (IV, 35, 15, 447c); la théophanie du Sinaï et la transfiguration (IV, 22, 7-8, 414-415). Les six premiers chapitres de l'*Adversus Judaeos* opposent la loi mosaïque à la loi de charité (PL 2, 597-609). Mais c'est surtout le *Traité du baptême* qui mérite une mention spéciale, à cause de son importance dans la spiritualité du baptême et de l'initiation chrétienne en général; les mystères de l'Exode ne correspondent pas seulement aux mystères de la vie du Christ, mais encore à ceux que tous les chrétiens reçoivent (cf 7, PL 1, 1206-1207, les onctions postbaptismales et l'onction d'Aaron par Moïse; 9, 1209-1210, la traversée de la mer rouge, la libération du péché, l'eau de Mara, l'eau du rocher). Pour les détails, voir R.-F. Refoulé, introduction à l'éd. du *Traité du baptême*, coll. Sources chrétiennes 35, Paris, 1952, p. 25-28.

Hippolyte de Rome, dans son *Commentaire sur les bénédictions de Moïse*, recourt souvent à l'Exode; à côté de nombreuses explications assez fantaisistes, on y retrouve les grands thèmes traditionnels : le parallèle entre Moïse et le Christ (PO 27, fasc. 1-2, p. 118), entre Israël et les chrétiens (p. 124-125); typologie de l'agneau pascal (p. 191; cf *Tradition apostolique*, trad. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, n. 36, p. 74), du sacerdoce lévitique par rapport à celui de Jésus (p. 144-145). Dans les autres ouvrages d'Hippolyte, à côté d'exemples de typologie (le tabernacle contenant l'arche d'alliance signifie l'incarnation, dans le *Commentaire sur Daniel* IV, 24, éd. et trad. M. Lefèvre, coll. Sources chrétiennes 14, Paris, 1947, p. 308; les 70 anciens choisis par Moïse préfigurent les presbytres, dans la *Tradition apostolique* 8, p. 38), on trouve surtout des interprétations tropologiques : la prière de Moïse et la victoire sur Amalec signifient l'efficacité de la prière pour vaincre le démon (*Com. sur Daniel* III, 24, p. 246); la foi de Rahab est un gage de la puissance de la foi pour le salut (II, 19, p. 154); la traversée de la mer rouge et du Jourdain est un gage de la force de Dieu qui ne cesse d'agir en notre faveur *(ibidem)*.

Chez saint *Cyprien* † 258, on tiendra compte surtout des *Testimonia ad Quirinum* et de la *Lettre à Fortunatus : De exhortatione martyrii*. On soulignera d'abord le principe d'interprétation posé par Cyprien : l'ancien Testament ne peut se comprendre qu'à la lumière du Christ (*Testimonia* I, 4-5, PL 4, 682-683; éd. G. Hartel, CSEL 3, 1, 1868, p. 42-44), qui est le nouveau Moïse (I, 18; 688ab, et p. 51) et le nouveau législateur (I, 9-11; 684-685, et p. 46-47). Les chrétiens sont le nouveau peuple de Dieu (I, 19; 688b, et p. 51-52), libéré du diable et de ses servitudes (*De exhortatione martyrii* 7; 660-661, et p. 328); marqués au front du signe du sang, comme les hébreux (*Testimonia* II, 22; 716, et p. 90), ils doivent, en mangeant la vraie Pâque, se comporter comme des voyageurs en route pour une autre patrie (III, 11; 738b, et p. 122). Ils ont une eau coulant du rocher qui est le Christ, et le baptême (*Ep.* 63, 8; 379-380, et CSEL 3, 2, p. 706-707); ils ont une pâque, instituée à la cène, qui fête la résurrection du Seigneur (*Ep.* 63, 16; 387a, et p. 714), et qui ne peut se manger hors de l'unique maison de Dieu qui est l'Église (*Ep.* 69, 4; PL 3, 1141a, et p. 752; cf *Ex.* 12, 46). Qu'ils ne regardent pas en arrière comme le peuple du désert (*De exhortatione martyrii* 7) : le diable est vaincu par Jésus, comme jadis Amalec par Josué, tandis que Moïse, pour prier, s'appuie sur la pierre qui représentait la force du Christ (*Testimonia* II, 21; PL 4, 711c, et CSEL 3, 1, p. 83) et étend les bras pour signifier la puissance de la croix (II, 21; 715, et p. 89; *De exhortatione martyrii* 8, 662b, et p. 330); ce double trait doit encourager les chrétiens, fondés sur le Christ et munis de sa croix, à persévérer jusqu'à la victoire (*De exhortatione martyrii* 8). Voir encore Rahab, figure de l'Église (*De catholicae Ecclesiae unitate* 8; 506a, et p. 217; *Ep.* 69, 4).

Parmi les œuvres faussement attribuées à Cyprien, on retiendra surtout le *De montibus Sina et Sion* (antérieur à 240), qui compare la montagne du Sinaï à l'Église, dans la ligne de *Gal.* 4, 25-26, et de *Héb.* 12, 18-19, et le *De Pascha computus* (243), où la Pâque chrétienne est rapprochée de celle d'Égypte (1-2, 943a).

3. **Le 3e siècle en Orient : Origène.** — Avec l'école d'Alexandrie la spiritualité de l'Exode va faire un prodigieux pas en avant. On ne s'arrêtera guère ici à Clément d'Alexandrie : ce n'est pas qu'il ne s'intéresse pas à l'Exode, et surtout à la figure de Moïse (*Stromates* I, 23-24, PL 8, 896-905, et fréquemment ailleurs); son enseignement, souvent dépendant des traditions juives alexandrines et notamment de Philon, est dépassé par celui d'Origène, qui, d'ailleurs, en reprend les principaux éléments. Sur Clément, voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, *op. cit.*, p. 191-193; C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, coll. Théologie 4, Paris, 1944, p. 172-182 (description du tabernacle dans *Stromates* V, 6); introduction à l'éd. des *Stromates* I, coll. Sources chrétiennes 30, Paris, 1951, p. 36-37.

On trouvera l'enseignement d'Origène surtout dans ses *Homélies sur l'Exode*, *les Nombres*, le *Lévitique* et *Josué*, et aussi dans les *Scolies* sur ces mêmes livres qui nous sont parvenues dans les chaînes exégétiques grecques (R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. Fragments tirés des chaînes*, coll. Studi e Testi 201, Cité du Vatican, 1959, p. 26-52). Ce qui frappe d'abord c'est le parti pris d'Origène d'expliquer tous les événements de l'Exode, et non seulement ceux que nous avons déjà rencontrés dans la tradition, en un sens qui dépasse les simples données de l'histoire. Sans entrer dans les discussions sur la méthode exégétique de l'auteur, on se ralliera pour l'essentiel aux conclusions de H. de Lubac (introd. aux *Homélies sur l'Exode*, coll. Sources chrétiennes 16, Paris, 1947, p. 9-17; *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* coll. Théologie 16, Paris, 1950; *Exégèse médiévale*, coll. Théologie 41, t. 1, Paris, 1959, p. 198-207, etc). Origène voit dans l'Écriture, outre le sens historique, trois sens possibles : un sens allégorique (application au Christ et à l'Église),

un sens moral ou tropologique (application à chaque chrétien de ce qui a été contemplé dans l'allégorie), enfin un sens anagogique ou eschatologique (réservé pour la consommation des siècles). En fait, au moins pour ce qui concerne l'Exode, ces différents sens peuvent se subdiviser, et l'on obtient plusieurs schémas de voyages ou exodes spirituels dont on peut essayer de tracer rapidement les itinéraires.

1) *Avant l'incarnation.* — L'histoire de l'Exode est déjà celle du Verbe de Dieu qui est présent partout et qui prépare l'incarnation : les 42 stations du désert correspondent aux 42 générations énumérées par saint Matthieu (*In Numeros* 27, 3; PG 12, 783c, et éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 259); pendant cette histoire, Moïse, c'est-à-dire la loi, guide le peuple (*In Exodum* 2, 4, et *passim*; PG 12, 309a, et GCS 6, 1920, p. 160); mais il disparaîtra pour laisser sa place à Jésus (= Josué; *In Numeros* 1, 3, et 21, 1; PG 12, 589c, 737b, et GCS 7, p. 8 et 199; *In Josue* 1, 7; PG 12, 832a, et GCS 7, p. 294). Tant que le Christ n'était pas apparu dans la chair, les Écritures demeuraient incompréhensibles, c'est pourquoi Moïse avait le visage voilé (*In Exodum* 12, 1; 382b, et GCS 6, p. 262). La dernière station est celle où le Christ naît du sein de la Vierge (*In Numeros* 27, 4; 785c, et GCS 7, p. 262).

2) *La vie terrestre de Jésus est un Exode.* — Incarné dans ce monde dont l'Égypte est le symbole (*In Numeros* 17, 5, et 27, 4; PG 12, 710ac, 785, et GCS 7, p. 162 et 262; *Selecta in Numeros*, 581d), il est le véritable Moïse (cf M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 346, note 35), qui lutte contre le démon que représente le pharaon (*In Exodum* 1, 5, et 2, 1-2; 304b et 306ad; GCS 6, p. 154-157); pendant son enfance, qui correspond aux trente années de séjour de Joseph en Égypte, il accumule, comme ce dernier, les richesses qu'il distribuera à son peuple (*In Lucam* 28; PG 13, 1873d, et éd. M. Rauer, GCS 9, 1930, p. 176); l'agneau pascal le préfigure (*In Numeros* 11, 1; PG 12, 642b, et GCS 7, p. 76), le bâton de Moïse annonce la croix (*In Exodum* 4, 6, et 6, 8; 321bc et 337a; GCS 6, p. 177 et 199); la mort des premiers-nés indique sa victoire sur les démons et les idoles (4, 7-8; 323b et 324bc; p. 179-181); la croix adoucit la loi, comme le bois les eaux de Mara (7, 1-2; 341a-343b, et p. 204-207); Jésus choisit douze apôtres et soixante-dix disciples, ce qui correspond à l'oasis d'Élim (7, 3; 343c, et p. 208); mis en croix et frappé, il est le rocher dont jaillit l'eau (11, 2; 375d-376a, et p. 254); et, comme Moïse, il prie les bras étendus (11, 4; 378a, et p. 256), tandis qu'il triomphe d'Amalec (*In Josue* 1, 3; 828a, et GCS 6, p. 290), etc.

3) *La vie terrestre de Jésus se continue dans celle de l'Église, et c'est encore un Exode.* — Sortie de l'Égypte, c'est-à-dire du sein des nations païennes et de l'esclavage du démon (*In Exodum* 1, 5, et 2, 1, 304bc, et 505d; p. 154 et 156), l'Église participe aux mystères de la mer rouge, de la nuée et de la manne, c'est-à-dire du baptême, du don de l'Esprit et de l'eucharistie (5, 1; 326ac, et p. 184); les écrits des deux Testaments, comme les sages-femmes de jadis, soignent les âmes qui naissent en elle (2, 2; 306bc, et p. 156); mais l'ancienne loi a besoin, comme les eaux de Mara, d'être adoucie par le mystère de la croix, et le peuple de Dieu peut alors accéder à l'oasis d'Élim où coulent les douze sources apostoliques (*In Exodum* 7, 1-2; 341-343, et p. 204-207; *In Jeremiam* 10, 2; PG 13, 360, et éd. E. Klostermann, GCS 3, 1901, p. 72; cf E. Molland, *The conception of the Gospel in the alexandrian theology*, Oslo, 1938, p. 120). L'ordre qui règne dans le campement du désert est le signe de l'ordre dans la hiérarchie de l'Église (*In Numeros* 2, 1-2; 590-593, et p. 8-13); l'évêque, chef du peuple comme Moïse, doit imiter l'humilité et le désintéressement de ce dernier (22, 4; 744-745, et p. 208-210); l'imposition des mains sur Josué est une image de la consécration épiscopale *(ibidem)*. Les prescriptions du *Lévitique* concernant le sacerdoce rappellent aux prêtres leurs devoirs (*In Leviticum* 6, 6; 473-475, et GCS 6, p. 367-370; cf G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, coll. Unam Sanctam 14, Paris, 1947, p. 134 svv). Dans l'ensemble, on a cependant l'impression que cette typologie ecclésiale traditionnelle n'est pas au premier plan de la pensée d'Origène (voir S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, coll. Studia anselmiana 16, Rome, 1945, p. 74-76, contre H. Rahner, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, ZAM, t. 7, 1932, p. 205-223, et A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Munster, 1938, p. 41 n. 10); il s'intéresse beaucoup plus, semble-t-il, à l'action invisible du Logos qui illumine et nourrit les âmes.

4) *De la conversion au baptême.* — Si l'on considère l'Exode comme figure du voyage spirituel de chaque chrétien, on se trouve à nouveau devant plusieurs interprétations qui s'enchevêtrent, et dont A. Méhat a esquissé les lignes principales (intr. aux *Homélies sur les Nombres*, coll. Sources chrétiennes 29, Paris, 1951, p. 48-59). On peut d'abord comparer les grandes étapes depuis la conversion jusqu'au baptême et à l'entrée dans l'Église, à celles du peuple juif jusqu'au Jourdain et à l'entrée dans la terre promise (*In Numeros* 26, 4); on remarquera en particulier une belle page sur la renonciation à Satan; le fidèle a promis à ce moment, comme Israël en *Nomb.* 21, 22, de suivre la « voie royale », la voie droite qui est le Christ, et de ne plus s'arrêter à toutes les œuvres ou pensées du diable (*In Numeros* 12, 4; PG 12, 664-666, et GCS 7, p. 103-107). Sur ce thème de la voie royale, qui deviendra classique, voir J. Leclercq, *La voie royale*, VSS, 15 novembre 1948, p. 338-352; et dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 102-104; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, t. 1, *op. cit.*, p. 82-83.

5) *Du baptême à la mort.* — Le chrétien est en marche vers Dieu, cette marche est longuement décrite dans la 27e homélie sur les Nombres (cf W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931, p. 62-75; J. Daniélou, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, RAM, t. 23, 1947, p. 131-137; *Origène*, Paris, 1948, p. 291-297). Beaucoup d'autres textes pourraient y être ajoutés, dont A. Méhat a réuni les principaux dans son introduction aux *Homélies sur les Nombres* (p. 50 svv); on verra aussi S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, *op. cit.*, ch. 4, p. 47-61 (Jéricho, symbole, de ce monde, citadelle de Satan); ch. 5, p. 62-88 (la lutte spirituelle, les étapes dans le désert).

6) A *la mort* commence pour chacun un *dernier Exode*, « quand l'âme quitte l'Égypte de cette terre pour atteindre la terre promise » (*In Numeros* 27, 4; 784b, et GCS 7, p. 260); il y aura encore des stations et des épreuves correspondant à celles du peuple juif dans le désert (26, 4; 27, 4-5; 28, 2; 15, 3); les âmes continuent à lutter et à agir sur ce monde (cf E. Bettencourt, *op. cit.*, p. 32-33); il faudra vaincre les esprits mauvais qui, selon saint Paul, errent dans les régions célestes (*In*

Numeros 7, 5; 618bc, et p. 46), et vaincre enfin la mort elle-même, c'est-à-dire le diable (28, 4; 804d, et p. 285); alors, quand le nombre des élus sera accompli, aura lieu, correspondant au dénombrement des tribus d'Israël, le dénombrement du jugement dernier (1, 2, et 21, 2; 587b et 738-739; p. 5 et 200-202); et Jésus, préfiguré par Josué, introduira dans le repos définitif (*In Josue* 1, 7; 833a, et p. 296), partagera l'héritage (*In Numeros* 1, 3, et 21, 1; 583cd et 737cd; p. 8 et 199-200); cf A. Méhat, *op. cit.*, p. 49-50.

Pour la spiritualité de l'Exode, comme en tant d'autres domaines, l'influence d'Origène sera profonde et durable. On peut penser, avec H. Bornemann (*In investiganda monachatus origine quae ratio habenda sit Origenis*, Gœttingue, 1885), que le mouvement monastique du siècle suivant dépend en grande partie d'Origène et de ses admirables pages sur le désert. On s'expliquerait dès lors que ces moines aient été les plus ardents défenseurs de l'origénisme.

4. Les écrivains de langue grecque à partir du 4e siècle. — D'*Eusèbe de Césarée* † 339, il faut citer d'abord l'écrit sur la fête de Pâque dont il reste un important fragment (PG 24, 693-706); l'eucharistie y est décrite comme notre agneau pascal, que nous mangeons avec des azymes (c'est-à-dire sans le ferment du péché), les reins ceints par la chasteté, prêts au voyage, appuyés sur le bâton du Christ, fuyant toujours l'Égypte du péché, recherchant la solitude, toujours en quête de Dieu et de la vie immortelle. C'est chaque jour que le chrétien célèbre la Pâque, mais surtout le dimanche; chaque année une fête spéciale la commémore, au jour anniversaire de la cène. La pentecôte, c'est-à-dire le temps pascal tout entier, apparaît comme l'image du ciel; le dernier jour, le quarantième, est la fête de l'ascension (4, 697c-700a); les 40 jours du carême sont de manière spéciale l'image de l'Exode et de la marche vers le ciel.

On complètera ces indications par les autres œuvres d'Eusèbe; en particulier : antithèse fréquente entre la loi du Sinaï et celle du Christ promulguée à Jérusalem (*Démonstration évangélique* I, 466; II, 3, 30; III, 2, PG 22, col. 41-42, 116c, 169b, etc); parallèle entre Moïse et le Christ (II, 2, 105b-112b), entre Josué et Jésus (IV, 17, 325c-333a; *Histoire ecclésiastique* I, 3, PG 20, 68b-76b); application morale des enseignements de l'Exode dans les commentaires aux psaumes 76, 77, 80 (sur ces commentaires, cf R. Devreesse, art *Chaînes exégétiques*, DBS, t. 1, 1928, col. 1123). Voir DS, t. 4, col. 1687-1190.

Une courte page de *Didyme d'Alexandrie* résume les principaux traits traditionnels de la typologie de l'Exode; on remarquera en particulier, que l'assainissement des eaux de Mara est comparé à la bénédiction liturgique des eaux du baptême (*De Trinitate* II, 14, PG 39, 696-697).

On pourrait glaner abondamment chez saint *Cyrille d'Alexandrie* † 444, notamment dans le *De adoratione in spiritu et veritate*, et les *Glaphyra in Exodum*, *Numeros*, *Deuteronomium*, auxquels on peut ajouter un bref résumé dans l'*In Joannem* (III, 6, PG 73, 501d-505a). L'interprétation est dans la ligne de celle d'Origène, plus scripturaire que sacramentaire : les détails du départ de l'Égypte sont interprétés de la vie chrétienne (*De adoratione* 1, PG 68, 188 svv), avec ses épreuves (5, 380-381), ses tentations (*In Exodum* 2, PG 69, 464), mais aussi avec la présence secourable de Dieu que préfiguraient les miracles de l'Exode. Voir encore l'homélie 60 sur saint Luc (trad. latine R.-M. Tonneau, CSCO 140, 1953, p. 155-156).

Chez les cappadociens, il faut signaler quelques passages de saint *Basile* † 379 sur la typologie traditionnelle du baptême (*De Spiritu Sancto* 14, PG 32, 121-128; *Hom. 13 sur le baptême* 2, PG 31, 428), et quelques considérations de saint *Grégoire de Nazianze*, † vers 390, sur la Pâque (*Oratio* 1, 3; 45, 10 et 15-20; PG 35, 397a; PG 36, 636 et 644-652). C'est surtout saint *Grégoire de Nysse* † 394 qui s'est intéressé à l'Exode dans sa *Vie de Moïse*, qui avait d'ailleurs été précédée de plusieurs esquisses dans ses œuvres antérieures : cf J. Daniélou, *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, dans *Moïse l'homme de l'alliance*, p. 269-272. Le traité se compose de deux parties : l'une historique, mais fondée aussi sur des traditions extra-bibliques et contenant déjà nombre d'enseignements moraux dans l'esprit de l'agadda juive traditionnelle; l'autre est une exégèse allégorique qui s'apparente aux *Questions sur l'Exode* de Philon et aux *Homélies* d'Origène. En fait, on peut distinguer trois interprétations de l'Exode : 1) une parénèse morale, proposant les exemples édifiants de l'Exode (les principaux traits en sont rassemblés par J. Daniélou, *ibidem*, p. 273-276, et dans son introduction à la *Vie de Moïse*, p. 10-15); 2) une exégèse typologique traditionnelle (J. Daniélou, p. XVI-XVII et 276-282); 3) une description de la vie parfaite à travers le schéma de l'Exode; pour le chrétien, la perfection n'est pas, comme le pensaient les grecs, un état d'achèvement, mais, ici-bas, un progrès continuel, une marche en avant, à travers des dépouillements successifs qui ouvrent l'âme à des grâces toujours nouvelles.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., Paris, 1954; introd. à la *Vie de Moïse*, coll. Sources chrétiennes 1 bis, Paris, 1955, p. XVIII-XIX. — W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient christian literature*, Leyde, 1954, p. 133-142. — W. Völker, *Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, dans *Theologische Zeitchrift*, t. 9, 1953, p. 338-354; *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955.

Dans les *Catéchèses* de saint *Cyrille de Jérusalem* † 386 on trouvera quelques indications : III, 5, PG 33, 433ab (mer rouge et baptême; Égypte et péché); XII, 28, 765-766 (miracles de Moïse : preuves en faveur de la conception virginale); XIII, 20-21, 797-800 (parallèle Jésus-Moïse; serpent d'airain, mer rouge, Mara); XVI, 25, 953 (l'imposition des mains sur les 70 anciens correspond à la pentecôte et à l'imposition des mains de *Actes* 8, 17); XIX, 2-3, 1068 (parallèle Moïse-Jésus, sortie d'Égypte, agneau pascal).

Quelques-uns des fragments d'*Apollinaire de Laodicée*, † vers 390, signalés par R. Devreesse (*Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, cité *supra*) intéressent l'Exode : *In Numeros* XI, 6 (manne, eucharistie, don de l'Esprit, p. 139); XI, 25 (intronisation des 70 anciens : don de l'Esprit, p. 139); XXI, 1 (combats spirituels, p. 142); XXVI, 2 (recensement de l'Église, p. 146); XXVII, 12-13 (entrée de la terre promise réservée à la foi, p. 147); XXVII, 18-19 (Moïse et Josué, les deux dons de l'Esprit aux apôtres, p. 147).

Dans l'œuvre de saint *Jean Chrysostome* † 407, on verra les parallèles Josué-Jésus et Rahab-Église dans l'*homélie 8 de paenitentia* (5, PG 49, 330-331); la typologie sacramentaire dans l'homélie sur 1 *Cor.* 10, 1 (PG 51, 241-252) et dans l'homélie 23 sur 1 *Cor.* 9 (PG 61, 190-193); un certain nombre de traits de l'Exode comme thèmes d'exhortations morales dans l'*Exp. in ps. 135* (PG 55, 399), dans les *homélies 16 et 17* sur les *Actes* (PG 60, 127-142); un parallèle entre la loi du Sinaï et la loi chrétienne dans l'homélie 1 sur Matthieu (PG 57, col. 13-15) et l'homélie 32 sur l'épître aux Hébreux (PG 63, 219-224), enfin une comparai-

son entre la Pâque et l'Exode d'une part, l'eucharistie et la marche vers le ciel d'autre part, dans l'homélie 82 sur Matthieu (4, PG 57, 742-743).

De *Sévérien de Gabala*, † vers 408, on verra surtout l'homélie sur le serpent d'airain (PG 56, 499-516). Une scolie d'*Hésychius de Jérusalem*, † vers 540, sur *Ex.* 3, 8 (publiée par R. Devreesse, *Les anciens commentateurs*.., p. 181) indique clairement son principe d'interprétation : l'intervention de Dieu pour sauver Israël signifie son intervention pour sauver tous les hommes par l'incarnation; c'est surtout son long commentaire sur le *Lévitique* qu'il faut parcourir : on y trouvera de nombreuses applications spirituelles des faits de l'Exode et de la législation mosaïque au sacerdoce des chrétiens et au culte nouveau (en particulier VI, 23, PG 93, 1082-1090).

Une homélie pseudo-chrysostomienne, qui doit être restituée à *Basile de Séleucie*, † vers 468, contient un beau parallèle entre la théophanie du Sinaï et la pentecôte (4, PG 64, 420-421).

Théodoret de Cyr, † vers 466, dans ses *Questions sur l'Exode* voit une figure du Christ dans Moïse (4-5, 27, 34, PG 80, 228, 257, 261) et dans l'agneau pascal (24, 252-253); les prescriptions concernant le repas pascal s'appliquent à la vie des chrétiens qui sont des voyageurs en marche vers le ciel (24); les eaux de Mara signifient les païens convertis par la croix (26, 256d). La question 27 (257ab) reprend les thèmes de 1 *Cor.* 10, 2-4, et les parallèles : pharaon-le diable, les égyptiens-les démons, la manne-l'eucharistie, l'eau du rocher-le sang du Christ (voir aussi *Interpretatio in 1 Cor.* 10, PG 82, 301bc). L'imposition des mains sur Josué signifie à la fois la descente de l'Esprit sur le Christ pendant que Jean-Baptiste lui imposait les mains, la descente de l'Esprit de la pentecôte et la grâce conférée par l'ordination (*In Numeros* 47, PG 80, 397).

Le *pseudo-Denys* (fin 5e siècle) voit en Moïse le modèle de ceux qui, par leur douceur, méritent de voir Dieu (*Lettre* 8, 1, PG 3, 1084b); comme chez Grégoire de Nysse, la montée au Sinaï devient le modèle de l'ascension spirituelle (*Théologie mystique* 1, 997ab).

On relèverait beaucoup de traits dans l'œuvre encore difficilement abordable de *Sévère d'Antioche* † 538 : on tiendra compte des indications données par R. Devreesse (*op. cit.*, p. 187-201, spécialement les citations 2, 5, 8, 10, 12, 14, 16, 20, 23, 27, 40, 42, 46, 48, 51, 57, 63, 67, 77). L'homélie 67 (PO 8, p. 349-367) interprète le Sinaï et le tabernacle de la Vierge et du Christ.

Signalons encore quelques passages dans l'œuvre de saint *Dorothée*, au 6e siècle (*Doctrina* XIII, 8-9, et XXIII, 2, PG 88, 1769-1772 et 1832).

Avec l'*Échelle du paradis* de *Jean Climaque* † 649, apparaît une évolution dans l'interprétation spirituelle de l'Exode : ce n'est plus la vie chrétienne commune que l'on voit décrite dans la libération de l'Égypte et la marche au désert, mais la vie *monastique* (voir surtout les *Degrés* I et II, PG 88, 632-644, 664-672; le *Degré* XIV sur la gourmandise, 869; de même dans le *Liber ad pastorem* 15, 1201-1208). On verra plus loin une transposition similaire en Occident.

5. **Les écrivains de langue syriaque.** — Dans la littérature syriaque concernant l'Exode, il faut d'abord considérer saint *Aphraate* (4e siècle), surtout sa *Démonstration 12 sur la Pâque* (*Patrologie syriaque*, t. 1, Paris, 1894, col. 505 svv); les prescriptions concernant la Pâque sont appliquées aux chrétiens à la lumière d'*Éph.* 6, 14-17, et de *Jean* 19, 36; le passage de la mer rouge correspond au baptême. Dans la *Dém. 11*, ce dernier sacrement est symbolisé par le passage du Jourdain (501-502); cf E. J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the persian sage*, Washington, 1945, p. 50-62; I. Hausherr, art. S. APHRAATE, DS, t. 1, col. 746-752.

De saint *Éphrem* † 373 on a un commentaire sur l'*Exode*, jusqu'à 32, 26 (éd. et tr. R.-M. Tonneau, CSCO 152 et 153, 1955). L'interprétation y est surtout christologique et ecclésiale : le repas pascal correspond à la passion et à l'eucharistie (sect. 12, 3, p. 121); les eaux de Mara sont les nations païennes délivrées de l'amertume de la loi par la croix (16, 1, p. 125); Moïse les bras en croix représente le Christ (17, 2, p. 127).

On tiendra compte aussi du *Commentaire* d'Éphrem *sur les épîtres de saint Paul* conservé en arménien (Venise, 1838; trad., 1893); voir en particulier les passages suivants : 1 *Cor.* 10, 1 (la pierre est le Christ; la mer rouge, le baptême; la nuée, la main du prêtre; la manne et l'eau du rocher sont l'eucharistie); *Hébr.* 2, 17, et 3, 1-2 (parallèle Moïse-Jésus); 4, 1-2 (terre promise et ciel); 12, 18-19 (Sinaï et ciel).

Les *Hymni de fide*, 9, 11, voient dans le serpent d'airain une figure du Christ (éd. E. Beck, CSCO 154-155, 1955, p. 31-32). Cf art. S. ÉPHREM, DS, t. 4, col. 790.

Jacques de Saroug † 521, dans son *Homélie sur le voile de Moïse* (trad. O. Rousseau, VS, t. 91, 1954, p. 143-156), expose la plupart des interprétations typologiques traditionnelles de l'Exode. Un passage de l'*Homélie sur le jeûne et sur la tentation du Christ* rapproche le séjour du Christ au désert de plusieurs épisodes de l'Exode (tr. allem. de P. Zingerle, *Sechs Homilien des hl. Jacob von Sarug*, Bonn, 1867, p. 31-32; cf p. 39).

Philoxène de Mabboug † 523 utilise systématiquement l'Exode pour décrire l'itinéraire spirituel de l'âme : l'homélie 9 (trad. E. Lemoine, coll. Sources chrétiennes 44, Paris, 1956, p. 263-266) applique aux chrétiens les faits de la sortie d'Égypte, la traversée de la mer (épreuves à subir), la poursuite des ennemis (démons), la conduite de Moïse (le Christ), l'entrée dans le désert (lieu des biens célestes), la marche vers le Sinaï, la manne spirituelle et l'eau de la vie, l'appel du Dieu caché, tandis que, conformément aux indications de *Deut.* 8, 4, grandissent leur vêtement qui est le Christ et leur chaussure qui est la préparation de l'Évangile de la paix (cf *Gal.* 3, 27; *Éph.* 6, 15). Contre la gourmandise on rappelle *Ex.* 16, 3; *Nomb.* 11, 18 et 23; *Deut.* 31, 13-15; *Ps.* 106, 14 (*Hom.* 10 et 11; p. 359-360, 395-396, 402). Contre la fornication, *Ex.* 20, 17, et *Nomb.* 25, 1-2 (*Hom.* 13, p. 520-521). Pour exciter la crainte de Dieu, on rappelle les châtiments infligés aux hébreux (*Hom.* 7, p. 193-194), etc.

Une *Poésie sur la perfection monastique* qui a été parfois attribuée à Isaac d'Antioche s'appuie sur les exemples de l'Exode pour engager à fuir le monde : chez les hébreux au désert, vêtements et chaussures grandirent avec leur possesseur sans s'user; toute la nature se mit en mouvement pour les nourrir, les désaltérer. Ainsi le moine n'a rien à craindre : Dieu sera sa protection et ne le laissera manquer de rien (trad. S. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter*, coll. Bibliothek der Kirchenväter, Munich, 1912, p. 97).

6. **Les Pères latins à partir du 4e siècle.** — Saint *Hilaire* † 367 est un auteur très important pour

notre sujet : il faut surtout voir son *Traité des mystères* qui interprète systématiquement les faits de l'Exode d'abord en fonction du Christ et de l'Église, puis de la condition du chrétien; cf l'introduction de l'éd. - trad. de J.-P. Brisson, coll. Sources chrétiennes 19, Paris, 1947. En plus du *Traité des mystères*, voir les *Traités sur les ps.* 134, 18-19, et 135, 14-15 (PL 9, 761 et 775-776; éd. A. Zingerle, CSEL 22, 1891, p. 705-706 et 721-723), et le *Commentaire sur saint Matthieu* III, 1 (PL 9, 928b).

Pour *Zénon de Vérone* † 371/372, l'Exode est une réalité qui s'impose à chaque instant au chrétien (*Tractatus* II, 63, PL 11, 509); il applique donc à la vie chrétienne les principaux événements (I, 13, 8, 351; II, 38 et 54, 484 et 509-510); on remarquera que la colonne qui précède le peuple, sous sa double forme de nuée ou de feu, signifie un double jugement : celui de l'eau du baptême et celui du feu eschatologique (II, 54, 56, 58, 509b, 512a, 513b).

Les *Traités sur les livres de l'Écriture*, parfois attribués à Origène et qui sont probablement de *Grégoire d'Elvire*, † vers 392, allégorisent tous les détails de l'Exode jusqu'à la limite du possible : voir surtout les traités 7 (sortie d'Égypte : sortie du péché), 8 (le vrai sabbat : cessation du péché ici-bas et repos eschatologique), 9 (agneau pascal *ab ovibus et haedis* : le Christ né de justes et de pécheurs), 12 (Josué et Jésus; Rahab et l'Église). Éd. Batiffol-Wilmart, reproduite dans PL *Suppl.* 1, p. 405, 410, 411, 428-429.

On pourra lire une belle page de *Pélage* sur la sortie d'Égypte appliquée aux chrétiens, dans le *Commentaire sur 1 Cor. 10, 1-2* (PL *Suppl.* 1, 1210-1211).

Saint *Ambroise* † 397 est l'une des sources les plus importantes de la spiritualité de l'Exode en Occident. Pour les interprétations sacramentaires on verra surtout le *De sacramentis* et le *De mysteriis* (voir l'introduction de B. Botte dans son édition-traduction, coll. Sources chrétiennes 25, Paris, 1950, p. 34-37). Ambroise ne se limite pas à une typologie sacramentaire; toute la vie des chrétiens est un Exode, un itinéraire spirituel dont les stations du désert étaient l'image; sur ce point où l'influence d'Origène est manifeste, voir surtout : *Expositio in ps.* CXVIII, 5, 3-4; 12, 35; 13, 6; 16, 22 et 29 (PL 15, 1251-1252, 1373, 1381-1382, 1432 et 1434; éd. M. Petschenig, CSEL 62, 1913, p. 83-85, 271-272, 285, 364, 367). Les exemples des hébreux au désert servent à inculquer la tempérance (*De Helia et jejunio* 6, 16; 12, 41; 18, 68; PL 14, 703, 711, 721; éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1897, p. 420-421, 436, 451), l'obéissance aux pasteurs (*Ep.* 63, 47-59, PL 16, 1201-1204). A côté et au delà de cet Exode spirituel qui vaut pour tous, Ambroise conseille fréquemment un autre Exode, la vie retirée du monde (*Ep.* 27, 1-3; 28, 1 et 8, PL 16, 1047, 1051 et 1053); c'est surtout le *De fuga saeculi* qui prêche l'idéal d'une vie monastique dont lui-même avait donné l'exemple à Milan (cf A. Roberti, *S. Ambrogio e il Monachismo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 68, 1940, p. 140-159), et il s'appuie pour cela sur l'institution des cités de refuge (*Nomb.* 35, 11). On peut enfin déceler chez Ambroise comme chez Origène le schéma d'un exode pour les âmes après la mort : tous passent par le feu, comme par la mer rouge sont passés les hébreux et les égyptiens; mais les uns y périssent, les autres avec Moïse ne font qu'y passer, suivant la colonne de feu qui les conduit au ciel (*In ps.* 36, 26, PL 14, 980-981; cf *In ps.* CXVIII, 20, 12, PL 15, 1487; *Apologia prophetae David* 6, 24, PL 14, 861; *Ep.* 2, n. 14 et 16, PL 16, 883; cf J. E. Niederhuber, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius*, Paderborn, 1907, p. 28-42; Cl. Morino, *Il ritorno al paradiso di Adamo in S. Ambrogio*, Cité du Vatican, 1952, p. 42-47).

Gaudence de Brescia, † après 406, a laissé plusieurs traités qui intéressent l'Exode. Le premier interprète la sortie d'Égypte à la lumière de 1 *Cor.* 10, 1-2 : le baptême est un Exode, mais aussi tout retour à Dieu après le péché, et enfin la libération définitive de la parousie (PL 20, 848-852; éd. A. Glueck, CSEL 68, 1936, p. 20-23). Le 2e explique l'Exode de l'initiation chrétienne (853-861, et p. 24-32), le 4e la passion et la naissance historique de l'Église (867-871, et p. 39-43); le 5e et le 7e appliquent aux chrétiens les prescriptions concernant la Pâque, à la lumière d'*Éph.* 6, 15 (871-877, 881-886, et p. 43-48, 54-60); le 6e revient sur le sang de l'agneau, signe du sang du Christ (877-881, et p. 48-53).

Chez l'*Ambrosiaster*, on verra dans les *Quaestiones veteri et novi Testamenti* les questions 8 et 111, 7 (voile sur la face de Moïse; PL 36, 2222 et 2333, et éd. A. Souter, CSEL 50, 1908, p. 92 et 280), 20 et 95, 3 (manne et eucharistie; 2228 et 2289, et p. 46-47, 168; cf *Commentaire sur 1 Cor.* 10, 3-4, PL 17, 234), 95 et 112, 1 (pentecôte et loi nouvelle, année jubilaire; 2289-2290 et 2335, et p. 167-170, 286-287).

Dans l'œuvre de saint *Jérôme* † 419/420, plusieurs interprétations se superposent, en dépendance très étroite d'Origène : les 42 étapes du désert signifient les 42 générations du Christ (*Ep.* 78, 2 et 43; PL 22, 700 et 722-723; éd. I. Hilberg, CSEL 55, p. 52 et 84-85). Plusieurs épisodes se rapportent à la vie du Christ (*Ep.* 78, 13; 706d, et p. 61 : prière de Moïse et victoire sur Amalec; — 78, 15; 708-709, et p. 64-65 : tentation des cailles et tentation du Christ; — 78, 37; 718d, et p. 79 : serpent d'airain). D'autres se rapportent à l'Église : le tabernacle signifie le monde (cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, *op. cit.*, t. 1, p. 208), mais aussi l'Église (*Ep.* 64, 18 ou 19; 617-619, et CSEL 54, p. 605-609); l'eau de Mara est la lettre qui tue, tandis que l'oasis d'Élim signifie la hiérarchie de l'Église (*Ep.* 78, 8; 703, et p. 57); le Sinaï correspond à la pentecôte (*Ep.* 78, 14; 707, et p. 63); les murmures contre Moïse sont les persécutions des juifs contre l'Église (*Ep.* 78, 16; 709, et p. 65); l'entrée dans la terre promise, avec le passage du Jourdain, la circoncision et la cessation de la manne, symbolise l'entrée dans l'Église (*Ep.* 78, 43; 722-723, et p. 84-86); cette dernière est figurée encore par la maison de Rahab (*Ep.* 22, 38; 52, 3; PL 22, 422d et 530b; *Tractatus in ps.* 86, éd. G. Morin, dans *Anecdota maredsolana*, t. 3, 2, Maredsous, 1897, p. 100-101).

C'est surtout à la vie spirituelle de chaque chrétien que Jérôme applique les leçons de l'Exode : la célèbre lettre à Fabiola décrit les étapes du chrétien dans le désert de ce monde en s'inspirant de l'homélie 27 d'Origène sur les Nombres (cf A. Méhat, introd. aux *Homélies sur les Nombres*, coll. Sources chrétiennes 29, Paris, 1951, p. 13-16 et 48-64; H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, p. 234); dans le même sens, voir encore *Ep.* 68, 4 et 15 (PL 22, 701 et 708; éd. CSEL 55, p. 54 et 64-65; les azymes, la gourmandise). Enfin, beaucoup plus clairement que saint Ambroise, Jérôme voit dans l'Exode le symbole de la vie parfaite de ceux qui se consacrent à Dieu en quittant famille, amis, situation (*Ep.* 22, 24, et 64, 4; PL 22, 410 et 610-611; cf H. de Lubac, *op. cit.*, t. 1, p. 571-572).

Chez le poète *Prudence*, † après 405, on lira surtout dans le *Cathemerinon* l'hymne 5, v. 37-112, et l'hymne 7 (PL 59, 821-826, 841-856; éd. J. Bergmann, CSEL 61, 1926, p. 26-29 et 38-47); dans l'*Apotheosis*, les vers 321-360 (PL 59, 950-952, et CSEL 61, p. 94-96). Voir aussi *Dittochaeon* 14-16 (éd. M. Lavarenne, *Prudence*, coll. Budé, t. 4, Paris, 1951, p. 207-208).

De saint *Paulin de Nole* † 431, voir en particulier le poème 26 (PL 61, 636-648; éd. G. de Hartel, CSEL 30, 1894, p. 246-261). Ajouter : *Ep.* 5, 18; 11, 10-13; 15, 4; 26, 2-3; 28, 2; 32, 23; 44, 7; PL 61, 176a, 196-199, 227ab, 305, 309-310, 341-342, 391; CSEL 29, 1894, p. 37, 69-72, 113-114, 235-236, 243-244, 297-298, 378.

Le *Poème sur l'Hexateuque* du prêtre *Cyprien de Gaule*, 5e siècle, n'est qu'un résumé purement historique (éd. R. Peiper, CSEL 23, 1891). De même, le *Poème sur la Pâque* de *Sédulius*, 5e siècle, sauf une allusion au baptême (éd. J. Huemer, CSEL 10, 1885, p. 26, vers 142); l'ouvrage en prose du même auteur fait une brève allusion à la typologie de la mer rouge, de la manne et du rocher (*Paschale opus* 1, 11, p. 184), tandis que l'hymne 1, vers 25-52 (p. 157-158), expose dans une perspective moralisante quelques-uns des épisodes de l'Exode.

L'œuvre de saint *Augustin* † 430 est très riche en références ou allusions à l'Exode.

Les principaux thèmes traditionnels sont groupés dans les passages suivants : *Contra Faustum* XII, 29-30, PL 42, 269-270; *De catechizandis rudibus* 20, PL 40, 335-336; *Sermones* 352, 4-6, et 363, PL 39, 1553-1556, 1634-1638. En ces passages, comme aussi en *In Johannis evangelium* 26, 12, et 28, 9 (PL 35, 1612, 1626-1627), l'Exode est interprété en fonction de la vie des chrétiens, délivrés de l'Égypte du péché et pèlerins sur la terre. En revanche, les *Questions sur l'Hexateuque* se limitent en général au sens littéral historique. Nombreux textes sur l'agneau pascal et la Pâque (principales références dans M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, coll. Théologie 7, Paris, 1945, p. 360-361; ajouter *Ep.* 55, n. 2, 3, 9, 17, 30, PL 33, 205-206, 208-209, 212, 219).

Sur les trésors des égyptiens emportés par les hébreux diverses explications sont proposées : a) droit souverain de Dieu (*Contra Faustum* XXII, 71 et 91, PL 42, 445 et 461-462; *Confessiones* VII, 9, 15, PL 32, 741; *Sermo*, coll. Frangipane, 1, 14, PL 46, 954, et éd. G. Morin, *Miscellanea agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 180-181); b) rétribution pour leur travail (*De diversis quaestionibus* 83, 53, PL 40, col. 36-39); c) les chrétiens font servir au royaume de Dieu tous les biens de la terre (*Contra Faustum* XXII, 91; *De doctrina christiana* 2, 40, PL 34, 63).

Quelques textes concernent le passage de la mer rouge (*Sermo*, coll. Wilmart, 5, 2, éd. G. Morin, *loco cit.*, p. 687), Mara (*Quaestiones in Heptateuchum* II, 57, PL 34, 615-616), l'eau du rocher (*Contra Faustum* XVI, 15 et 17, PL 42, 324-326; *De civitate Dei* XIII, 21, PL 41, 394), le serpent d'airain (*Sermo* 6, 7, PL 38, col. 61-62), le jeûne de Moïse (qui représente soit le carême, *Ep.* 55, 28, PL 33, 217-218, soit la vie terrestre tout entière, *Sermones* 205, 1; 210, 8; 252, 10; PL 38, 1039, 1051, 1177; cf M. Pontet, *loco cit.*, p. 302). Après cette vie terrestre (40 jours) vient la récompense, le denier, *denarius*, que signifient les dix jours entre l'ascension et la pentecôte (*Sermo* 270, 6, PL 38, 1243; *In Johannis evangelium* 17, 4, PL 35, 1529); sur cette dernière fête, voir *Quaestiones in Heptateuchum* II, 55, 70, 74, PL 34, 615, 620, 623; *Sermo* 8, 13-14, PL 38, col. 73-74; *Sermo*, coll. Mai, 158, 3-4, éd. G. Morin, *loco cit.*, p. 382-383; *Ep.* 55, 29-30, PL 33, 218-219; *De spiritu et littera* 15-16, PL 44, 217-218.

Aux donatistes, Augustin rappelle les châtiments qui frappèrent ceux qui se rebellaient contre Moïse (*De baptismo* I, 8, 10; II, 6, 9; 7, 10; III, 18, 24, etc; PL 43, 115, 131, 132, 151, etc; *Contra litteras Petiliani* I, 13, 14 et III, 39, 45; PL 43, 252 et 371). Sur Josué figure du Christ, cf *Contra Faustum* XVI, 19, PL 42, 327-328; *Quaestiones in Heptateuchum* II, 91, et IV, 53 (PL 34, 630 et 743). Sur Rahab, figure des chrétiens, cf *Contra Faustum* XII, 31, PL 42, 271; *Sermo* 352, 4. Sur les théophanies à Moïse, cf J. Lebreton, *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies*, dans *Miscellanea agostiniana*, t. 2, Rome, 1931, p. 821-836; C. Boyer, art. S. AUGUSTIN, DS, t. 1, col. 1120.

L'écrit *De promissionibus et praedictionibus Dei*, qui est probablement de saint *Quodvultdeus* † 453, évêque de Carthage, contient un commentaire typologique et allégorique des faits de l'Exode, qui est en dépendance manifeste d'Origène (PL 51, 733-854).

Avec *Jean Cassien* † 430/435, l'Exode devient décidément l'image de la vie monastique; ce thème, déjà indiqué par Ambroise et Jérôme, est ici exploité jusque dans les détails. La vie monastique est la *voie royale* (cf *Nomb.* 20, 17) qui conduit à Dieu, la voie directe et sûre, qui évite les détours et les retards inutiles (*Conlatio* XXIV, 24-25; PL 49, 1317-1320, et éd. M. Petschenig, CSEL 13, 1886, p. 700-704; cf J. Leclercq, *La voie royale*, VSS 7, 1948, p. 347-348). L'appel que Dieu fait entendre à Israël par Moïse de quitter l'Égypte correspond à l'une des formes de la vocation à la vie monastique, où l'appel de Dieu se fait entendre par l'intermédiaire d'un homme (III, 3-4; PL 49, 560-563, et CSEL 13, p. 69-71); cf M. Olphe-Galliard, art CASSIEN, DS, t. 2, col. 235). Le moine qui a quitté le monde doit se garder d'y revenir de cœur, comme le fit le peuple regrettant les aliments d'Égypte (III, 7, 5-7; 568b-569a, et p. 76-77). Les combats d'Israël représentent les combats que l'on doit mener dans la vie monastique contre les vices et les démons (V, 14-16; 629c-635a, et p. 137-143), de même que les tentations du désert sont un symbole des épreuves de la vie spirituelle (VI, 11, 1; 660b, et p. 167). Les chefs établis par Moïse pour gouverner le peuple représentent non seulement les vertus qui permettent au moine de gouverner son âme (VII, 5, 2-3; 673c-674a, et p. 185), mais aussi les religieux plus expérimentés auxquels l'abbé confie la direction des jeunes moines (*De coenobiorum institutis* IV, 7, PL 49, 160; CSEL 17, 1888, p. 52). Quant aux 40 jours de jeûne de Moïse et aux 40 ans de séjour au désert, il faut y voir l'image des 40 jours du carême (*Conlatio* XXI, 28, 1-2; 1204a, et CSEL 13, p. 603).

C'est dans la ligne de Cassien qu'*Eucher* († 449/450), moine de Lérins, puis évêque de Lyon, composa son *De laude eremi* : la place de l'Exode est importante dans ce traité de spiritualité du désert : le désert est le lieu où l'on rencontre Dieu, comme Moïse, comme le peuple libéré d'Égypte; et les miracles qui accompagnent l'Exode sont une preuve de cette présence privilégiée de Dieu au désert. L'Exode est aussi une image de la vie future, car, pendant cette période, les vêtements ne s'usèrent pas, les corps ne changèrent pas de stature, etc (éd. C. Wotke, CSEL 31, 1894). Voir art. EUCHER.

Plus importante encore que l'influence de Cassien sera celle de saint *Grégoire le Grand* † 604 sur la culture spirituelle du moyen âge (cf J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 30-39); les références à l'Exode sont nombreuses chez lui : quitter l'Égypte, c'est se convertir à la vie spirituelle, prendre la voie de la vraie liberté (*Moralia* XXVI, 13, 20-21, PL 76, 359-360); pour cela il faut marquer son âme et son corps du sang du véritable Agneau pascal,

manger cet Agneau avec les azymes des bonnes œuvres, les laitues amères de la pénitence, les reins ceints par la continence, les sandales aux pieds, et en nous le désir de la patrie céleste (*Hom. 2 in Evangelia* 7-9, 1177-1181). Dieu conduit alors au désert du silence intérieur, qui est le seul endroit où, comme Moïse, on entend la voix de Dieu (*Moralia* XXIII, 20, 37, 273); au début de la conversion, comme il fit jadis pour les hébreux, Dieu épargne les combats trop durs et donne la grâce de la paix (XXIV, 11, 29, 302-303); sur toute la route, il prodigue d'ailleurs la manne des consolations célestes (XXVII, 22, 42, 423), pourvu qu'on ne se laisse pas tenter par le regret des nourritures de l'Égypte (XX, 15, 39-40, 159-161). Les amants des choses terrestres ne peuvent monter au Sinaï et y contempler Dieu (V, 36, 66, PL 75, 715-716), mais demeurent dans la plaine loin de la montagne où Dieu se révèle (I, 2, 2; VI, 37, 58-59; PL 76, 555 et 762-763; *In Ezechielem* 9, 22, 1057); le voile sur le visage de Moïse exprime l'incapacité des juifs à comprendre spirituellement l'Écriture (*Moralia* XX, 15, 39-40, 159-161).

Une importante série de sermons de saint *Césaire d'Arles* † 542 concerne l'Exode; ce sont les *sermons* 95-116 de l'édition de G. Morin (CC 103, 1, p. 389-486); l'auteur dépend surtout d'Origène, mais aussi d'Augustin et de Grégoire d'Elvire, et applique à la vie quotidienne des chrétiens les principaux enseignements de l'Exode.

Dans l'*Expositio psalmorum* de *Cassiodore* † 570 on verra surtout les commentaires sur les *ps.* 77 et 94 (murmures et obstination perverse des hébreux malgré les bienfaits de Dieu), 104 (merveilles de Dieu pour son peuple), 105 et 113 (application de l'Exode à la vie chrétienne), 134 et 135 (application à la vie spirituelle); PL 70 et CC 97-98.

L'évêque *Verecundus* de Junca † 552 a commenté le cantique du chap. 15 de l'*Exode* et celui du chap. 32 du *Deut.* dans son *Commentaire sur les cantiques de l'Église* (éd. J.-P. Pitra, *Spicilegium solesmense*, t. 4, Paris, 1858, p. 1-40); c'est une interprétation toute spirituelle où les faits de l'Exode sont appliqués soit au Christ, soit à l'Église, soit à chaque chrétien.

Les *Questions sur l'ancien Testament* d'*Isidore de Séville* † 636 (PL 83, 287-322) contiennent une riche explication spirituelle de l'Exode où l'influence d'Origène est importante, ainsi que l'a montré J. Chatillon (*Isidore et Origène. Recherches sur les sources et l'influence des Quaestiones in Vetus Testamentum d'Isidore de Séville*, dans *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1956, p. 537-547), mais aussi, surtout dans l'explication des haltes du désert, l'influence de la lettre de Jérôme à Fabiola.

L'influence des écrits d'Isidore et indirectement d'Origène se fera sentir dans les commentaires attribués à *Bède* le vénérable † 735 (J. Chatillon, *ibidem*, p. 542-544). L'*In Pentateuchum* imprimé dans PL 91, 189-394, est probablement inauthentique; un autre commentaire inédit (bibl. nat. Paris, lat. 2342, f. 2v-28v) a plus de chances d'être authentique : tous deux dépendent clairement d'Origène. Voir aussi la lettre 14, *De mansionibus filiorum Israel* (PL 94, 699-702), et le *De tabernaculo et vasis ejus ac vestibus sacerdotum* (PL 91, 393-498).

7. **Commentateurs latins du 8e au 15e siècle.** — A partir du 8e siècle, l'abondance des matières contraint à ne citer que très brièvement les auteurs qui ont commenté les Livres saints intéressant l'Exode.

Au 9e siècle, les commentaires de *Claude de Turin* sont perdus ou inédits; seuls le début et la fin du *Commentaire sur le Lévitique* ont été publiés par Mabillon (PL 104, 615-620). Il faut signaler l'ouvrage de *Smaragde*, *Via regia*, qui applique à la fonction royale les détails de *Nomb.* 21, 21 (PL 102, 933-934). *Raban Maur* † 856 a commenté tous les livres historiques intéressant l'Exode (PL 108) : ce long commentaire s'inspire beaucoup d'Origène, probablement à travers Isidore (cf J. Chatillon, *loco cit.*, p. 545; O. Rousseau, *Les mystères de l'Exode d'après les Pères*, dans *Bible et vie chrétienne* 9, 1955, p. 31-42). On n'y trouvera guère d'interprétations originales, mais plutôt, ainsi que le déclare l'auteur dans sa préface (col. 9-10), un assemblage de textes et de sentences des Pères.

Au 10e siècle, les écrits d'*Aelfric le grammairien* sur l'Heptateuque et les récits de l'ancien et du nouveau Testament ne sont qu'un résumé de l'histoire biblique (voir F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, n. 939-940, p. 26; DS, t. 4, col. 559-564). Au 11e siècle, il faut surtout lire *Pierre Damien* † 1072. Son opuscule *De quadragesima et quadraginta duabus hebraeorum mansionibus* (PL 145, 545-560) s'inspire de la traduction latine d'Origène, parfois selon la lettre même de l'homélie 27 sur les Nombres : les 42 étapes correspondent aux 42 générations du Christ (1 et 3, 545d et 547ab), mais aussi aux étapes du progrès spirituel de chacun. Un disciple de Pierre Damien a pu, peu après 1072, composer un commentaire des principaux épisodes de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, avec des extraits des lettres, sermons et opuscules de son maître; ici encore l'influence d'Origène est prédominante, en particulier de son commentaire sur l'épisode de la voie royale (*Nomb.* 21, 21-22) : *Collectanea in librum Numeri* (11, PL 145, 1040-1041).

Au 12e siècle, il faut encore mentionner la *Glossa ordinaria* qui dut prendre sa forme définitive vers le milieu du siècle; dans les brèves explications de la *Glossa interlinearis*, comme d'ailleurs dans les textes de la *Glossa marginalis*, on retrouve en fait les principales explications de la tradition patristique : la place d'Origène y est très importante, soit directement, soit à travers Isidore et Raban Maur. Dès les débuts du siècle, saint *Bruno de Segni* (ou d'Asti) † 1123 commente tous les livres historiques intéressant l'Exode (PL 164, 233-550) : c'est une explication assez littérale, qui se contente habituellement de recourir aux interprétations typologiques du nouveau Testament; cependant, comme le fait remarquer J. Chatillon (*loco cit.*, p. 544, note 3), l'influence d'Isidore et d'Origène y est reconnaissable, spécialement pour l'interprétation des étapes dans le désert; cf DS, t. 1, col. 1969.

Les commentaires de *Rupert de Deutz* † 1129 sont de tout point admirables (*De Trinitate et operibus ejus*, PL 167, 565-1024) : sens littéral, typologie traditionnelle, interprétation allégorique et spirituelle, applications liturgiques, science théologique, tout concourt à faire de ces commentaires un authentique chef-d'œuvre. — Il n'y a rien d'intéressant pour nous dans les *Scholia* de *Pierre Diacre*, † après 1140 (éd. dans *Florilegium Casinense*, t. 5, 1e p., 175-191). — *Les Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon* de Hugues de Saint-Victor † 1141 ne sont habituellement qu'un commentaire littéral de certains passages (sur l'Exode, PL 175, col. 61-74). — *Gerhoh de Reichersberg* † 1169 a laissé un commentaire sur les deux cantiques de Moïse (PL 194, 1017-1028 et 1045-1066), où les faits de l'Exode sont appliqués à la vie chrétienne. — Pour les *Allegoriae in Vetus Testamentum* de *Richard de Saint-Victor* † 1173,

voir J. Chatillon, *Le contenu, l'authenticité et la date du Liber Excerptionum et des Sermones centum de Richard de Saint-Victor*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 23-51; la partie qui nous concerne (PL 175, 653-670) est une explication allégorique où l'influence d'Origène et d'Isidore est manifeste. Il faut attribuer sans doute au même auteur le *De* XLII *mansionibus filiorum Israel*, publié en appendice aux œuvres de saint Ambroise (PL 17, col. 9-40) et qui est dans la ligne d'Origène, de Jérôme et d'Isidore.

Les Quaestiones d'Odon d'Ourscamp († 1171-1179; éd. J.-B. Pitra, *Analecta novissima spicilegii solesmensis*, t. 2, Frascati, 1888, p. 1-187) contiennent quelques explications sur l'Exode, mais ne sont habituellement que des citations littérales des Pères. — Les commentaires de *Pierre le mangeur*, † vers 1190, se limitent à un essai d'interprétation historique (PL 198, 1141-1272). — Il n'y a rien non plus qui nous intéresse dans le *Pantheon* de *Geoffroi de Viterbe* († vers 1191; éd. G. Waitz, MGH *Scriptores*, t. 22, 1872, p. 107-307), ni dans l'*Opusculum in Pentateuchum* d'*Hugues de Ribomont* († 1164; éd. J. Huemer, Vienne, 1880).

En dehors des commentateurs proprement dits, on trouvera beaucoup d'interprétations spirituelles de l'Exode dans les auteurs monastiques, surtout chez saint Bernard.

Au 13e siècle, il faut citer avant tout *Hugues de Saint-Cher* † 1263 : pour la solution des difficultés du sens historique, il dépend beaucoup d'Hugues de Saint-Victor, mais ses *Postillae* (Venise, 1487), en principe du moins, expliquent toute la Bible selon les quatre sens devenus traditionnels, comme l'indique le titre (E. Mangenot, DTC, t. 7, 1921, col. 236). En fait, au moins pour l'Exode, plusieurs de ces sens manquent souvent. — *Les Glossae divinorum librorum* de *Robert de Sorbon* † 1274 (éd. à la fin de l'édition des commentaires de J.-É. Ménochius par R. de Tournemine, t. 2, Paris, 1719, p. 499-512) n'ont pas d'intérêt pour la spiritualité de l'Exode.

Vers la fin du siècle apparaît un genre littéraire qui aura un certain succès, et dont la nature est assez bien indiquée par le titre de l'ouvrage de *Nicolas de Hanapes* o p † 1291 : *Exempla biblica in materias morales distributa*, ou *Biblica pauperum*; il s'agit d'une collection d'exemples édifiants empruntés à l'histoire biblique et répartis par ordre alphabétique; beaucoup de ces exemples sont empruntés à l'Exode (Venise, 1477). C'est dans un esprit semblable que *Pierre Bersuire* o s b † 1362 (*Berchorius*) compose son *Repertorium morale* (Cologne, 1477), et de même *Bindo de Sienne* o f m † 1390 ses *Distinctiones* (Memmingen, 1485). On fera de même des résumés alphabétiques des ouvrages de *Jacques de Lausanne* o p † 1322 sur l'Écriture. Dans toutes ces œuvres, l'Exode est une mine d'exemples moraux utiles pour les prédicateurs.

Au cours de ce siècle il faut surtout citer les commentaires de *Nicolas de Lyre* o f m † 1349; ses *Postillae* eurent de très nombreuses éditions (Rome, 1471) et accompagnent souvent l'édition de la *Glossa ordinaria*; elles se limitent ordinairement au sens historique. L'auteur ajouta par la suite une brève explication spirituelle de certains passages : ces *Moralitates* sont habituellement imprimées à la suite de la *Postilla*.

Nicolas de Lyre avait subi l'influence du commentateur juif Salomon ben Isaac *Raschi* † 1105 (cf F. Stegmüller, *op. cit.*, t. 4, 1954, n. 5826, p. 52; n. 7587-7588, p. 196-198); un autre juif, Salomon ben Levi, baptisé en 1390 sous le nom de Paul, devenu évêque de Burgos en 1415 et mort en 1435, ajoutera à ses *Postillae* un certain nombre de remarques et de critiques, en insistant plus que Nicolas sur le sens spirituel indiqué par le nouveau Testament et les Pères; ces *Additiones* de Paul de Burgos sont très souvent éditées (Lyon, 1490) à la suite de l'œuvre de Nicolas de Lyre. Fréquemment elles sont elles-mêmes suivies d'une *Replica* (1481) du franciscain Matthias *Doering* † 1469 qui défend Nicolas et s'arrête surtout aux questions de sens littéral et historique. Doering sera à son tour pris à partie par Diego *Deza* o p † 1523, qui défendra Paul de Burgos (*Defensorium*, Séville, 1491). Au 15e siècle, il faut encore citer les œuvres d'*Alphonse Tostat de Madrigal* († 1455; cf F. Stegmüller, *op. cit.*, t. 2, n. 1185-1186, p. 80-81); celles d'Antoine de Rampigollis e s a († après 1415; *ibidem*, n. 1418-1420, p. 125-126), dont l'*Aureum repertorium* (Ulm, 1475) est un répertoire alphabétique d'exemples bibliques. Les sermons de Savonarole † 1498 sur l'Exode ne dépassent pas le chap. 6.

Il faut enfin mentionner les commentaires abondants de *Denys le chartreux* † 1471; il donne d'abord une interprétation littérale qui se base sur les indications de Nicolas de Lyre et de Paul de Burgos, puis une interprétation spirituelle et mystique dont la *Glossa marginalis* est la source principale; cf DS, t. 3, col. 432.

V. L'EXODE DANS LA LITURGIE

L'influence de la geste de l'Exode sur la liturgie chrétienne a été prédominante : aucun thème de l'ancien Testament ne revient aussi constamment dans la prière et les rites de l'Église, et l'on ne saurait s'en étonner si l'on songe à la place que ces récits avaient dans le nouveau Testament. On se contentera d'indiquer quelques références bibliographiques essentielles, d'abord sur les sacrements, puis sur les temps liturgiques.

1. L'Exode et les sacrements. — Ce sont d'abord les sacrements de l'initiation chrétienne qui doivent être considérés dans leur relation avec la typologie de l'Exode. Pour le *baptême* il faut mentionner surtout les épisodes suivants : traversée de la mer rouge, Mara, eau du rocher, traversée du Jourdain.

F. J. Doelger, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, dans *Antike und Christentum*, t. 2, Munster, 1930, p. 63-69. — H. Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, Munster, 1935. — P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala, 1942, p. 116-166. — J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 152-176, 233-245; *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951, p. 119-144. — J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, coll. Lex orandi 23, Paris, 1957, p. 312-320. — J. Lécuyer, *La prière consécratoire des eaux*, dans *La Maison-Dieu* 49, 1957, p. 87-89. — Art. Eau, DS, t. 4, col. 21-25.

Pour la confirmation, on se rappellera que ce sacrement doit être mis en relation avec la descente du Saint-Esprit sur le Christ après son baptême et sur les apôtres à la pentecôte; or, ces mystères ne peuvent se comprendre qu'en relation avec la traversée du Jourdain par Josué et avec le don de la loi au Sinaï; de plus, la prière consécratoire du chrême le jeudi saint établit une relation entre l'onction de la confirmation et celle d'Aaron, rapprochement qui se trouve aussi chez les Pères.

A.-G. Martimort, *La confirmation*, dans *Communion solennelle et profession de foi*, coll. Lex orandi 14, Paris, 1952, p. 164-178. — L. S. Thornton, *Confirmation. Its place in the baptismal mystery*, Westminster, 1954, p. 27-51. — P.-Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 38, 1954, p. 637-657. — J. Rogues, *La préface consécratoire du chrême*, dans *La Maison-Dieu* 49, 1957, p. 40-42. — J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du*

Christ, coll. Lex orandi 24, Paris, 1957, p. 230-249; *La confirmation chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu* 54, 1958, p. 50-51.

Les épisodes de l'Exode qui concernent l'*eucharistie* sont bien connus : repas pascal, manne, eau du rocher, sacrifice d'alliance au Sinaï. On trouvera la bibliographie essentielle dans J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 201-239, et art. EUCHARISTIE, DS, t. 4, col. 1561.

Le sacrement de *pénitence* ne se comprend bien que replacé dans l'effort pénitentiel de l'année liturgique et spécialement du carême dont il sera parlé plus loin.

On peut distinguer de multiples rapports entre le sacrement de l'*ordre* et l'Exode, spécialement les épisodes suivants : l'onction et l'investiture d'Aaron, l'institution des lévites, l'imposition des mains sur Josué, le rôle de Moïse chef du peuple, l'institution des 70 anciens, l'oasis d'Élim avec ses 12 sources et ses 70 palmiers.

B. Botte, *L'ordre d'après les prières d'ordination*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, coll. Lex orandi 22, Paris, 1957, p. 15-18 et 31; *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*, p. 99-100. — J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, p. 347-349; *La grâce de la consécration épiscopale*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 36, 1952, p. 389-417; art. DIACONAT, DS, t. 3, col. 813; art ÉPISCOPAT, t. 4, col. 880 svv.

On a vu dans la partie biblique de cet article comment l'image des *épousailles* entre Dieu et son peuple avait ses racines profondes dans le souvenir de l'Exode; c'est dans le prolongement de cet enseignement que saint Paul, dans le chap. 5 de l'épître aux Éphésiens, parlera du *mariage* comme sacrement de l'union d'amour entre le Christ et l'Église, thème si important pour la spiritualité de ce sacrement. Cf H. Jenny, *Le mariage dans la Bible*, dans *La Maison-Dieu* 50, 1957, p. 14-16; A. Raes, *Le mariage. La célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Chevetogne, 1958 (nombreux textes).

2. **L'Exode et les temps liturgiques.** — On a dit plus haut que les fêtes périodiques juives étaient devenues des anniversaires d'événements de l'Exode; la liturgie chrétienne, à son tour, enseignera que les fêtes et cérémonies juives sont accomplies par la personne et l'œuvre de Jésus, et ses grandes fêtes conserveront par conséquent le rappel des événements de l'Exode pour comprendre le mystère qui s'est accompli dans le Christ. On n'entrera pas dans les détails, et on se limitera à une bibliographie récente.

1) *Problème d'ensemble.* — J. Daniélou, *Bible et liturgie* p. 303-469. — L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, coll. Lex orandi 20, Paris, 1956, p. 231-247. — J. J. von Allmen, art. *Fêtes*, dans *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 104-106. — J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leyde, 1959, p. 151-215. — On trouvera aussi beaucoup d'indications dans *La Maison-Dieu* 30, 1952 : *L'économie du salut et le cycle liturgique.*

2) *Pâques et le mystère pascal.* — J. Daniélou, *loco cit.*, p. 388-408. — L. Bouyer, *Le mystère pascal*, coll. Lex orandi 4, 5e éd., Paris, 1957. — E. Flicoteaux, *Le triomphe de Pâques. La cinquantaine pascale*, coll. L'esprit liturgique 6, Paris, 1953. — Ch. Becker, *Wahrhaft selige Nacht*, trad. *La nuit pascale*, Bruges-Paris, 1954. — E. Malenza, *Pasqua giudaica e Pasqua cristiana*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 1, 1956, p. 147-158. — H. Jenny, *Le mystère pascal dans l'année chrétienne*, 4e éd., Paris, 1958. — *La Maison-Dieu* 31, 1952 : *Le carême, préparation à la nuit pascale* ; 41, 1955 : *La nuit pascale.*

3) *L'ascension*, en relation avec la montée de Moïse sur le Sinaï et avec l'entrée dans la terre promise. — G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 76, 1954-1955, p. 209-253. — J. Mánek, *The New Exodus in the Books of Luke*, dans *Novum Testamentum*, t. 2, 1957, p. 8-23. — S. Lyonnet, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*, dans *Mélanges A. Robert*, Paris, 1956, p. 503-505. — J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, p. 53-56. — J. van Goudoever, *loco cit.*, p. 195-205.

4) *La pentecôte.* — J. Daniélou, *loco cit.*, p. 429-448. — E. Flicoteaux, *Le rayonnement de la Pentecôte*, coll. L'esprit liturgique 7, Paris, 1954. — A. Rose, *Aspects de la Pentecôte*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 39, 1958, p. 101-114. — J. Lécuyer, *Pentecôte et loi nouvelle*, VS, t. 88, 1953, p. 471-490; *Pentecôte et épiscopat*, t. 86, 1952, p. 451-466. — J. van Goudoever, *loco cit.*, p. 182-194.

5) *Carême.* — J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, p. 248-259. — O. Rousseau, *Le carême d'après la liturgie*, dans *Pénitence et Pénitences*, coll. Cahiers de la Roseraie 2, Bruxelles-Bruges, 1953, p. 47-77; *Péché et pénitence dans l'année liturgique*, dans *La Maison-Dieu* 55, 1958, p. 62-77. — H. Schürmann, *Osterfeier und Busssakrament*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, t. 8, 1958, p. 11-18.

6) *Cycle de Noël* (Avent, Épiphanie), en relation avec le mystère pascal et avec l'Exode. — L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, p. 249-266. — J. Gaillard, *Noël, fête de la Rédemption*, dans *Notes de pastorale liturgique* 20, 1958, p. 7-13. — J. Lécuyer, *La fête du baptême du Christ*, VS, t. 94, 1956, p. 31-44. — J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, *loco cit.*, spécialement p. 187-190, 203, 269-271, 300-303, 315-320, 327-359; *Le baptême du Seigneur dans le Jourdain*, dans *La Maison-Dieu* 59, 1959, p. 85-102.

7) *Le dimanche.* — J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 303-387. — F.-J. Doelger, *Die Symbolik der Achtzahl in der sonstigen Literatur des christlichen Altertums*, dans *Antike und Christentum*, t. 4, 3, Munster, 1934, p. 165-182. — L. Leloir, *Le sabbat judaïque, préfiguration du dimanche*, dans *La Maison Dieu* 9, 1947, p. 38-51. — J. van Goudoever, *loco cit.*, p. 164-175. — Spécialement J. Gaillard, art. DIMANCHE, DS, t. 3, col. 948-982.

Ce qu'il importe de souligner, c'est que la liturgie ne présente pas les souvenirs de l'Exode comme un simple rappel d'une date importante, ni même comme une simple préfiguration des mystères du Christ, mais comme des mystères qui doivent encore être vécus personnellement par chaque chrétien, et que l'Église revit dans ses rites. Il en était ainsi chez les juifs : lors de la fête de Pâque, la libération d'Égypte était revécue personnellement par l'israélite, mimée, pourrait-on dire (agneau pascal, herbes amères, azymes, les reins ceints, sandales aux pieds et bâton à la main, sans oublier le commentaire explicatif obligatoire). Célébrer la Pâque c'était expérimenter pour son propre compte la sortie d'Égypte. Le rituel juif actuel, dont certaines parties sont très anciennes, précise que « chaque homme, en tout temps, est tenu de se considérer comme si, lui aussi, était sorti d'Égypte, ainsi qu'il est écrit (en insistant sur la première personne) : C'est à cause de ce que Yahvé a fait pour *moi*, lors de *ma* sortie d'Égypte » (*Ex.* 13, 8; cf *Hagadah shel Pessach*, éd. O. Lehmann, 1926, p. 124). Voir aussi *Amos* 3, 2 ; *Josué* 4, 23, et le mélange si curieux des *nous* et des *vous* dans le récit. L'actualité des thèmes de l'Exode dans les célébrations juives de la Pâque est bien illustrée par A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, coll. Maîtres spirituels 8, Paris, 1956, p. 126-138. L'alliance se conclut toujours *aujourd'hui* (cf *Deut.* 5, 3; 29, 9, 11, 12).

Cet *aujourd'hui* de la liturgie, affirmé par le *ps.* 94, 7-8 que l'épître aux Hébreux applique à la situation du chrétien (ch. 3 et 4), vaut aussi pour la liturgie

chrétienne : L'Exode spirituellement se continue jusqu'à l'entrée définitive dans la vraie terre promise : « Aujourd'hui... Oui, c'est aujourd'hui que le salut est proche, et que nous n'avons pas à le vivre seulement dans l'espérance mais dans la foi, parce que c'est aujourd'hui une fois encore que le Christ livre son corps et son sang et nous y fait communier. C'est aujourd'hui que la Parole est donnée et la réponse demandée. L'alliance, c'est aujourd'hui » (P.-A. Lesort, *L'alliance c'est aujourd'hui*, dans *Parole de Dieu et liturgie*, coll. Lex orandi 25, Paris, 1958, p. 361).

VI. CONCLUSION. SPIRITUALITÉ DE L'EXODE

Essayons de résumer en quelques traits principaux les grandes lignes de la spiritualité traditionnelle de l'Exode.

1. *Délivrance, salut.* — L'Exode apparaît d'abord comme la révélation, dans un fait historique privilégié, du mode d'agir habituel de Dieu envers chaque homme et envers son peuple : il est celui qui délivre, qui sauve, « d'une main forte et d'un bras étendu » (*Deut.* 5, 15), de toutes les servitudes du monde pécheur. Au baptême s'accomplit spirituellement la sortie d'Égypte, la traversée du Jourdain, la naissance du peuple de Dieu; ce qui se fait au baptême doit se renouveler constamment par une conversion continuelle : « Affranchis... par un sang précieux comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ » (1 *Pierre* 1, 18-19), les chrétiens doivent demeurer dans l'attitude prescrite pour la Pâque, « debout, avec la vérité pour ceinture, la justice pour cuirasse et pour chaussures le zèle à propager l'Évangile de la paix.., (ayant) toujours en main le bouclier de la foi » (*Éph.* 6, 14; cf 1 *Pierre* 1, 13).

2. *L'intimité avec Dieu.* — L'Exode comporte donc une rupture d'avec le monde pécheur, mais c'est pour vivre dans une intimité nouvelle avec Dieu. L'image du *désert* exprime à la fois cette rupture et cette intimité. On a vu que les prophètes ont évoqué cette période privilégiée avec une certaine nostalgie. Les chrétiens séparés du péché ont fait alliance avec Dieu, ils sont devenus « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, pour annoncer les louanges de celui qui (les) a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 *Pierre* 2, 9). Dieu marche au milieu de son peuple, et, par l'incarnation, il a planté sa tente parmi nous (*Jean* 1, 14). De là découle une exigence de sainteté, d'obéissance à celui qui s'est fait le chef de son peuple, « le pasteur et le gardien de (leurs) âmes » (1 *Pierre* 2, 25) : « De même que celui qui vous a appelés est saint, devenez saints vous aussi, dans toute votre conduite, selon qu'il est écrit : Vous serez saints, parce que moi je suis saint » (1 *Pierre* 1, 15-16). A cet aspect commun à toute vie chrétienne se rattache toute la *spiritualité du désert* dans son application particulière à la vie monastique et religieuse.

3. *L'Église, peuple de Dieu.* — Dans une spiritualité d'Exode, on ne peut jamais se considérer comme seul devant Dieu; c'est dans l'Église qu'on a été appelé et qu'on marche, ensemble, vers la terre promise; c'est avec l'Église que l'alliance nouvelle est conclue dans le sang du Christ, et l'eucharistie resserre chaque jour les liens entre les membres de l'Église, corps du Christ. La loi nouvelle selon laquelle est conclue cette alliance est, en effet, avant tout, la grâce même de l'Esprit de Dieu, qui s'exprime dans le double précepte de la charité inscrit directement dans les cœurs. Cependant, durant la marche ici-bas, le Christ, nouveau Moïse, « médiateur d'une alliance nouvelle » (*Hébr.* 12, 24), est représenté par des chefs visibles « qui ont fait entendre la parole de Dieu » (13, 7), et auxquels il faut obéir et être dociles (13, 17), sous peine de tomber sous les condamnations qui frappèrent les adversaires de Moïse.

4. *Le combat spirituel.* — La délivrance des ennemis n'est pas encore définitive; la lutte s'impose constamment au peuple en marche, et tout d'abord la lutte contre la tentation toujours renaissante de revenir « aux convoitises de jadis » (1 *Pierre* 1, 14). L'*Apocalypse* décrit ces luttes contre toutes les forces du mal, sous la conduite victorieuse du Christ (*Apoc.* 12, 13-17, etc), et le temps liturgique du carême nous y invite à nouveau chaque année.

5. *Dieu nourrit son peuple.* — Au cours de cette marche et de ces combats, Dieu continue à protéger et à nourrir son peuple d'un « pain venu du ciel », le pain eucharistique (*Jean* 6), mais aussi le pain de la Parole de Dieu (*Deut.* 8, 3; *Mt.* 4, 4 et par.). A cette sollicitude de Dieu doit donc répondre la confiance totale : il ne faut pas tenter Dieu (*Mt.* 4, 7), comme le fit si souvent le peuple de l'Exode (*Hébr.* 3, 13).

6. *Vers la terre promise.* — Cependant la vraie patrie n'est pas ici-bas, et l'Exode est par définition une période transitoire, la période du temps de l'Église; les chrétiens demeurent des « étrangers et des voyageurs » (1 *Pierre* 2, 11), tant qu'ils ne sont pas en possession de la terre promise. Cette tension vers l'eschatologie est essentielle à la spiritualité de l'Exode et à toute vie chrétienne authentique; le temps liturgique de l'avent le rappelle avec insistance. Josué n'a pas introduit les israélites dans le vrai repos, qui est « réservé au peuple de Dieu » (*Hébr.* 4, 8-9); c'est Jésus qui réalisera cette attente en nous faisant entrer avec lui dans cet « au delà du voile » où déjà nous avons pénétré par l'espérance et où lui-même est « entré pour nous en précurseur » (6, 19-20).

Bibliographie générale. — 1. *Commentaires* de l'Exode, spécialement : A. H. Mc Neile, Londres, 1908; A. Clamer, Paris, 1956.

2. *Théologies bibliques* : A. Dillmann (1895), A. B. Davidson (1904), E. Kautzsch (1911) contiennent, malgré leur ancienneté, d'excellentes remarques; — W. Eichrodt (1933; 1e partie rééditée en 1957), O. Procksch (1950), P. van Imschoot (1954-1956), E. Jacob (1955), G. von Rad (t. 1, 1958, et t. 2, 1960).

3. *Dictionnaires bibliques.* — Kittel, art. Διαθήκη, Ἔρημος, Μωυσῆς, Πεντηκοστή, Πνεῦμα, etc. — J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, art. *Alliance*, *Baptême*, *Eau*, *Église*, *Fêtes*, *Marcher*, *Noms propres* (Moïse), *Noms géographiques* (désert, Jourdain), *Nombres* (40, 70), *Peuple*, *Repos*, *Reste*, etc.

Dictionnaire de spiritualité : J. Gaillard, art. Dimanche, t. 3, col. 948-982; Eau, t. 4, col. 8-29; Église, t. 4, col. 384-401 : R. Brunet, *Figures de l'Église*; J. Lemarié, Épiphanie, t. 4, col. 863-879; A. Hamman, Eucharistie, t. 4, col. 1553-1586.

4. *Sur la spiritualité de l'Exode.* — *Pâques, exode des chrétiens*, VS, mars 1951, t. 84 : J. Steinmann, *L'Exode dans l'ancien Testament*, p. 229-240; J. Guillet, *L'Exode du Christ*, p. 241-249; J. Hild, *L'Exode dans la spiritualité chrétienne*, p. 250-273; J. Bonduelle, *Les trois temps de notre Exode*, p. 274-301. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 1951, surtout p. 9-25. — M.-E. Boismard, *L'Évangile à quatre dimensions*, dans *Lumière et vie* 3, 1951, p. 94-118. — A. Feuillet, *Le Cantique des cantiques*, coll. Lectio divina 10, Paris, 1953. — *Moïse, l'homme de l'alliance*, dans *Cahiers sioniens*, t. 8, n. 2-4,

1954; tirage à part, Tournai-Paris, 1955; surtout G. Vermès, *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments*, p. 63-92, et R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, p. 93-170. — J. Steinmann, *S. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris, 1955. — O. Rousseau, *Les mystères de l'Exode d'après les Pères*, dans *Bible et vie chrétienne* 9, 1955, p. 31-42. — B.-M. Ahern, *The Exodus, then and now. The Bridge*, t. 1, 1957, p. 53-75. — S. de Dietrich, *Le dessein de Dieu*, Neuchâtel-Paris, 1957, p. 44-65. — F. Bourassa, *Thèmes bibliques du baptême*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 10, 1958, p. 393-450. — M.-E. Boismard, *Exode, marche vers Dieu*, dans *Grands thèmes bibliques*, Paris, 1958, p. 159-165. — Divo Barsotti, *Spiritualité de l'Exode*, traduit de l'italien, coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire 13, Bruges-Paris, 1959. — R.-T. Anderson, *The role of the desert in Israelite Thought*, dans *The Journal of Bible and Religion*, t. 27, 1959, p. 41-44. — G. Auzou, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris, 1961.

Roger Le Déaut et Joseph Lécuyer.

EXORCISME. — 1. *Judaïsme* — 2. *Nouveau Testament.* — 3. *Christianisme ancien.* — 4. *Rites baptismaux.*

1. **Judaïsme.** — Le pouvoir de chasser les démons par un rite d'imposition des mains accompagné de l'invocation du nom de Yahvé est attesté par le judaïsme contemporain des origines chrétiennes et reconnu comme authentique par la tradition. Plusieurs textes du nouveau Testament entrent ici en ligne de compte. Et d'abord la parole du Christ aux pharisiens : « Si c'est au nom de Beelzébub que je chasse les démons, par qui vos fils les chassent-ils » (*Mt.* 12, 27)? D'autre part, il est question dans *Actes* 19, 13-14, « d'exorcistes (ἐξορκισταί) juifs ambulants », qui étaient « les fils d'un certain Scéva, grand prêtre juif ». Ces données néotestamentaires sont confirmées par les témoignages juifs. Flavius Josèphe rattache le pouvoir d'exorcisme à des formules d'adjurations composées par Salomon (*Antiquitates judaicae* VIII, 2, 5; *De bello judaico* VII, 6, 3). Un des manuscrits de Qumrân, l'*Apocryphe de la Genèse*, montre Abraham guérissant le pharaon et chassant de lui l'esprit mauvais par l'imposition des mains accompagnée de l'invocation de Dieu (*Col.* 20, 29). André Dupont-Sommer rappelle que selon Josèphe les esséniens étaient particulièrement versés dans l'art de guérir les maladies (*De bello judaico* II, 8, 6; *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 301).

Le témoignage des Pères de l'Église confirme la persistance de ce pouvoir chez les juifs. Saint Irénée écrit : « Par l'invocation du Dieu tout-puissant, même avant la venue de Notre-Seigneur, les hommes étaient délivrés des esprits mauvais et de tous les démons... Et encore maintenant les juifs chassent les démons par l'invocation de Notre-Seigneur » (*Adversus haereses* II, 4, 6; éd. W. Harvey, t. 1, Cambridge, 1857, p. 264; PG 7, 724d-725a). Et saint Athanase : « J'ai appris, disait un vieillard, par la bouche d'hommes instruits que jadis chez les israélites, par la seule lecture de l'Écriture, on mettait les démons en déroute » (*Epist. ad Marcellinum* 33, PG 27, 44). Ces textes fournissent déjà des indications précieuses. Les exorcismes ont pour objet essentiel la guérison des malades considérés comme étant sous la puissance d'un mauvais démon. Le rite est une imposition des mains, accompagnée de l'invocation de Yahvé ou d'un texte scripturaire.

Un texte de saint Justin contient des remarques plus curieuses. Il écrit, en s'adressant à des juifs :

« Si vous adjurez (ἐξορκίζητε) les démons au nom de n'importe lequel des rois, des justes, des prophètes et des patriarches qui furent parmi vous, ils ne se soumettent pas. Si au contraire l'un de vous l'adjure au nom du Dieu d'Abraham, du Dieu d'Isaac et du Dieu de Jacob, il se soumettra peut-être. Au reste, vos exorcistes (ἐπορκισταί) usent, comme les païens, de moyens techniques (τέχνῃ) en exorcisant et se servent de parfums et de ligatures (καταδέσμοις) » (*Dialogue avec Tryphon* 85, 3, PG 6, 676d-677a).

Ce texte appelle deux remarques. D'une part, le raisonnement de Justin tend à montrer que, si c'est seulement le nom de Yahvé qui est efficace, et non celui des prophètes, ceci prouve que Jésus, dont il vient de dire que le nom chasse les démons, est au niveau de Yahvé et non des prophètes. L'autre point est la présence de pratiques magiques chez les exorcistes juifs. Ce fait était déjà attesté par Josèphe (*De bello judaico* VII, 6, 3).

Il reste une deuxième remarque. Origène déclare que la formule « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob est utilisée non seulement par les membres de la nation juive, quand ils exorcisent les démons, mais aussi par presque tous ceux qui se mêlent d'incantations (ἐπῳδαί) et de magie. En effet, dans les traités de magie on trouve souvent Dieu invoqué sous cette formule » (*Contra Celsum* IV, 33; éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 303; PG 11, 1080a). Ceci atteste la croyance que ce qui fait l'efficacité de l'exorcisme, c'est la puissance du nom invoqué, et c'est ce qui explique que les païens aient pu invoquer le nom du Dieu des juifs. Aussi, comme le note Origène, remarquons-nous la fréquence de cet exorcisme, sous des formes diverses (*ibidem*, V, 45; GCS 2, p. 48-50; PG 11, 1252-1254), dans les formules païennes. Cette fréquence atteste la reconnaissance, par les païens eux-mêmes, de l'efficacité des exorcistes juifs et de l'invocation du nom de Yahvé. On rencontre une affirmation analogue dans la 9e *Homélie clémentine* (9, 22, PG 2, 257). Voir sur cet ensemble W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, Goettingue, 1903, p. 132-185.

2. **Nouveau Testament.** — L'Évangile donne une place très importante aux guérisons opérées par Jésus en relation avec l'expulsion des démons. Qu'il suffise de rappeler les guérisons du démoniaque de Capharnaüm (*Luc* 4, 31-37), du possédé aveugle et muet (*Mt.* 12, 22-23), des démoniaques de Gérasa (*Mt.* 8, 28-34), du possédé muet (*Mt.* 9, 32-34), du fils de la chananéenne (*Mt.* 15, 21-28), du jeune lunatique (*Mt.* 17, 14-20), de la femme courbée (*Luc* 13, 10-17). Ces guérisons portent parfois sur de nombreux malades (*Mt.* 4, 23-24). Aussi bien, Jésus voit-il dans cette action sur les démons un des signes de sa mission (*Mt.* 12, 28). Et ceci est repris dans *Actes* 10, 38 : « Il a passé en faisant le bien et en guérissant ceux qui étaient sous l'empire du diable ». On observera par ailleurs que le Christ use du rite de l'imposition des mains (*Marc* 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23; *Luc* 4, 40; 13, 13). Voir sur ce point J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris, 1925, p. 28-34.

Jusqu'ici cette action de Jésus sur les démons ne serait pas différente de celle des exorcistes juifs. Mais le point caractéristique est que ceux-ci chassent les démons au nom de Yahvé. C'est la puissance de Yahvé à qui les démons obéissent. Or, Jésus chasse les démons de sa propre autorité. C'est donc de sa part revendiquer une autorité égale à celle de Yahvé. Dans *Marc* 1,

27, l'autorité (ἐξουσία) avec laquelle Jésus enseigne et celle avec laquelle il chasse les démons font l'objet d'une même stupeur (θάμβος) et sont opposées à la façon d'agir des scribes. Le passage parallèle de *Luc* parle d'autorité (ἐξουσία) et de puissance (δύναμις) dans l'expulsion des démons (4, 36). En outre, dans les *Actes des Apôtres* (16, 18), c'est au nom de Jésus que les apôtres chassent les démons. Aussi bien, Jésus avait-il dit de ses disciples : « En mon nom ils chasseront les démons » (*Marc* 16, 17). Ceci nous est attesté également par l'histoire des fils de Scéva, qui, bien que juifs, veulent user du nom de Jésus et témoignent ainsi de son efficacité (*Actes* 19, 13).

3. **Christianisme ancien.** — L'expulsion des démons est considérée par les écrivains chrétiens du second et du troisième siècles comme une des manifestations de la nature divine du christianisme. Deux traits nouveaux sont à relever. D'une part, cette puissance est rattachée comme à sa source à la victoire remportée par le Christ sur le démon dans sa passion. L'expulsion des démons est l'une des conséquences de cette victoire. Par ailleurs, les chrétiens en milieu païen sont confrontés au problème des thaumaturges païens. Ils en donnent des interprétations diverses. Le premier auteur important ici est saint *Justin*. Les deux traits que nous indiquions sont apparents dans la deuxième *Apologie* :

Le Christ est né par la volonté du Père pour le salut des croyants et la ruine des démons. Vous pouvez vous en convaincre par ce que vous voyez sous vos yeux. Il y a dans l'univers et dans votre ville (Rome) nombre de démoniaques (δαιμονιόληπτοι) que tous les autres exorcistes (ἐπορκισταί), enchanteurs (ἐπαστοί) et magiciens (φαρμακευταί), n'ont pu guérir et que nombre d'entre nous, chrétiens, en les adjurant (ἐπορκίζοντες) au nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce-Pilate, ont guéris et guérissent encore maintenant, réduisant à l'impuissance et expulsant les démons qui possèdent les hommes (VI, 5-6, PG 6, 453c-455a).

Ce texte est précieux à bien des égards. Il atteste l'importance qu'avait encore à Rome, au milieu du second siècle, l'expulsion des démons dans l'activité de la communauté chrétienne. Il nous donne la formule même de l'exorcisme : « Au nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce-Pilate ». Il témoigne de l'existence à Rome de magiciens, d'enchanteurs et d'exorcistes, qui peuvent être des juifs, mais aussi des païens. Et il constate leur impuissance. Enfin, nous voyons que maladie et possession restent étroitement associées. Les exorcistes sont essentiellement des guérisseurs. Voir H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur, 1957, p. 166-168.

Les mêmes thèmes apparaissent dans le *Dialogue avec Tryphon* :

« Nous appelons le Christ aide et libérateur, lui dont la puissance (ἰσχυς) du nom fait trembler les démons. Aujourd'hui encore, adjurés (ἐξορκιζόμενοι) au nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce-Pilate, qui fut procurateur en Judée, ils se soumettent si bien qu'il apparaît à tous que son Père lui a donné une puissance telle que les démons sont soumis à son nom et à l'économie de sa passion » (30, 3, PG 6, 540b).

Justin parle de ce pouvoir comme l'ayant lui-même détenu : « Pour nous, maintenant, nous croyons au crucifié sous Ponce-Pilate, Jésus, Notre-Seigneur, nous exorcisons (ἐξορκίζοντες) tous les démons et esprits mauvais et ils nous sont soumis » (76, 6, PG 6, 653c).

Nous remarquerons dans tous ces passages le retour de la formule « crucifié sous Ponce-Pilate », qui atteste la référence aux paroles de l'exorcisme. Il est remarquable que la formule se retrouve chez Irénée : « Par l'invocation du nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, Satan est écarté des hommes » (*Démonstration de la prédication apostolique* 97; PO 12, 5, p. 728; trad. L.-M. Froidevaux, coll. Sources chrétiennes 62, Paris, 1959, p. 165).

Cette formule est plus développée dans un autre passage de Justin : « Tout démon, adjuré (ἐξορκίζομενος) au nom de ce Fils de Dieu, premier-né de toute créature, né d'une Vierge, devenu homme passible, crucifié sous Ponce-Pilate par votre peuple, mort, ressuscité des morts, monté au ciel, est vaincu et se soumet » (*Dialogue avec Tryphon* 85, 2, PG 6, 676c). Il apparaît ainsi que l'exorcisme est un des lieux des premières formules de foi. Ce point a été relevé par Oscar Cullmann (*Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1948, p. 17-19). Il observe que cette récitation du symbole lors d'un exorcisme paraît remonter aux temps apostoliques. Dans *Actes* 3, 6, Pierre dit au paralytique : « Au nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche », et, dans le discours qui suit, le miracle est attribué « au nom » de celui qui a été « renié sous Ponce-Pilate, mis à mort et ressuscité par le Dieu des morts » (3, 13-16).

Au début du 3e siècle, *Tertullien* confirme ce que nous trouvons chez Justin. Dans l'*Apologeticum*, il témoigne d'abord du pouvoir général chez les chrétiens de chasser les démons : « Qu'on produise à l'instant ici, devant votre tribunal, un homme qui soit reconnu pour être possédé du démon, si un chrétien quelconque ordonne à cet esprit de parler, celui-ci confirmera qu'il est un démon » (23, 4; CC 1, p. 131; PL 1, 413a). Tertullien souligne que les chrétiens chassent les démons aussi bien des païens que des chrétiens : il s'agit donc toujours là de guérisons de possédés (37, 9; CC, p. 149; PL 1, 463b). Par ailleurs, il présente des traits nouveaux quant aux rites d'exorcismes : « Au seul contact de nos mains, au moindre souffle de notre bouche.., ils sortent du corps des hommes » (23, 16; CC, p. 133; PL 1, 415). Nous avons la première attestation, à côté du rite de l'imposition des mains, de celui de l'exsufflation dans l'exorcisme.

Et Tertullien nous renseigne sur la formule africaine de cet exorcisme : « Tout l'empire et le pouvoir que nous avons sur les démons tirent leur force de ce que nous prononçons le nom du Christ et de ce que nous énumérons tous les châtiments qui les menacent » (23, 15; CC, p. 132-133; PL 1, 415). Nous retrouvons l'invocation du nom du Christ comme donnée constitutive. Tertullien fait ensuite allusion à la menace des châtiments éternels. Si l'on rapproche ce trait de celui de l'exsufflation, on voit que nous avons déjà les éléments du rite encore en usage dans les exorcismes baptismaux de l'Église romaine : exsufflation, imposition des mains, invocation du nom du Christ, menace des châtiments. Tertullien s'élève par ailleurs contre les prétentions des femmes à exorciser et à promettre des guérisons (*De praescriptione haereticorum* 41, 5; CC 1, p. 221; PL 2, 56c). On trouvera une liste des autres allusions de Tertullien aux exorcismes dans le commentaire de J.-H. Waszink, *Tertullianus. De anima*, Amsterdam, 1947, p. 579-580. Voir aussi F.-J. Dölger, *Teufels Grossmutter*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, Munster, 1932, p. 164-166.

Le témoignage d'*Origène* montre une conception analogue de l'exorcisme, en milieu alexandrin. Celse

accuse les chrétiens de puiser « la force qu'ils paraissent avoir dans les noms et les incantations (κατακηλήσεις) de certains démons ». Origène estime qu'il fait allusion « à ceux qui prononcent des incantations (κατεπάδειν) contre les démons et les chassent » (*Contra Celsum* I, 6; GCS 1, p. 59; PG 11, 665d). C'est là, de la part de Celse, une totale méconnaissance de l'Évangile. En effet, ce n'est pas « par des incantations qu'ils opèrent cela, mais par le nom de Jésus accompagné de la récitation de récits (ἱστοριῶν) le concernant ». Et « ce nom est si puissant contre les démons qu'il est parfois efficace, même dans la bouche d'hommes indignes » (voir aussi II, 49). Le trait le plus intéressant est celui des ἱστορίαι, qui accompagnent l'invocation du nom de Jésus. Ce peut être une manière de désigner le symbole de foi. Il est plus vraisemblable qu'il s'agisse de la lecture d'un passage de l'Évangile. Ceci s'inspirerait de l'usage juif mentionné par saint Athanase et que nous avons cité. Origène lui-même parle ailleurs de l'efficacité (δύναμις) que les textes de l'Écriture possèdent et qu'il compare à la puissance des incantations païennes sur les démons (*Homélie sur Josué* 20, 1; éd. W.-A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 416-417; PG 12, 921d-922a).

Dans le *Contra Celsum*, Origène revient sur ce point : « Nous sommes si loin de servir les démons que, par des prières et par des formules (μαθήματα) tirées des saintes Écritures, nous les chassons des âmes humaines, des lieux où ils ont établi leur siège, quelquefois même des animaux : souvent en effet les démons opèrent certaines choses pour nuire à ceux-ci » (VII, 67; GCS 2, p. 216; PG 11, 1515b). Les derniers détails sont précieux. Ils indiquent que les exorcismes ne portent pas seulement sur les personnes, mais sur les choses. Il peut y avoir des lieux hantés par les démons. Il peut y avoir des animaux dans lesquels leur influence malfaisante s'exerce.

On peut mentionner un dernier texte du *Contra Celsum* où Origène oppose les exorcismes chrétiens aux incantations païennes : « L'esprit (qui possède la Pythie) est-il d'une autre espèce que ces démons que la plupart des chrétiens expulsent des possédés, sans le secours d'aucune pratique de magie ou de sorcellerie, mais par la seule prière et par de simples adjurations (ὁρκώσεις), dont l'homme le plus ordinaire est capable. De fait ce sont souvent des hommes du commun (ἰδιῶται) qui font cela » (VII, 4; GCS 2, p. 156; PG 11, 1425c). Origène souligne que l'exorcisme est une expression de la foi chrétienne la plus ordinaire, qu'il n'a donc rien de l'ésotérisme des pratiques magiques, fondées sur la connaissance de formules secrètes, douées d'efficacité. Il confirme, en plein troisième siècle, que ce pouvoir de chasser les démons et de guérir les maladies est un pouvoir assez fréquent. Il paraît toutefois indiquer qu'il est réservé à certains.

Ceci nous conduit à une dernière considération. A partir de la première moitié du troisième siècle, la pratique de l'exorcisme commence à être réglementée. Nous trouvons l'écho de ce fait dans les divers documents issus de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte et dont la convergence sur ce point garantit qu'il s'agit d'un trait archaïque. L'*Ordonnance ecclésiastique*, après avoir énuméré tous les ordres sacrés, ajoute un paragraphe « Sur les dons de guérison ». Il est ainsi conçu : « Si quelqu'un dit : J'ai reçu le don de guérison par révélation, qu'on ne lui impose pas les mains, car la suite elle-même montrera s'il dit vrai » (39, éd. F.-X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. 2, Paderborn, 1905, p. 106). On trouve des formules analogues dans les autres documents. Le *Règlement apostolique* désigne ces guérisseurs du nom d'exorcistes (ἐξορκιστής, 26; *ibidem*, p. 83). Ce qui est caractéristique, c'est qu'il ne s'agit jamais d'un ordre conféré, mais simplement d'un don reconnu. J.-M. Hanssens peut parler en ce sens de « la profession de guérisseurs » (*La liturgie d'Hippolyte*, OCA 155, Rome, 1959, p. 372).

Dans l'Église romaine, l'évolution sera différente, l'exorciste sera intégré dans les ordres mineurs, comme c'est encore le cas. Nous en avons une première attestation au milieu du 4e siècle dans la lettre du pape Corneille, conservée par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 43; éd. T. Mommsen, GCS 2, 1908, p. 619; PG 20, 621a), qui mentionne les exorcistes, après les acolytes, avant les lecteurs et les portiers. Ceci modifie profondément la conception ancienne. Le don de guérison relevait purement du domaine charismatique. Il paraît avoir été très largement répandu aux origines. Puis il s'est fait plus rare. L'Église orientale se contentait de le constater et de l'autoriser. Au contraire, dans l'Église de Rome l'exorcisme devient une fonction conférée par ordination. On peut se référer sur ce point à A. Piolanti, art. *Esorcista*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 597-598. Ceci est sans doute en relation avec l'évolution de la conception même de l'exorcisme : aux origines, il est essentiellement le don de guérison; il devient plus tard principalement une fonction cultuelle.

4. L'exorcisme dans les rites baptismaux. — Nous avons vu jusqu'ici que l'exorcisme apparaissait lié, dans le judaïsme d'abord, dans le christianisme ancien ensuite, au rapport établi entre la maladie et l'influence des démons. Nous rencontrons aussi une autre ligne, d'une égale antiquité, qui rattache non plus les maladies du corps, mais les vices de l'âme, à des démons. Nous avons étudié dans l'article DÉMON (DS, t. 3, col. 168-174) la conception des démons des vices. Elle paraît sous-jacente à l'épisode du Christ chassant sept démons de la pécheresse de Magdala (*Luc* 8, 2). Nous la trouvons dans les *Testaments des douze patriarches*, dans le *Pasteur* d'Hermas, dans l'œuvre d'Origène. Cette doctrine paraît se rattacher à la conception juive du yeṣer ha-ra, de la tendance mauvaise dans le cœur de l'homme identifiée à un mauvais esprit.

Les travaux récents sur certains courants hétérodoxes du judéo-christianisme semblent attester un usage de rites baptismaux considérés essentiellement comme des exorcismes destinés à chasser les démons des vices qui habitent l'âme. Ceci paraît le cas des ébionites, d'après les analyses de G. Strecker (*Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, TU 70, Berlin, 1958, p. 196-209). Par ailleurs, à propos d'un autre groupe, celui des elchasaïtes, Érik Peterson a montré qu'un passage où il est question d'un baptême donné pour guérir la rage vise en réalité la concupiscence, le yeṣer ha-ra. Le bain ici est un rite juif d'exorcisme, à qui on attribue le pouvoir de guérir la concupiscence (*Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Fribourg-en-Brisgau, 1959, p. 227-228).

Dans l'Église, le baptême ne se réduit pas à un exorcisme. Mais il semble bien, comme l'a remarqué André Benoît (*Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 39), que, dans le christianisme ancien, l'exorcisme paraît faire partie intégrante de l'acte baptismal. Ce n'est que plus tard qu'il se séparera du bap-

tême pour devenir un acte particulier de l'initiation chrétienne. André Benoît cite en ce sens l'*Épître de Barnabé* XVI, 8 : « Avant que nous eussions foi en Dieu, l'intérieur de nos âmes était... une demeure de démons... C'est en recevant la rémission des péchés... que nous devenons des hommes nouveaux ». Ainsi, écrit A. Benoît, « le baptême a pour effet de chasser les démons qui font leur demeure dans le cœur de l'homme » (*loco cit.*, p. 38). Toutefois, le même auteur note en conclusion de son étude : « Il semble qu'on ait attribué au baptême un pouvoir d'exorcisme. Aucun des Pères, il est vrai, ne le dit expressément, mais leur théologie permet de le supposer avec certitude » (p. 226).

Ce qui par contre apparaît certain, c'est que le baptême a été très tôt précédé de rites d'exorcisme préparatoires, destinés à écarter les démons de l'âme. On remarquera d'abord que, dès les plus anciens textes, le baptême est précédé par des jeûnes. Ainsi dans la *Didachè* : « Ordonne au candidat au baptême qu'il jeûne un ou deux jours avant le baptême » (VII, 4). De même chez Justin (1e *Apologie* LXI, 2, PG 6, 420c), et dans un texte des *Reconnaissances Clémentines*, qui fait partie de la couche la plus ancienne (III, 67, PG 1, 1311d). Or, André Benoît remarque à propos du premier de ces textes : « Le judaïsme attribuait au jeûne le pouvoir de chasser les démons. Nous serions ici aux origines de l'exorcisme baptismal postérieur » (*op. cit.*, p. 11). L'Évangile associe d'ailleurs jeûne et exorcisme : « Ce démon ne se chasse que par la prière et le jeûne » (*Mt.* 17, 21).

Nous avons de ceci une confirmation explicite dans un texte gnostique, où F. Sagnard (Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, coll. Sources chrétiennes 23, Paris, 1948, p. 234) voit à juste titre l'écho de la pratique de la Grande Église : « C'est pour cette raison (= écarter les démons) qu'il y a (avant le baptême) des jeûnes, des supplications, des prières, des impositions de mains, des génuflexions » (*Excerpta ex Theodoto* 84; PG 9, 697a; éd. F. Sagnard, p. 209). Le jeûne est assimilé à l'imposition des mains comme rite d'exorcisme. La même assimilation se trouve dans la 3e *Homélie Clémentine* (III, 73, PG 2, 158), qui représente une liturgie du début du 3e siècle (G. Strecker, *op. cit.*, p. 111). On peut dès lors penser que le jeûne a le même sens, quand Tertullien écrit que « ceux qui vont se préparer au baptême doivent invoquer Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements et des veilles » (*De baptismo* 20, 1, PL 1, 1222c). Herbert Musurillo a montré la persistance dans le monachisme de la conception du jeûne comme exorcisme (*The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, dans *Traditio*, t. 12, 1956, p. 19-23).

Par ailleurs, dès le second siècle, le texte de Théodote atteste, en dehors du jeûne, des rites d'exorcisme donnés par l'imposition des mains. La *Tradition apostolique* d'Hippolyte nous met au début du 3e siècle en présence d'une préparation au baptême déjà très organisée, où ce rite joue un grand rôle :

> A partir du jour où ils ont été choisis, qu'on impose chaque jour les mains (aux *electi*) en les exorcisant. A l'approche du jour où ils seront baptisés, que l'évêque exorcise chacun d'eux, pour éprouver s'ils sont purs... Le samedi, que l'évêque les réunisse tous en un même lieu... En leur imposant les mains, qu'il conjure tout esprit étranger de s'éloigner d'eux et de ne plus revenir désormais chez eux. Quand il a terminé l'exorcisme, qu'il souffle sur leur visage et après avoir signé leur front, leurs oreilles et leur nez, qu'il les fasse se relever (*Règlement apostolique* 45; éd. Funk, *op. cit.*, t. 2, p. 108-109; trad. B. Botte, *La Tradition apostolique*, coll. Sources chrétiennes 11, Paris, 1946, p. 48-49).

On voit d'après ce texte que l'exorcisme est constitué par l'imposition des mains accompagnée d'une adjuration. Ceci a été bien établi par F.-J. Dölger (*Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, coll. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, Paderborn, 1909, p. 77-84). Ce rite est accompli d'abord à chaque réunion des candidats au baptême, durant le carême, par des exorcistes, comme l'atteste saint Cyprien (*lettre* 69, 15; éd. G. Hartel, CSEL 3, 2, 1871, p. 764; PL 3, 1150-1151), puis par l'évêque sur chaque candidat individuellement à la fin de la période préparatoire. Enfin le samedi saint, l'évêque fait un dernier et solennel exorcisme sur les candidats rasssemblés. A l'imposition des mains, soulignons-le, sont associés d'autres rites. Nous avons déjà rencontré celui de l'exsufflation. Nous voyons apparaître celui de la *sphragis*, du signe de croix tracé sur le front, les oreilles et le nez. Comme l'a remarqué J. Coppens, ce rite a eu lui aussi une signification d'exorcisme (*L'imposition des mains*.., p. 53-54).

Il faut également mentionner l'onction d'huile prébaptismale. Cette onction est réservée à la préparation immédiate du baptême, dans la vigile pascale. Elle est présentée dans la *Tradition apostolique* comme un exorcisme. « L'huile de l'exorcisme » est d'abord consacrée par l'évêque, en même temps que « l'huile d'action de grâces ». L'onction est faite après la renonciation à Satan et avant le baptême : « Après la renonciation, qu'on signe (le candidat) de l'huile de l'exorcisme en disant : Que tout esprit mauvais s'éloigne de toi » (46, 9-11; éd. Funk, t. 2, p. 109; trad. Botte, p.49-50). Cette onction prébaptismale avec son caractère d'exorcisme persistera dans la tradition ultérieure en Orient et en Occident. Elle est mentionnée par saint Cyrille de Jérusalem :

> Ainsi dépouillés, vous avez été oints de l'huile exorcisée depuis le sommet de la tête jusqu'à la plante des pieds... De même que le souffle des saints et l'invocation du nom de Dieu brûlent les démons comme le ferait une flamme très ardente et les met en fuite, ainsi cette huile exorcisée acquiert, par l'invocation de Dieu et par la prière, une telle force que non seulement elle purifie en les brûlant les traces des péchés, mais qu'elle met en déroute les puissances nuisibles du mal (*Catéchèse* 20, 3, PG 33, 1079-1080).

De plus, dès le milieu du 3e siècle, avec Cyprien, nous sommes en présence d'une réflexion sur le symbolisme des exorcismes prébaptismaux :

> La méchanceté obstinée du diable peut quelque chose jusqu'à l'eau salutaire, mais elle perd dans ce baptême toute la nocivité de son poison. C'est ce que nous voyons dans la figure de pharaon qui, longtemps repoussé, mais obstiné dans sa perfidie, a pu l'emporter jusqu'à la venue aux eaux, mais, quand il y parvint, il fut vaincu et anéanti... Cela a lieu encore aujourd'hui, quand, par les exorcistes, le démon est frappé et brûlé au moyen d'une voix humaine et d'une puissance divine, mais, bien qu'il affirme qu'il va s'en aller, il n'en fait rien. Mais quand on en vient à l'eau salutaire, nous avons confiance que le diable est anéanti (*lettre* 69, 15; éd. G. Hartel, CSEL 3, 2, p. 764; PL 3, 1150-1151).

Ici, nous voyons affirmé clairement l'exorcisme dans sa distinction d'avec le baptême. Nous y voyons aussi apparaître l'ordre des exorcistes dans sa fonction cultuelle.

Ce texte est important pour situer l'exorcisme par

rapport au baptême. D'une part, il souligne la différence profonde qu'il y a entre eux. Les exorcismes sont des rites préparatoires. Ils sont du même ordre que les exorcismes faits sur les malades et les possédés. Ils ont pour objet de combattre les influences des esprits mauvais, causes des passions coupables. Ils correspondent à la conversion que constitue le catéchuménat. Ils ne libèrent pas encore de l'emprise radicale que le démon exerçait sur l'homme du fait du péché originel. Seul le baptême opère cette délivrance. Et saint Cyprien montre bien la continuité entre les deux aspects. L'initiation chrétienne tout entière est conçue en fonction de la lutte contre le démon. Cette lutte s'exprime dès la cérémonie qui inaugure le catéchuménat avec la première renonciation à Satan. Elle se poursuit dans les exorcismes. Elle s'achève par le baptême même (voir J. Daniélou, *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, 2e éd., Paris, 1951, p. 29-49).

Le 4e siècle nous met en présence d'une préparation au baptême qui prolonge ce que nous présentait le 3e et où les exorcismes tiennent une grande place. Il y a d'une part les exorcismes individuels qui accompagnent les réunions quotidiennes des candidats. Citons seulement entre beaucoup d'autres le témoignage d'Éthérie : « L'habitude est ici que ceux qui doivent être baptisés viennent tous les jours pendant le carême et d'abord ils sont exorcisés par les clercs » (*Journal* 46, éd. P. Geyer, CSEL 39, 1898, p. 97). Il y a les exorcismes plus solennels qui accompagnent les principales étapes de la préparation; nous sommes en particulier en présence, dans la liturgie romaine, de la question de la discipline des scrutins. Il y a enfin l'exorcisme qui accompagne dans la nuit pascale la préparation immédiate au baptême.

A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, RHE, t. 28, 1932, p. 5-33, 751-787. — A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le 9e siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, p. 325-381. — A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck, 1958. — J.-M. Hanssens, *Scrutins et Sacramentaires*, dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 692-700.

Sur le plan des rites, le 4e siècle et les siècles suivants n'apportent pas d'éléments nouveaux, ils présentent seulement des modes d'aménagements multiples sur lesquels nous ne pouvons nous étendre. Ce qui nous intéresse c'est l'interprétation donnée aux exorcismes. Nous rencontrons un texte remarquable de Cyrille de Jérusalem :

Recevez les exorcismes (ἐξορκισμοί) avec dévotion. Qu'on vous exorcise ou qu'on souffle sur vous, c'est pour votre bien. Imaginez de l'or souillé, gâté, mêlé d'éléments divers... Sans le feu, impossible de le dégager des matières étrangères. De même, sans les exorcismes qui sont divins, tirés des saintes Écritures, il est impossible de purifier l'âme... Comme les fondeurs d'or, en soufflant (πνεῦμα) sur le feu, font gonfler l'or caché dans sa gangue, ainsi les exorcistes, chassant la crainte par l'Esprit (πνεῦμα) de Dieu et faisant bouillonner l'âme dans le corps comme dans une gangue, chassent le démon ennemi (*Procatechesis* 9, PG 33, 348a-349a).

L'intérêt de ce passage est le symbolisme qu'il donne du rite de l'exsufflation, comme communication de l'Esprit Saint qui chasse les esprits mauvais. Saint Jean Chrysostome de son côté se préoccupe de dégager le sens des exorcismes :

« Il faut que vous sachiez pourquoi, après cette instruction quotidienne, nous vous livrons aux paroles des exorcistes. Ce rite n'est pas sans portée ni raison. Puisque vous allez recevoir comme hôte le Roi céleste, après notre sermon, ceux qui ont été désignés pour l'office dont il s'agit vous reçoivent et, tels des gens qui donnent bon air à une maison où le Roi doit descendre, ils purifient entièrement votre esprit par ces redoutables paroles qui en expulsent tous les apprêts du Malin... Car il est impossible que le démon, si féroce et si redoutable qu'il soit, ne doive, après les paroles redoutables et l'invocation du Maître commun de tous les êtres, vous quitter en toute hâte » (*Catéchèses baptismales* II, 12; éd. et traduction, retouchée, A. Wenger, coll. Sources chrétiennes 50, Paris, 1957, p. 139-140). Bien que le rite de l'exsufflation ne soit pas mentionné, l'image de l'« aération » le laisse supposer.

De cette enquête sur le christianisme ancien, nous pouvons tirer une conclusion sur la nature de l'exorcisme. Celui-ci est essentiellement l'acte par lequel l'invocation du nom de Dieu et de celui du Christ possède une efficacité pour chasser les démons. Cet exorcisme a deux applications principales : la guérison des maladies du corps, considérées comme liées à une possession démoniaque; la guérison des maladies de l'âme, considérées comme liées aux démons des vices. L'invocation de la parole de Dieu est liée à un rite qui est primitivement l'imposition des mains, mais qui peut aussi par la suite être l'exsufflation, la signation avec le signe de la croix, l'onction d'huile. Il persistera dans l'Église sous deux formes différentes : celle des exorcismes pratiqués sur des malades considérés comme possédés, celle des exorcismes intégrés dans la liturgie préparatoire au baptême.

Jean Daniélou.

EXPÉRIENCE SPIRITUELLE. — Le terme d'expérience est un des maîtres-mots de la pensée du 20e siècle. Aussi, avant de l'utiliser en vie chrétienne, il convient d'en préciser le sens. — 1. *Sens du terme « expérience ».* — 2. *Expérience religieuse, spirituelle, mystique.* — 3. *Expérience spirituelle dans la Bible.* — 4. *Usage de l'expérience dans la vie spirituelle.*

1. Sens du terme « expérience ». — De nombreux philosophes ont exalté l'expérience en opposition à la connaissance abstraite. Cette prise de position « est animée par un sentiment de méfiance radical à l'égard de l'intelligence dont le geste ultime doit être le renoncement, ou, plus exactement, l'effacement devant une expérience authentique. La connaissance est dite en marge de l'existence » (Éd. Morot-Sir, *Introduction critique à une philosophie de l'esprit*, dans *Encyclopédie française*, t. 19, *Philosophie-Religion*, Paris, 1957, p. 19.08.-1). L'expérience est ainsi fréquemment définie comme un état humain plus nuancé, plus riche, plus complet, d'appréhension d'une réalité qui se donne comme présente et qui est saisie avant l'intervention des idées abstraites. Franz Grégoire s'est efforcé de préciser les diverses acceptions du mot expérience. L'expérience peut être prise au sens général de constatation, c'est une saisie immédiate d'une chose individuelle. L'expérience peut encore désigner la connaissance vécue *(Erlebnis)* d'une situation ou d'une idée. « C'est la réaction primitive, affective, active et vivement consciente en harmonie avec cette idée ». Dans son sens plein, il s'agit ici, non d'une « connaissance accompagnée de vie (sentiment, vouloir, action), mais connaissance par l'intermédiaire de la vie (comme *medium quo*) ». En ce sens, l'expérience religieuse se traduira donc par une connaissance vécue des réalités religieuses. Cependant, la notion « d'une connaissance vécue de l'absolu personnel est bien dis-

tincte de celle d'une constatation spirituelle de cet objet ». Si nous comprenons bien, cela signifie qu'une certaine expérience de Dieu n'est pas nécessairement équivalente à une intuition intellectuelle ou à une vision de Dieu. L'expérience peut encore être prise au sens d'essai ou d'expérimentation, ou encore au sens de connaissance habituelle. L'élément commun à ces quatre sens du mot expérience serait une « connaissance immédiate de choses concrètes par opposition à une science abstraite et discursive » (F. Grégoire, *L'intuition selon Bergson. Étude critique*, Louvain, 1947, p. 122-125).

Dans la philosophie du 20e siècle, le terme d'expérience a pris encore des connotations plus vastes. L'expérience ne s'oppose plus à la connaissance ou à la réflexion, — sinon à une connaissance desséchée, abstraite, purement conceptuelle et « représentationiste » ou « spectaculaire », détachée du sujet —, mais au contraire, elle l'enveloppe. Ainsi le meilleur interprète de Gabriel Marcel écrit : « Plus nous saisissons l'expérience dans sa complexité, dans ce qu'elle a d'actif et de dialectique, plus nous comprenons comment elle se mue en réflexion ; nous serons même en droit de dire qu'elle est d'autant plus expérience qu'elle est plus pleinement réflexion » (R. Troisfontaines, *De l'existence de l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, t. 1, Louvain-Paris, 1953, p. 201). L'expérience ne désigne pas non plus un empirisme phénoménal, aussi Gabriel Marcel désigne-t-il sa pensée comme un « empirisme supérieur ». En ce sens également, on désignera parfois la connaissance métaphysique comme une expérience (*Expérience*, dans A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956, p. 322).

De même au 20e siècle, l'expérience ne désigne plus seulement la conscience psychologique des états internes d'un sujet, surtout dans leur aspect affectif ou émotionnel, une introspection qui demeure au niveau psychologique. Ce sens très courant au 19e siècle, et qui explique pour une bonne part la méfiance de la théologie objective, est maintenant supplanté. De même que l'opposition entre immanence et transcendance. « La transcendance n'est nullement une direction suivant laquelle on s'éloigne de l'expérience : elle est, au contraire, une aspiration vers un mode d'expérience de plus en plus pur en même temps que de plus en plus riche » (R. Troisfontaines, *ouv. cité*, p. 252). Dans son acception actuelle « l'expérience est la présence immédiate et directe de ce qui se montre à nous » (Max Müller, *Expérience et histoire*, Paris-Louvain, 1959, p. 13). L'expérience s'oppose ainsi au mode de connaissance où la réalité visée n'est pas immédiatement présente à la conscience, mais ne se rend présente que d'une manière indirecte et médiate. L'expérience désignera donc soit la situation globale, à la fois vécue et réfléchie, d'un être humain immergé dans le temps ou l'histoire, mais aussi ouvert sur l'éternité; soit une des modalités déterminées et spécifiées de cette expérience globale. Mais dans ce cas, la conscience sans laquelle il n'y a pas d'expérience humaine, étant toujours consciente de quelque chose, chaque modalité de l'expérience globale est la visée d'un objet spécifique. Il y aura ainsi expérience esthétique, morale ou religieuse. L'expérience n'est donc pas simplement affective (excluant la connaissance) ou purement subjective ou immanente (excluant l'objectivité et la transcendance); elle est à la fois vécue et réfléchie et ne se constitue comme une structure de la conscience personnelle que dans une ouverture au monde, aux autres et à Dieu. C'est en ce sens que Gabriel Marcel parlera d'une « expérience de la transcendance » qui n'a rien de commun avec le sens religieux immanentiste et subjectiviste du modernisme. Nous sommes, ici, au delà de l'empirique et de l'expérimental, dans ce que l'on appelle parfois « *l'expérientiel*, c'est-à-dire une expérience prise en sa totalité personnelle avec tous ses éléments structuraux et tous ses principes de mouvement; une expérience bâtie et saisie dans la lucidité d'une conscience qui se possède et dans la générosité d'un amour qui se donne; bref, une expérience *pleinement personnelle* au sens strict du mot. En ce sens.., toute expérience spirituelle authentique est de type expérientiel » (Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 24).

2. **Expérience religieuse, spirituelle, mystique.** — Cette nouvelle façon de concevoir l'expérience n'a pu manquer d'exercer une influence sur la notion de l'expérience religieuse, de l'expérience spirituelle ou de l'expérience mystique. Notons d'abord que ces trois formes d'expérience ne sont pas équivalentes.

Qu'est-ce que l'*expérience religieuse*? Dans la plupart des travaux contemporains, l'expérience religieuse ne peut plus s'entendre comme « un terme vague dont on se sert pour décrire l'élément sentimental de l'expérience religieuse » (R. H. Thouless, *Introduction to the Psychology of Religion*, 2e éd., Cambridge, 1928, p. 5). La notion d'expérience religieuse qui se dégage des études les plus récentes, celle de Rudolf Otto, de Max Scheler, de Karl Girgensohn, de G. van der Leeuw, de Mircéa Eliade, est beaucoup plus réaliste et intégrale que celle de Fr. Schleiermacher et du courant subjectiviste issu de lui. L'expérience religieuse n'est pas une émotion vague sans objet précis, ni la conclusion sentimentale d'un système philosophique étriqué, comme la « religion naturelle » du déisme du 18e siècle. Elle est l'expérience fondamentale et ultime, à la fois personnelle et communautaire, doctrinale et cultuelle, que l'on retrouve, et là uniquement, dans toutes les religions positives avec des nuances particulières.

Bien que certains auteurs (Otto, Girgensohn, Scheler) accentuent l'intuitionnisme de l'expérience religieuse aux dépens de la connaissance théorique ou spéculative, ils soulignent cependant la spécificité de la sphère religieuse et de la catégorie du sacré. En outre, Max Scheler souligne non seulement la spécificité, mais aussi l'objectivité de l'acte religieux. Il n'y a de besoin religieux que lorsqu'il y a besoin de l'objet de l'acte religieux (*Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921, p. 525, n. 1). Cet objet n'est pas seulement le divin ou le sacré indéterminé, mais, pour Scheler, une personne divine absolue et parfaite avec qui l'être humain peut entretenir les relations personnelles de la prière et de l'amour. L'erreur des systèmes intuitionnistes est de décrire l'expérience religieuse comme une expérience immédiate du divin; or la différence entre l'expérience religieuse et l'expérience mystique consiste dans le fait que l'une est médiate, tandis que l'autre est immédiate, du moins par rapport à la conscience que le sujet peut saisir de ses expériences. Jean Mouroux insiste, à juste titre, sur la présence à la conscience de ces médiations. La religion, écrit-il, est « la relation à l'être sacré comme tel », et c'est la conscience de cette relation en tous ses aspects qui constitue l'expérience religieuse. Cette expérience intégrale, et ceci est très important, est toujours la

perception « d'une présence à travers des signes », le signe principal étant l'acte religieux lui-même. « C'est cet acte, avec toutes ses composantes, qui est le médiateur de la présence; et l'expérience religieuse est exactement *la conscience de la médiation* que réalise l'acte, *la conscience de la relation* qu'il noue entre l'homme et Dieu, par suite *la conscience de Dieu comme terme posé, et posant, de la relation.* Pensées, attitudes spirituelles, sentiments, actions religieuses, c'est *à travers* tout cela qu'on saisit Dieu et que se réalise l'expérience religieuse » (J. Mouroux, *ouv. cité*, p. 31-32).

Que peut-on entendre par *expérience spirituelle?* Ce vocabulaire est ambigu, car ces termes sont fréquemment employés aujourd'hui en philosophie pour désigner une expérience purement philosophique : « la conversion en intériorité réflexive ». Cette conversion qui consiste à préférer les idées aux sensations n'est aucunement une conversion religieuse, mais le dépassement d'une appréhension purement empirique de la réalité ou d'une réflexion sur la vie psychologique pour accéder à une saisie de la réalité de l'esprit (G. Bastide, *La conversion spirituelle*, Paris, 1956, p. 43, 74). L'expérience spirituelle désigne ainsi une méthode réflexive de philosopher qui peut se déployer dans un contexte idéaliste ou dans un contexte réaliste. L'expérience spirituelle en ce sens est toute expérience où la réalité proprement spirituelle de l'être humain s'affirme et s'enrichit. Elle peut désigner des expériences très différentes : métaphysique, esthétique, morale et religieuse (G. Madinier, *Conscience et signification*, Paris, 1953, ch. 5 *Les caractères de l'expérience spirituelle*, p. 92-114; A. Forest, *La vocation de l'esprit*, Paris, 1933). L'ambiguïté dont souffrent les termes d'expérience spirituelle se retrouve également lorsqu'on les utilise dans les études religieuses. Ainsi dans la nouvelle *Encyclopédie française*, vie mystique est synonyme d'expérience spirituelle. Le spirituel est celui dont « la prière alors n'est plus dans sa vie; c'est sa vie qui est, si l'on peut dire, dans sa prière ». Une phénoménologie de l'expérience spirituelle découvrira les caractères suivants. Cette expérience est ineffable, elle nous élève au-dessus du temps, elle nous détache du moi, elle atteint Dieu dans l'âme, elle conduit à l'amour des hommes, elle est critique et non point naïve, c'est-à-dire qu'elle connaît les écueils qui la menacent, les falsifications auxquelles elle est exposée, les corruptions qui la guettent (Gaston Berger, *La vie spirituelle*, dans l'*Encyclopédie française*, t. 19, p. 19. 36-10).

Ce n'est point tout à fait ainsi que nous pouvons entendre ici l'expérience spirituelle, mais au sens d'une expérience chrétienne, intégrale et consciente, intériorisée et vécue; c'est l'appropriation personnelle, sans cesse reprise et approfondie, des mystères de la foi et des grâces sacramentelles. On peut écrire en ce sens :

> Tout l'enseignement, toute la pointe de l'exhortation toujours renouvelée des spirituels et des saints est là : nous repersuader sans cesse de nouveau que ni l'adhésion à la foi de l'Église, ni la pratique de ses rites et de ses sacrements ne nous vaudra rien sans un effort que nul autre que nous ne peut faire pour nous et qui est l'effort de mettre sa foi dans sa vie, de féconder sa vie par la grâce sacramentelle. Sans cette réponse intérieure, sans son authenticité strictement personnelle, toute la tradition catholique est là pour nous dire qu'effectivement la pratique la plus scrupuleuse de la religion extérieure et la profession la plus exacte dans ses termes de la foi de l'Église, non seulement ne nous serviraient de rien, mais seraient notre propre condamnation (L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, coll. Unam Sanctam 27, Paris, 1954, p. 120).

Cette expérience ne désigne pas seulement les mouvements de la sensibilité soulevée par des émotions religieuses, un sentir, des consolations sensibles; elle ne désigne pas non plus *uniquement* l'intériorité de l'âme contemplative, favorisée de grâces d'oraison, et qui cherche dans le silence, le recueillement et la solitude, à retrouver et à expérimenter la présence de la Sainte Trinité. Cet aspect reste toujours essentiel, peut-être même prépondérant, mais non pas exclusif. L'expérience chrétienne globale transcende la distinction entre spiritualité objective et spiritualité subjective, entre la contemplation et l'action, entre l'oraison et l'apostolat, que les écoles diverses accentueront davantage. Ceux qui opposeraient à la prière et à l'oraison contemplative, à la vie intérieure et à la vie spirituelle, telles que dans le passé elles étaient parfois proposées trop unilatéralement, « un contact tout objectif avec la parole de Dieu présentée dans son contexte liturgique », briseraient l'unité de l'expérience chrétienne dans la diversité des vocations, des missions et des charismes. De soi, l'expérience chrétienne, dans sa multiplicité et son unité, transcende la distinction entre l'intériorité et l'extériorité, entre la contemplation et l'action, et elle ne s'exprime pas uniquement dans l'un ou l'autre aspect.

> « Comment pourrait-on refuser le privilège de l'objectivité à qui s'efface toute une vie devant l'objet de son amour, alors que tant d'autres se recherchent éperdûment dans des besognes plus réalistes et même plus altruistes?.. Pourquoi instituer une comparaison défavorable entre cette présence transsubjective du Christ dans l'âme du mystique, les paroles du même Seigneur, telles que l'Écriture nous les rapporte, ou ses gestes sanctificateurs accomplis au sein de l'Église en climat liturgique, puisque tout cela est un? » (François de Sainte-Marie, *Liminaire* dans Hans Urs von Balthasar, *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Paris, 1960, p. 14-15).
>
> « Plus une personne est attirée vers Dieu, plus elle doit ensuite sortir d'elle-même pour aller vers le monde, afin d'y porter l'amour divin », écrivait Édith Stein (*Édith Stein*, par une moniale française (Élisabeth de Miribel), Paris, 1954, p. 66).

Rien n'est plus traditionnel que la présence au cœur de la contemplation la plus haute d'un désir apostolique. « La contemplation qui fait participer à l'intention divine et puiser ses sources dans la grâce, n'est-elle pas, dans sa propre ligne, un apostolat? » (J. Maréchal, *Étude sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 254, n. 2). Emmanuel Mounier a bien exprimé ce caractère intégral de l'expérience chrétienne :

> Le devoir d'incarnation nous oblige dans chaque moment du temps à tenir ensemble les conditions les plus contradictoires pour le bon sens, à mourir au monde en même temps qu'à nous y engager, à nier le quotidien et à le sauver, à nous affliger dans le péché et à nous réjouir dans l'homme nouveau, à ne compter de valeur qu'à l'intériorité, mais à nous répandre dans la nature pour conquérir la vie universelle à l'intériorité, à nous connaître la dépendance d'un néant et la liberté d'un roi, pardessus tout à ne jamais tenir aucune de ces situations partagées pour substantiellement contradictoires, ni pour définitivement résolubles dans une expérience de l'homme (dans François de Sainte-Marie, *ouv. cité*, p. 18).

Il convient cependant d'essayer de préciser davantage le sens que peut prendre l'expérience chrétienne en fonction d'une difficulté qui lui est inhérente. L'objet de cette expérience, ce sont les mystères de la foi, la Sainte Trinité, le Christ, la grâce; or, ces réalités divines, même dans leur aspect anthropologique : la

conscience justifiée par la grâce et la charité, ne sont accessibles qu'à la foi, une foi qui s'oppose à la vision, à l'intuition, au savoir et à l'expérience (S. Thomas, *Somme théologique*, 2ª 2ae q. 1 a. 4-5). La foi porte par définition sur des mystères qui restent cachés, qui ne sont pas apparents à nos facultés humaines d'appréhension quelles qu'elles soient. Si les mystères sont impénétrables à la raison, ils le sont tout autant à toute forme d'introspection psychologique ou même hautement réflexive. Donc, d'une part, lorsqu'on parle d'expérience, on fait appel à la saisie expérimentale et vécue d'une réalité présente; d'autre part, la vie dans la foi, la vie spirituelle dans la conscience du croyant, dans son être et ses dimensions proprement surnaturelles, ne sont accessibles à une saisie réflexive que par le détour de la foi. Sans doute les Personnes divines et les effets qu'elles infusent dans l'âme lui sont immédiatement présents dans l'ordre ontologique, mais non dans l'ordre épistémologique.

Une tradition quasi unanime a reconnu l'existence d'une expérience spirituelle, au sens fort du mot, dans l'*expérience mystique*, jusque dans les premiers degrés de la contemplation ou ce que Léonce de Grandmaison appelait les « exercices mystiques ». Là, il s'agit vraiment d'une expérience où « l'homme a le sentiment d'entrer, non par un effort, mais par un appel, en contact immédiat, sans image, sans discours, mais non sans lumière, avec une bonté infinie ». Là, nous avons vraiment une « perception quasi expérimentale de Dieu, d'une intensité et d'une clarté très variables » (*La religion personnelle*, Paris, 1930, p. 159). Il est traditionnel et légitime d'user des mots « expérience » et « expérimental », ou même de parler de connaissance « immédiate », et plus certainement encore d'expérience affective immédiate. Une expérience affective, par définition, désigne la perception directe d'une réalité présente, par opposition à une connaissance qui procède de façon discursive d'un terme à un autre. Il n'y a pas d'expérience sans une certaine immédiateté qui pourrait être d'ailleurs une impression psychologique sans être nécessairement une réalité épistémologique. Les théologiens sont divisés sur la présence ou l'absence d'un intermédiaire noétique dans la plus haute connaissance mystique et sur son espèce.

Saint Thomas, pour désigner après le pseudo-Denys le « *pati divina* », se sert des mots « expérience » ou « quasi-expérience » avec une certaine liberté (*Somme théologique*, 2ª 2ae q. 45 a. 2; 1ª q. 43 a. 5 ad 2; 1ª 2ae q. 112 a. 5; 1 *Sent.* dist. 14 q. 2 a. 2 ad 3).

Jacques Maritain écrit à ce propos, et à bon droit : « Ce *quasi* est là pour maintenir les privilèges de la transcendance divine; il ne diminue en rien ce qu'a pour nous de proprement expérimental la contemplation infuse » (*Les degrés du savoir*, 4e éd., Paris, 1932, p. 489, n. 1). Ambroise Gardeil (*Examen de conscience*, dans *Revue thomiste*, t. 34, 1929, p. 272 et n. 4) estime que le terme « expérience » est, chez saint Thomas, plus fréquent. Lui-même parle de la réalisation et de l'achèvement de l'expérience mystique comme d'une « perception immédiate et expérimentale du Dieu substantiellement présent en l'âme juste, comme objet de sa connaissance et de son amour » (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris, 1927, p. 231).

Sans doute, cette expérience reste-t-elle aussi toujours dépendante de la foi, et, par conséquent, on serait tenté de soulever la même difficulté que pour l'expérience chrétienne commune. Mais l'expérience mystique tend précisément à surmonter la double déficience inhérente à la foi. Tout d'abord, l'obscurité qui lui est essentielle, l'absence d'évidence intellectuelle qui appelle l'intervention de la volonté. Deuxièmement, le morcellement et la multiplicité d'idées et de propositions dans lesquelles l'adhésion de foi doit nécessairement s'exprimer. Cependant, dès sa première démarche, la foi est déjà visée et atteinte de la réalité divine elle-même à travers les expressions indispensables du langage (S. Thomas, *Somme théologique*, 2ª 2ae q. 1 a. 2 ad 2). Mais cette « immédiateté » de la foi dans son fondement proprement surnaturel, son caractère infus ne se dévoilent, s'ils se dévoilent jamais, que dans l'expérience mystique. Cette expérience, sous l'influence des dons d'intelligence et de sagesse, conduit la foi au delà du morcellement nécessaire de ses propositions et de ses articles, et de la multiplicité de ses actes, vers une connaissance confuse et indistincte, qui est une connaissance négative, non seulement théorique comme en théologie, mais vécue. Tous les mystiques font allusion à cette appréhension obscure et indistincte de la réalité même de l'objet de la foi, c'est-à-dire du mystère divin. L'âme entre alors dans la « nuée », dans la « ténèbre », cette « ténèbre » de l'ignorance... dans laquelle nous nous unissons le mieux à Dieu, comme le dit Denys, et qui est une nuée dans laquelle Dieu est dit habiter » (1 *Sent.* dist. 8 q. 1 a. 1 ad 4). « Nous connaissons Dieu par ignorance, écrit encore saint Thomas, selon une certaine union aux réalités divines qui est au-dessus de la nature et de l'esprit » (*In librum De divinis nominibus*, c. 7, lect. 4; voir aussi c. 1, lect. 3).

Toutefois cette connaissance mystique ne se produit pas dans la ligne de la contemplation ou de l'intuition intellectuelle, comme le jugement de sagesse propre à la théologie, mais dans la ligne d'une sagesse mystique, affective, vécue et expérimentale (*Somme théologique*, 2ª 2ae q. 45 a.2; a.3 ad 1; q. 97 a.2 ad 2; 1ª q.1 a.6 ad 3). La lumière surnaturelle propre à la contemplation mystique « fait abstration de l'évidence ou de l'inévidence », parce qu'elle est essentiellement une union d'amour dans une expérience de présence vécue (J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine*, t. 1, Madrid, 1942, p. 74).

Selon la comparaison de sainte Thérèse d'Avila, des personnes qui s'aiment peuvent être présentes l'une à l'autre dans l'obscurité. « Je vous dirai qu'il en est d'elle (l'âme) comme d'une personne qui, étant en compagnie de plusieurs autres dans un appartement très éclairé, cesse de les voir parce que l'on a fermé les fenêtres et que l'on se trouve dans l'obscurité. Tant que la lumière ne revient pas, elle ne cesse point cependant d'être assurée de leur présence » (*Château de l'âme*, 7e demeure, ch. 1, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 1031).

Il faut remarquer que cette expérience reste toujours dans la sphère de la foi (M.-M. Labourdette, *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*, dans *Revue thomiste*, t. 41, 1936, p. 593-629; t. 42, 1937, p. 16-57, 191-229). La foi, en quelque sorte, découvre et désigne l'objet de l'amour, auquel est spécialement rattaché le don de sagesse. Le don d'intelligence purifie la foi, mais sans lui enlever l'obscurité qui lui est essentielle, puisqu'elle la dirige dans le sens d'une appréhension négative et indistincte. Sur cette réalité divine qui reste toujours voilée en dehors de la vision bienheureuse, la sagesse porte un jugement, non en vertu d'une intuition intellectuelle, qui rendrait l'objet divin intellectuellement évident, mais en fonction d'une interpénétration affective qui

dépasse le mode conceptuel et intentionnel de la foi. C'est ainsi que l'on peut concevoir dans l'expérience mystique une véritable expérience des réalités divines qui demeure cependant dans la sphère de la foi. Mais ces traits qui sont propres à l'expérience mystique ne valent pas pour l'expérience spirituelle habituelle. Où trouverons-nous donc les principes qui inspirent et légitiment la possibilité de cette dernière expérience?

Il s'agit ici d'une expérience où la foi garde son caractère intentionnel ou conceptuel; par conséquent, cette expérience n'est pas une expérience immédiate des réalités divines, mais des signes que laisse dans l'âme et la vie du croyant la présence de Dieu. « Qui dit intentionnel, écrit A. Gardeil, dit rapport à une réalité par le moyen d'idées, donc exclut le contact immédiat et suppose la réalité visée à distance. Cette distance ne s'oppose pas, d'ailleurs, lorsque la réalité est certainement présente, comme Dieu et Notre-Seigneur le sont à la foi, se donnant à nous comme un ami se donne à son ami, à ce qu'il y ait une expérience et une fruition imparfaites dans la contemplation » (*ouvr. cité*, t. 2, p. 183). L'expérience qui est visée ici est une expérience médiate, à travers des signes, et qui procure au croyant une connaissance conjecturale de son état de grâce et de son esprit de charité. Connaissance conjecturale qui s'oppose, d'une part, à une certitude absolue,et, d'autre part, à la certitude de la foi.

En effet, la tradition a posé le problème de la possibilité d'une expérience chrétienne dans le cadre restreint de la connaissance absolue que le juste pouvait avoir de la rémission de ses péchés, de son état de grâce et de son appartenance au nombre des prédestinés. La question posée ainsi appelle la réponse négative du concile de Trente. Personne ne peut savoir avec certitude s'il a obtenu la grâce de Dieu, pas plus que le croyant ne peut savoir sans révélation spéciale qu'il aura le don de persévérance et qu'il est au nombre des prédestinés (Denzinger, n. 802, 805, 825, 826). Le même refus est opposé à la certitude de la lumière intérieure telle qu'on la trouve chez Michel de Molinos et dans le quiétisme (Denzinger, n. 1273). De même le schéma pro-synodal du concile du Vatican déclare que le sens religieux invoqué par les protestants libéraux et le « modernisme » ambiant n'est pas objet d'expérience, en tant que formellement surnaturel, selon l'ordre de la providence ordinaire (*Acta et decreta concilii Vaticani*, dans *Collectio lacencis*, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1890, col. 529; cf Denzinger, n. 2081). Cet avertissement vise surtout le sens religieux du « modernisme » et du protestantisme libéral, mais il s'applique aussi à toute expérience des réalités surnaturelles. Édouard Hugon écrivait à propos des conversions : « La surnaturalité des conversions échappe à notre expérience et à notre expérimentation, et ne saurait être démontrée ou constatée avec une certitude absolue » (*Notion théologique de la « psychologie de la conversion »*, dans *Revue thomiste*, t. 24, 1919, p. 240).

Mais, d'autre part, la tradition maintenait ouverte la possibilité d'une véritable expérience dans cette appréhension conjecturale des signes de la présence de la grâce dans le croyant. Encore faut-il distinguer la perception expérimentale de la foi, de celle de la grâce et de la charité. La foi, étant un sentiment intellectuel, est connue réflexivement par l'intermédiaire de l'objet spécifique vers lequel elle tend. Je sais que j'ai la foi (informe ou formée), parce que je crois tout ce que croit et enseigne l'Église catholique. Le fait que je donne mon assentiment à tous les articles de foi me fait saisir que j'ai la foi. « Celui qui a la foi, écrit saint Thomas, sait qu'il l'a ». Ou encore : « Bien que la foi ne soit pas connue par les mouvements extérieurs du corps, elle est cependant perçue par celui dans lequel elle est, par l'acte intérieur du cœur. Nul ne sait, en effet, qu'il a la foi sinon parce qu'il se perçoit en acte de croire » (*Somme théologique*, 1ª q. 87 a. 2 ad 1). « Ainsi, commente Jean Mouroux, je perçois directement mon acte de croire, mon acte spirituel, et par cette perception je sais que j'ai la foi » (*ouvr. cité*, p. 67). Nous avons donc une perception de notre foi, parce que l'acte de foi porte sur un objet ou des objets sur lesquels ne porte aucun autre acte naturel ou surnaturel; et par conséquent, par l'intermédiaire de cet ou de ces objets (les articles de foi présentés par l'Église), nous pouvons percevoir cet acte dans sa spécificité.

Cela ne signifie nullement que nous pouvons percevoir expérimentalement la foi dans ses fondements et sa qualité proprement surnaturels. En d'autres termes, en ne m'appuyant uniquement que sur mon expérience, sur l'introspection réflexive, je ne puis savoir avec une certitude absolue si ma foi est une croyance naturelle, une foi informe dans une âme en état de péché ou une foi formée dans une âme habitée par la grâce et la charité. Par ailleurs, le cas de la foi, assentiment intellectuel, est différent de celui de la charité et de la grâce. La grâce et la charité sont encore beaucoup moins perceptibles expérimentalement que la foi. La grâce, parce qu'elle est dans l'essence de l'âme, la charité, parce qu'elle est la saisie même de l'acte de dilection qui porte sur la bonté infinie de Dieu, ne nous dévoilent pas clairement que Dieu est bien tel (*De veritate*, q. 10, a. 10). Si la foi est plus clairement perçue (non dans son aspect proprement surnaturel), c'est à travers les médiations humaines objectives qu'elle emprunte nécessairement. Il n'y a donc pas de perception expérimentale certaine, d'expérience proprement dite (hors le cas mystique) de la vie surnaturelle.

Toutefois, la voie vers une expérience de la vie chrétienne n'est pas complètement barrée parce que la vie surnaturelle se manifeste en des signes qui donnent de cette vie une connaissance conjecturale, une estimation probable, une expérience concrète, une certitude morale, mais qui ne relèvent pas de la certitude de la foi.

« De cette façon, écrit saint Thomas, quelqu'un peut connaître qu'il a la grâce; en tant qu'il perçoit qu'il se réjouit en Dieu et méprise les choses mondaines, et en tant que l'homme n'est pas conscient de quelque péché mortel. C'est ainsi que l'on peut comprendre ce que dit l'*Apocalypse* : « A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée.., que personne ne connaît, si ce n'est celui qui la reçoit » (2, 17), parce que celui qui reçoit (la grâce) le sait par une certaine expérience de douceur que n'expérimente pas celui qui ne la reçoit pas » (*Somme théologique*, 1ª 2ae q. 112 a. 5).

Cet aspect proprement expérimental a été peu développé par la théologie traditionnelle, à cause des excès auxquels il a souvent donné lieu dans le protestantisme, dans le modernisme, dans les sectes illuministes passées et présentes. En s'appuyant toutefois sur cette théorie classique des signes de la grâce, certains théologiens tentent d'élaborer une théologie plus complète de l'expérience chrétienne. Ainsi Jean Mouroux ne pose plus le problème de la certitude de l'état de grâce ou de la prédestination, ce serait s'engager dans « la ligne d'un *empirisme spirituel* ou d'un *intuitionnisme des choses*

de la grâce que rejette précisément la tradition catholique ». Mais il pose « le problème total de l'expérience chrétienne » et, dès lors, « parce qu'il est intégrant, le problème de l'expérience chrétienne met en question, non pas simplement ni d'abord des *phénomènes psychologiques*, mais d'abord et avant tout l'*ensemble des données de la foi* qui définissent et réalisent la vie chrétienne » (*ouv. cité*, p. 50-51). Il faut noter pourtant qu'il subsiste ici une ambiguïté, car alors, que la théorie classique parle d'une connaissance *conjecturale* des signes de la grâce dans le croyant qui est distincte de la certitude de foi, la nouvelle théorie substitue à cette connaissance conjecturale une connaissance globale *de foi* qui est en même temps crue, vécue et expérimentée. Et l'on pourrait reposer la question : dans quelle mesure, en dehors de l'expérience mystique, la lumière de la foi peut-elle en même temps être crue et expérimentée? Toutefois la théologie a ouvert une voie nouvelle qui s'appuie d'ailleurs, nous le verrons, sur des principes très traditionnels en concevant d'une manière plus intégrale et plus concrète l'expérience chrétienne.

3. **L'expérience spirituelle dans la Bible.** — L'Écriture sainte est à la fois la source première, l'exemple original et la norme de l'expérience spirituelle judéo-chrétienne. C'est en elle que l'on trouve « la vérité chrétienne exprimée... en fonction du rapport vital, des relations personnelles que Dieu veut créer entre l'homme et lui-même » (Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, coll. Lectio divina, Paris, 1951, p. 12).

Si l'on parle d'expérience biblique, il faut toutefois maintenir les exigences du sens littéral et se garder de projeter dans la Bible les sens spirituels ou même simplement accommodatices que nombre de spirituels chrétiens ont élaborés en accord avec leur expérience personnelle. Dans le pire des cas, on risquerait ainsi de restreindre à l'expérience limitée et relative d'un individu la plénitude de la dimension ontologique et objective de l'expérience chrétienne. Mais qui dit existence suppose également que le mystère chrétien soit vécu et approprié par un sujet. Il faudra donc toujours distinguer le moment où un saint rejoint le sens plénier de l'Écriture du moment où il donne à une parole biblique un sens purement subjectif (voir sur ce problème : Jean Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949). Ainsi l'herméneutique mystique d'un Clément d'Alexandrie ou d'un Origène qui procède par allégorie, et moins encore nombre d'écrivains spirituels modernes, ne nous permettent pas de rejoindre l'expérience biblique dans sa littéralité. C'est d'ailleurs l'universalité et l'objectivité de la parole divine qui permet aux innombrables nuances des expériences personnelles de s'y inclure. C'est pourquoi également les grands spirituels éprouvent toujours le besoin, par delà les maîtres humains, de remonter s'abreuver aux sources elles-mêmes. Étienne Gilson l'a fort bien noté pour saint Bernard :

> Tout se passe, en effet, comme si saint Bernard s'était posé un problème personnel, mais aussi comme s'il avait fait la gageure de résoudre ce problème à l'aide de données dont aucune ne fût étrangère à la tradition scripturaire et patristique. Ajoutons qu'il l'a tenue et qu'il a gagné la partie. Peut-être est-ce là l'un des secrets du rajeunissement indéfini de la pensée chrétienne et de son inépuisable vitalité. Chaque fois qu'un saint lui pose une question nouvelle, la tradition chrétienne fournit les éléments de la réponse; mais il faut que le saint soit là pour la poser (*La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 35)

1° Les grands thèmes de l'*ancien Testament* : la parole révélatrice de Dieu, les théophanies divines, l'alliance qui consacre la fidélité de Dieu à son peuple, la foi qui adhère aux inconcevables promesses, l'amour miséricordieux de Dieu auquel répondent tour à tour l'oubli et l'amour de l'homme, l'action purificatrice incessante et la proximité de la présence de Dieu, tous ces thèmes fournissent les types, les modèles et les fondements des rapports entre les croyants et leur Dieu. Il n'est pas étonnant de voir saint Jean de la Croix s'appuyer principalement sur les divines Écritures pour expliciter et enseigner son expérience spirituelle personnelle. La valeur spirituelle de l'ancien Testament a déjà été décrite ailleurs (voir article CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1645-1673). Nous ne faisons ici que relever presque au hasard certains traits.

La foi d'Abraham, père des croyants, reste le modèle parfait de la foi à travers toute l'histoire de la révélation divine. Abraham qui « partit sans savoir où il allait » (*Hébr.* 11, 8-10), qui espéra « contre l'espérance même », qui ne tergiversa pas dans l'incrédulité, mais « s'affermit au contraire dans la foi, rendant gloire à Dieu et pleinement assuré que, ce qu'il a promis, il a le pouvoir de l'accomplir » (*Rom.* 4, 16-22). De même, l'*Épître aux Hébreux* (11-12) rappelle l'épopée de la « nuée de témoins » qui d'une manière concrète ont vécu et souffert dans la foi, afin que les derniers croyants ne se laissent pas abattre par le découragement, qu'ils se rendent compte qu'ils n'ont pas encore résisté jusqu'au sang dans leur combat contre le péché; qu'ils redressent donc leurs bras qui tombent et leurs genoux qui fléchissent. Les prophètes continuent et purifient les grandes attitudes des patriarches.

Amos insistera sur l'exigence de justice qui est au cœur d'une religion authentique, tandis que le prophète Osée, à travers l'expérience d'un amour malheureux, découvrira l'amour miséricordieux de Dieu. Dans l'image des noces, l'amour infini de l'amant divin pour son peuple infidèle va pénétrer pour toujours dans la conscience des hommes (*Osée* 2, 19-20) :

> Je te fiancerai à moi pour toujours;
> Je te fiancerai à moi dans la justice et le jugement,
> Dans la grâce et la tendresse;
> Je te fiancerai à moi dans la fidélité
> Et tu connaîtras Yahvé.

Isaïe (61, 18) exprime l'expérience de la sainteté immense, mystérieuse et terrifiante du Dieu des armées et de la purification que Dieu doit opérer lui-même dans l'homme :

> Si vos péchés sont comme l'écarlate,
> Ils deviendront blancs comme la neige;
> S'ils sont rouges comme la pourpre,
> Ils deviendront comme de la laine.

L'homme « aux lèvres souillées » doit espérer de Dieu que son iniquité lui sera enlevée et son péché expié (6, 5-7). L'expérience du péché est, elle aussi, entrée indélébilement dans la triste expérience et la mémoire des hommes. Le péché ne peut être aboli qu'au moyen d'une intériorisation et d'une recréation du cœur de l'homme dont Dieu même est le principal acteur, ainsi que le souligne Jérémie : « Je leur donnerai un cœur qui me connaisse et qui sache que je suis Yahvé : ils seront mon peuple et je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur cœur » (*Jér.* 24, 7; voir L. Bouyer, *ouv. cité*, ch. 4 Le Dieu de sainteté et la religion du cœur).

L'expérience spirituelle de l'ancien Testament est une expérience du sacré tout à fait spécifique, une expérience de foi dans laquelle le croyant entouré d'une nuée de témoins expérimente sans cesse l'interpellation de la parole créatrice et salvatrice de Dieu. L'évolution vers une religion de plus en plus intériorisée va déboucher sur la vie nouvelle, jaillie du Christ, dans les membres du « corps du Christ ».

2° *Chez l'apôtre Paul*, ce ne sont pas les visions et les extases qui nous retiendront. Les expériences extraordinaires et miraculeuses n'entrent pas dans notre perspective. Non plus que l'expérience mystique proprement dite. Ce n'est pas elle d'ailleurs qui est le plus fréquemment ou même souvent visée par le nouveau Testament, mais une expérience chrétienne si intense et si profonde qu'elle reste la norme de toute expérience, même la plus élevée, des âges ultérieurs. Joseph Huby écrit à propos de saint Paul et de saint Jean :

« Leur attention était tournée vers ce qui était l'essence de la vie chrétienne, sa réalité ontologique, les conditions de sa naissance et de son développement. Ils ne se sont pas proposé de décrire des états privilégiés ni d'en construire une théorie. Cependant cette vie dans le Christ qu'ils nous faisaient connaître dans ses traits essentiels, se reflétait, s'engageait dans des expériences plus ou moins hautes. On trouvera donc chez eux, outre les enseignements fondamentaux sur la condition chrétienne, des indications sur son côté expérimental qui ouvriront la voie à l'élaboration de la théologie mystique » (*Mystiques paulinienne et johannique*, Bruges-Paris, 1946, p. 8-9).

De son côté, Lucien Cerfaux écrit : « La vie dans le Christ s'engage dans des expériences « mystiques », et cela de diverses façons » (*La théologie de l'Église suivant saint Paul*, coll. Unam Sanctam 10, Paris, 1942, p. 177).

Au centre de la vie chrétienne selon saint Paul se trouve l'union au Christ. Expérience centrale que l'on retrouve chez tous les spirituels chrétiens : « Que je lui sois en quelque sorte une humanité de surcroît, écrivait sœur Élisabeth de la Trinité, en laquelle il puisse renouveler tout son mystère » (*Écrits spirituels*, éd. M.-M. Philipon, coll. La Vigne du Carmel, Paris, 1949, p. 107). Édith Stein, à son tour : « Ce ne sont pas les achèvements humains qui nous viendront en aide, mais la passion du Christ; mon désir est d'y prendre part ». Cette assimilation au Christ possèdera des aspects et des nuances multiples, des degrés infinis, sans aller toutefois jusqu'à une identification panthéiste, mais sans être restreinte au fait que le Christ ne serait qu'une sorte de milieu spatial où nous serions situés. Si même, comme le prétend Albert Schweitzer, le fait d'être-dans-le-Christ ne désigne pas d'abord une expérience individuelle et subjective, mais un événement collectif et objectif (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 123), il n'empêche que la relation personnelle du baptisé au Christ demeure d'une intensité et d'un réalisme proprement mystiques. L'idée d'être-dans-le-Christ « décrit toute l'expérience, sentiment, pensée et volonté du baptisé comme prenant place dans le Christ » (p. 125). « Le fait que l'être entier du croyant, jusqu'à ses pensées et ses actions quotidiennes les plus ordinaires, est ainsi introduit dans la sphère de l'expérience mystique, a pour effet de donner à cette mystique une largeur, une permanence, un caractère pratique et une force qui sont presque sans exemple ailleurs dans la mystique » (p. 126). — Si le terme mystique revient si facilement pour désigner cette expérience, c'est qu'il est bien difficile de lui assigner un niveau précis; elle est vécue d'après son exemplaire typique avec une intensité différente depuis la plus élémentaire jusqu'à la plus mystique.

Chez saint Paul lui-même, cette expérience prend un relief exceptionnel. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20). Il ne s'agit pas seulement de l'imitation extérieure d'un modèle, bien que cet aspect ne soit pas négligé par saint Paul (1 *Cor.* 11, 1); mais d'une relation interpersonnelle beaucoup plus profonde. Le chrétien participe au mystère du Christ par une identification de vie. Au centre de cette assimilation vitale se trouve la participation au mystère de la mort et de la résurrection du Sauveur donnée par la foi et le baptême. « Alors que nous étions morts du fait de nos fautes, Dieu nous a fait revivre avec le Christ... Il nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir dans les cieux avec le Christ Jésus et en lui » (*Éph.* 2, 5-6).

Toute la vie chrétienne devient ainsi une conformation au Christ. Toute la vie de l'homme nouveau, « cachée en Dieu avec le Christ » (*Col.* 3, 3), est assumée « dans le Christ Jésus », selon la célèbre formule paulinienne. Pour développer toutes les conséquences de ce mystère, saint Paul forge les termes qui expriment la vie du chrétien souffrant avec le Christ, crucifié avec lui, mourant avec lui, enseveli avec lui, ressuscité avec lui, vivant avec lui pour être à son tour glorifié avec lui. Cette incorporation au Christ glorieux n'est jamais achevée, elle « n'est pas quelque chose de statique, mais une identification dynamique, et constamment agissante. Saint Paul montre bien qu'il la conçoit ainsi quand il invite les baptisés à un progrès incessant, quand il convie les fidèles à tendre vers « la pleine connaissance du Fils de Dieu et l'état d'homme parfait » (*Éph.* 4, 13), et à grandir de toute manière par la pratique de la charité en Celui qui est la Tête, le Christ (*Éph.* 4, 15) » (Fr. Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul*, coll. Lectio divina 24, Paris, 1959, p. 129).

L'union à Dieu, l'union au Christ et au prochain se réalisent dans l'*agapè*, l'amour descendant de Dieu; or, c'est précisément dans l'expérience de cet amour que se réalise l'expérience chrétienne. L'*agapè* par ailleurs ne supprime pas la « gnose », la connaissance. La *gnosis* paulinienne s'engage en diverses expériences : une intensité de connaissance religieuse dans la foi et la charité et les charismes de sagesse et de révélation concédés aux « pneumatiques » (1 *Cor.* 2, 14-15). Si, selon Jacques Dupont, certains textes (*Phil.* 1, 9; *Col.* 1, 9) n'impliquent nullement une conception mystique de la connaissance, mais simplement un « progrès moral », — ce qui nous paraît d'ailleurs un sens amoindri —, d'autres textes sur l'illumination du cœur (2 *Cor.* 4, 6; *Éph.* 1, 17-18) supposent, même d'après cet exégète, un couronnement de la connaissance religieuse (*Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949).

Une des formes de l'expérience chrétienne est aussi la sagesse des « pneumatiques » (1 *Cor.* 2 et 3). La sagesse est un don divin qui achève surnaturellement les intelligences. Elle est une communication de « la sagesse de Dieu dans le mystère » (2, 7) et des profondeurs de Dieu. Cette communication nous est donnée par l'Esprit qui scrute les profondeurs de Dieu, et c'est dans cet Esprit que nous connaissons les dons de Dieu. « Nul ne connaît les choses de Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or nous, ce n'est point l'esprit du monde que nous avons reçu, mais l'esprit qui vient de Dieu pour connaître ce dont nous avons été gratifiés par Dieu » (2, 11-12).

Cette sagesse est le fait du spirituel qui se distingue des petits enfants dans le Christ et des charnels (3, 1-2). Comme l'écrit A. Lemonnyer : « Ces termes désignent non pas des catégories officielles de chrétiens, mais des degrés divers d'avancement où ils se trouvaient en fait relativement à l'intelligence et à la pratique de la vie spirituelle » (*Saint Paul traduit et annoté*, Marseille, 1921, p. 53, n. 1). Le parfait et le vrai spirituel, ce n'est ni le chrétien commençant, ni le mystique qui reçoit une expérience directe de la présence de Dieu, ni le charismatique éclairé par un don exceptionnel, « c'est le chrétien fervent, mûri dans l'effort et la fidélité, docile à l'action de l'Esprit, purifié, détaché et généreux » (Jean Mouroux, *ouvr. cité*, ch. 5. L'expérience de l'Esprit chez saint Paul, p. 131).

Alors que le psychique, l'homme sans esprit (1 *Cor.* 2, 14), ne comprend pas les choses de Dieu et, sous l'emprise des puissances charnelles, tend à devenir lui-même charnel, le spirituel ou le parfait juge droitement des choses de Dieu selon l'expérience qu'il en a. Ces parfaits ne sont d'ailleurs pas des gnostiques qui seraient voués à une connaissance ésotérique. Il n'y a entre la connaissance des parfaits et des imparfaits qu'une différence de degrés. Tous les chrétiens sont appelés à la sagesse et tous la possèdent en germe, initialement, car elle est liée à la foi et à la charité. Tandis que le charisme de sagesse, qui est distinct du don de sagesse, suit la loi de tous les charismes et, comme eux, est transitoire et imparfait (1 *Cor.* 13, 8-12). L'enseignement de saint Paul sur les charismes (1 *Cor.* 12-14), expériences exceptionnelles, a ceci de précieux qu'il nous livre une « critique de l'inspiration » et certains critères de l'expérience chrétienne :

« Primauté des (vertus) théologales, et avant tout de la charité, sur les autres charismes; primauté des charismes de service sur les charismes extraordinaires; primauté du jugement spirituel sur le sentir et le pâtir. L'inspiré n'est un vrai spirituel, — et son expérience n'est authentique —, que par son insertion dans la vie totale de l'Église, son engagement au service de la charité, et cette pureté de l'esprit qui est un hommage à Dieu » (Jean Mouroux, *ouvr. cité*, p. 143; voir aussi L. Cerfaux, *L'Église des Corinthiens*, coll. Témoins de Dieu 7, Paris, 1946).

Il y aurait bien d'autres aspects de l'expérience chrétienne à relever chez saint Paul; ceux que nous avons notés ne le sont qu'à titre d'exemples.

3° Les textes de *saint Jean* sont eux aussi marqués du caractère « expérientiel » de la vie chrétienne, et cela si fortement que les meilleurs exégètes s'avouent incapables de décider si nous y retrouvons les traits de l'expérience chrétienne ou ceux de l'expérience mystique. Si certains exégètes, surtout non-catholiques, sont peu enclins à lire dans ces textes une expérience mystique, c'est parce qu'ils la considèrent avec les déformations que lui ont données Fr. Schleiermacher et l'idéalisme allemand. Si la mystique est une évasion intemporelle hors de la médiation du Christ incarné, un irrationalisme, un oubli des exigences éthiques de la vie chrétienne, une recherche égoïste de l'extase ou une absorption impersonnelle et panthéistique dans le divin, elle ne peut évidemment pas être attribuée à saint Jean. C'est bien pourquoi dans la mesure où elle se rattache historiquement au nouveau Testament, la mystique chrétienne ne peut être telle. Si, au contraire, elle prétend précisément ne pas dépasser le Christ incarné, si elle est une expérience contrôlée par la foi et une authentique connaissance de Dieu, si elle rejette absolument la fausse liberté morale des pseudo-mystiques, on ne peut pas ne pas en retrouver chez saint Jean, sinon l'expression la plus directe, en tout cas les orientations foncières, permanentes et indispensables.

Aussi M.-Émile Boismard montre-t-il que dans la connaissance de Dieu que nous propose la 1re *Épître*, Jean reprend et prolonge le thème biblique de la connaissance de Dieu, entendue dans un sens sémitique plus riche qu'une simple connaissance intellectuelle. Il y a dans cette connaissance une présence de Dieu et une prise de conscience de cette présence, si bien que cette connaissance trouve son origine dans « une véritable expérience mystique » (*La connaissance de Dieu dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 55, 1949, p. 365-391, surtout p. 390). Si Jean Mouroux n'admet pas que cette connaissance soit mystique, elle suppose cependant une vive conscience de la présence de Dieu (*ouvr. cité*, p. 170, n. 2, et le ch. 6 L'expérience chrétienne dans la 1e Épître de saint Jean). C. K. Barrett ne peut pas ne pas retrouver dans les thèmes johanniques, notamment dans celui de l'union du Père, du Fils et du croyant, et de leur immanence réciproque, des « éléments mystiques », malgré toutes les objections, que nous avons exposées, qu'il fait à la mystique (*The Gospel according to St. John*, Londres, 1956, p. 71-74).

C. H. Dodd, le grand exégète anglican (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1955), souligne que l'union à Dieu telle qu'elle est décrite par saint Jean utilise les expressions les plus fortes. La connaissance de Dieu et l'inhabitation réciproque de Dieu dans l'homme et de l'homme en Dieu sont couronnées par une union personnelle dans l'*agapè*, par une communauté personnelle de vie avec le Dieu éternel, enracinée dans la foi au Christ et dans la crucifixion historique. Est-ce que cette union est mystique, Dodd avoue ne pouvoir répondre à cette question : « *Whether this should be called « mysticism » I do not know* » (p. 200). Nous ne faisons pas une enquête sur l'expérience mystique, mais la difficulté de préciser le niveau de cette expérience montre que, mystiques ou non, il est bien certain que les thèmes johanniques de la communication actuelle de la vie éternelle, de la connaissance de Dieu, de l'union avec Dieu dans le Christ impliquent au moins une vive conscience de la vie, de la lumière et de l'amour infusés au croyant. La connaissance de Dieu qui dépend du fait que Dieu connaît l'homme et qui dépend aussi de la connaissance exhaustive et mutuelle du Père et du Fils est aussi la conscience d'une habitation mutuelle de Dieu dans l'homme et de l'homme en Dieu. Pour les prophètes, selon C. H. Dodd, le sommet de la connaissance religieuse est d'appréhender dans l'expérience la majesté unique de Dieu comme Seigneur.

Pour Jean, cette expérience est rendue possible à travers la reconnaissance du Christ comme révélation de Dieu, du Christ comme inséparablement un avec Dieu; et elle trouve son achèvement dans une expérience de notre propre unité avec le Christ en Dieu. A ce point, nous sommes forcés de reconnaître que la distinction entre être dans le Christ et savoir que nous sommes dans le Christ est à peine plus que formelle, que la connaissance est en fait passée dans l'union (*ouvr. cité*, p. 169).

L'unité du Père et du Fils suscite l'unité du Christ et de ses disciples et entraîne une intime communauté de vie; communauté exprimée, par exemple, dans le symbole de la vigne (*Jean* 15, 1-12) et qui se fonde et se manifeste dans l'amour. Aussi, la prière du Christ

pour l'unité (17, 20-23) exprime-t-elle « l'union la plus intime concevable entre Dieu et les hommes » (C. H. Dodd, *ibidem*).

Il reste pourtant difficile de qualifier exactement le retentissement de cette union sur le plan de l'expérience. Quel est le lien entre l'affectivité psychique, la dialectique humaine de l'*éros*, et l'*agapè* qui descend de l'Esprit Saint (Victor Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Dusseldorf, 1951, p. 456-472)? Il est certain qu'une opposition irréductible entre les différentes formes de l'amour comme on la trouve chez le théologien protestant A. Nygren est « un produit de laboratoire », comme on l'a dit justement. Mais, par ailleurs, l'expérience de l'*agapè* ne peut toucher l'homme qu'en tant qu'il est un être spirituel et susceptible d'éprouver une expérience « spirituelle » dans le sens le plus fort du terme; ce n'est donc pas une expérience qui ébranle immédiatement l'affectivité, la sentimentalité ou la passion humaine d'aimer. Bien qu'à partir du centre de l'esprit qui vit l'union personnelle avec Dieu dans l'amour, médiatisée par le Christ, l'unité de la personnalité tende à se recréer au niveau le plus élevé.

La 1e *Épître de saint Jean* (4) contient une sorte de résumé de l'expérience chrétienne. Aussi n'est-il pas surprenant qu'elle ait fourni à saint Bernard, entre autres, la pierre angulaire de sa propre expérience et de sa doctrine. Nous ne pouvons mieux faire que suivre de très près l'exposé qu'en donne Étienne Gilson (*ouvr. cité*, p. 36-38).

Dieu est amour (4, 9), c'est la notion de Dieu fondamentale pour qui le considère comme la fin et le moyen de la vie spirituelle. Si Dieu est charité, la possession de la charité est la condition nécessaire d'une connaissance de Dieu tel qu'il est. Si Dieu est charité et si nous devons la posséder pour le connaître, il faut qu'elle nous soit donnée par Dieu (4, 7). Le don de la charité s'identifie au don de l'Esprit Saint. Ainsi l'expérience de la charité est-elle une expérience dans l'Esprit. « Ce qui nous fait connaître que nous demeurons en lui, et lui en nous, est qu'il nous a rendus participants de son Esprit » (4, 13).

Faisons un pas de plus; cette présence en nous de la charité, qui est un don du Saint-Esprit, et qui nous permet seule de connaître Dieu, est aussi pour nous le substitut de la vue de Dieu qui nous manque. Personne n'a jamais vu Dieu, mais si la charité est en nous, puisqu'elle est le don de Dieu, Dieu demeure en nous et notre amour pour lui est alors parfait. Il y a donc, à défaut d'une vision de Dieu qui ne nous est pas accordée, une présence de Dieu dans l'âme qui marque le point de perfection de la charité en nous : « Dieu, personne ne l'a jamais vu. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et sa charité est parfaite en nous » (4, 2). « Et nous, nous connaissons et nous croyons à l'amour que Dieu a pour nous. Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (4, 16) » (*loco cit.*, p. 37).

Si nous devons aimer Dieu, c'est parce qu'il nous a aimés le premier : « Aimons donc Dieu, puisque c'est lui qui nous a aimés le premier » (4, 19).

Les signes de la présence de la charité en nous sont : l'amour du prochain : « Si quelqu'un dit, j'aime Dieu, et ne laisse pas de haïr son frère, c'est un menteur, car, comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas » (4, 20), et le bannissement de la crainte : « la perfection de notre amour envers Dieu consiste à nous remplir de confiance pour le jour du jugement, parce que nous sommes tels en ce monde que Dieu est lui-même » (4, 17-18).

Ce qui est symptomatique de cette expérience, ce n'est pas seulement sa sublimité et son intensité, mais aussi le fait que, pour juger de son authenticité, elle est toujours ramenée à des signes, à des critères indubitables, moins élusifs que les mouvements de l'expérience elle-même de l'amour. Ces signes, ce sont l'obéissance aux commandements, le service du prochain. C'est aux œuvres de l'amour que l'on juge de l'authenticité de son expérience.

4. **Usage de l'expérience dans la vie spirituelle.** — Si l'on accorde qu'une certaine expérience accompagne normalement une vie spirituelle intense, il importe au plus haut point de bien qualifier l'expérience dont il est question. Il s'agit toujours d'une expérience *dans la foi*. Comme la foi elle-même est une connaissance divine et surnaturelle, infusée dans l'âme par Dieu et qui est, de ce fait, irréductible à toute autre forme de connaissance humaine, si bien que la croyance naturelle ne présente qu'une ressemblance très analogique avec la foi divine; de même l'expérience chrétienne ou spirituelle, dans la mesure où elle porte sur des mystères divins et sur la participation de l'homme à ces mystères, ne réalise que très analogiquement la notion et la forme d'expérience humaine à laquelle nous sommes habitués en d'autres domaines. Le signe de ceci est la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, qu'éprouve la psychologie religieuse à appliquer les lois de la psychologie à l'organisme surnaturel de la vie chrétienne. S'il faut déjà distinguer entre le champ des forces psychiques réductibles aux déterminismes et le champ des forces morales soutenues par la liberté et qui sont irréductibles aux déterminismes, à fortiori faut-il souligner l'irréductibilité des qualités proprement surnaturelles de l'âme humaine (A. Godin, *Religion et santé morale*, dans *Bulletin de l'association catholique d'hygiène mentale*, Bruxelles, 1959, p. 3-6; A. Léonard, *Maturité psychique et vie spirituelle*, dans *Présences*, t. 9, Champrosay, 1955, n. 51, p. 33-38; *Psychisme et sainteté*, t. 12, 1958, n. 62, p. 55-61).

A propos de la connaissance de foi où interviennent le don de lumière infus par Dieu et les propositions extérieures dans lesquelles ce don s'exprime et s'éclaire, un excellent théologien décrit bien le caractère indirect de la perception expérimentale que l'on peut en avoir :

« Cette connaissance... ne se forme ni sur le plan empirique, qui est celui des idées claires et distinctes, ni sur le plan naturel; celui qui la possède, même avec ce complément essentiel qu'est la doctrine chrétienne.., ne *s'en rend compte que d'une façon confuse* pour autant que, vivant sincèrement sa foi, il prend librement dans sa conscience et sa volonté explicites une attitude surnaturelle et chrétienne; et même alors *il ne la perçoit qu'indirectement*, dans la fermeté et la paix qu'elle donne à son âme et non dans un ensemble de concepts abstraits bien nets. C'est l'esprit de foi, dira-t-on, ou les dons du Saint-Esprit ou le *sensus Christi*, ou la vraie mentalité des fidèles ».

C'est pourquoi cette élévation divine de la connaissance qui ne peut par elle-même se rendre transparente à l'introspection réflexive, s'accompagne d'un enseignement en paroles : « Celles-ci sont le corps, l'éclairement intellectuel est l'âme, les deux ne font qu'un seul don : il faut les paroles pour apprendre au fidèle, et ce qu'est la lumière qu'il reçoit et dont *il ne parvenait pas à se rendre compte*, et ce qu'est la vie éternelle qui lui est donnée; il les faut aussi pour communiquer cette lumière et permettre à la volonté de donner au message divin une adhésion libre et absolue et de coopérer à l'œuvre qui fait

entrer en elle la clarté divine » (É. Mersch, *Morale et corps mystique*, 3e éd., t. 2, Bruxelles-Paris, 1949, p. 52-53).

Il y aura donc une expérience globale de la vie chrétienne dans laquelle le sujet *perçoit* qu'il veut penser et agir de plus en plus dans la ligne des réalités divines qu'il saisit *par la foi*. Il expérimente que sa compréhension du mystère du salut se fait plus pure, plus lumineuse, plus dégagée des opinions humaines; il accepte de plus en plus généreusement les invitations silencieuses que le Saint-Esprit lui souffle dans le cœur; mais il n'empêche que la réalité et la profondeur de son être surnaturel lui demeurent voilées. Il n'expérimente pas la réalité de son être de grâce, de son adoption divine, de la connexion entre son amour et l'amour vivant au sein de la sainte Trinité. Il ne peut que *croire* à la dimension proprement divinisée de son être. C'est pourquoi, comme l'a toujours soutenu toute la tradition, l'expérience spirituelle ne peut être que médiate (elle ne se saisit que dans des signes ambigus), indirecte, conjecturale. L'expérience en elle-même ne procure ni une certitude absolue et définitive sur le plan humain, ni une certitude de foi. D'où « l'*obscurité essentielle* de l'expérience chrétienne, où la coïncidence du mystère et de l'expérience est de droit, et n'est jamais évacuée » (J. Mouroux, *ouvr. cité*, p. 346).

De ces principes va découler l'usage que l'esprit chrétien fera de l'expérience. Deux excès seront à éviter. L'appel unique et exclusif à l'expérience, comme à la norme définitive du comportement spirituel intérieur ou extérieur; le rejet sans nuance de tout l'aspect expérimental de la vie de grâce. Le premier écueil séduit le faux mystique, le second attire le chrétien rationalisant. Enfin les diverses écoles de spiritualité auront recours à l'expérience selon une mesure variable, les unes de type plus subjectif prêtant une attention plus grande au cheminement concret de la grâce et à ses retentissements psychologiques; les autres de type plus objectif se tournant davantage vers les mystères divins considérés en eux-mêmes. C'est ainsi, par exemple, que Cuthbert Butler a pu distinguer la mystique occidentale, simple, pratique, objective d'Augustin, de Grégoire et de Bernard, de la mystique dionysienne des siècles ultérieurs (*Western Mysticism*, 1924; Londres, 1951, p. 123-132).

1° Quelles que soient les accentuations diverses, le *recours à l'expérience comme au critère unique et décisif* de la vie spirituelle n'a jamais été le fait que des hétérodoxes. Ronald A. Knox, qui a retracé leur histoire, distingue « l'enthousiaste » évangélique et « l'enthousiaste » mystique. Le premier néglige toutes les médiations historiques et ecclésiales pour ne donner sa confiance qu'au Dieu intérieur. C'est l'homme du sentiment, de l'illumination intérieure qui confond ses pulsions psychiques avec les inspirations non contrôlées de la grâce. Le second prétend dépasser les réflexions de la prudence et de la théologie, et s'affranchit de toute responsabilité morale pour donner à son être spirituel, séparé de son être inférieur, la liberté totale de trouver Dieu, en dehors des lois habituelles de la foi et de la prudence surnaturelle (*Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford, 1950, p. 581). Si l'expérience a toujours été un peu suspecte en théologie, c'est parce que tous les illuminés finissent toujours par ériger la leur en critère suprême, non seulement de leur vie, mais du christianisme tout entier. La religion de la foi se dégrade ainsi en religion de l'expérience, l'emprise de la grâce est mesurée par les sentiments intérieurs et les consolations sensibles; les réalités objectives du mystère du Christ, de la communauté ecclésiale et de l'économie sacramentaire tendent à s'estomper devant l'invasion de la « lumière intérieure ».

L'histoire ne peut que raviver les craintes de la théologie. Depuis les corinthiens affamés de charismes spectaculaires, les montanistes, les donatistes, en passant par les frères du libre Esprit, les jansénistes et les quiétistes, jusqu'aux anabaptistes et aux évangélistes, il n'est rien des erreurs les plus subtiles de la vie spirituelle, jusqu'aux fantaisies les plus absurdes et les plus immorales, que l'appel à l'expérience n'ait tenté de justifier. Si nous revenons du temps passé au temps présent, la même inquiétude demeure. Les sectes sont aussi nombreuses et aussi florissantes qu'elles le furent jamais, et combien d'entre elles vouent une confiance aveugle à « un expérimentalisme désastreux ». Combien de chrétiens sont attirés par les manifestations les plus sensibles et les plus spectaculaires de la religiosité, par une sorte de « revivalisme » psychique, aux dépens d'une foi pure et forte (*Les révélations privées*, VSS, n. 25, 1953). « Mais cette inlassable résurgence d'une même revendication témoigne assez de la réalité d'un problème sans cesse renaissant et chaque fois massacré » (J. Mouroux, *ouvr. cité*, p. 5).

2° Le second excès consiste à *refuser toute expérience de la vie de grâce* et aboutirait à transformer celle-ci en une conviction purement théorique, qui n'aurait aucune influence sur les différentes structures du psychisme humain. Or, la vie chrétienne n'est évidemment pas un enseignement théorique ou une simple conviction intellectuelle; elle est, comme le dit admirablement saint Thomas à propos de la justification, « une transmutation de l'âme humaine ». En conséquence, la vie spirituelle consiste à unifier, à harmoniser, en les rectifiant, toutes les tendances et toutes les structures de la personnalité autour d'un nouveau centre d'unité qui est l'être de grâce, dont la nature proprement divine demeure toujours voilée à l'introspection réflexive, mais dont les effets, les impulsions et les signes ne peuvent pas ne pas être expérimentés. Aussi, en un sens, le progrès de la vie spirituelle est-il un acheminement, même en dehors des phénomènes extraordinaires que nous n'envisageons pas, vers une expérience de plus en plus intense du mystère de Dieu qui culmine dans une expérience mystique, qui est elle-même eschatologiquement orientée vers la vision de Dieu. « Nous ne voyons maintenant que comme en un miroir, et en des énigmes; mais alors nous verrons Dieu face à face » (1 *Cor.* 13, 12). Cette expérience prendra de multiples formes, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées, depuis la foi vive jusqu'à l'application des sens spirituels (M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, dans *Nos sens et Dieu*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1954, p. 179-193) et la saisie de la présence de Dieu. Si la foi et la charité sont orientées par les dons du Saint-Esprit vers une appréhension de plus en plus « expérimentée » des mystères divins, il est normal de trouver dans ces vertus une mysticité initiale. Le simple état de grâce, en effet, suffit à réaliser la présence de la Sainte Trinité dans l'âme.

Mais les divines Personnes nous sont envoyées et nous sont données non pas comme un objet inerte est déposé dans un lieu, mais comme une personne se manifeste

par sa vie à une autre personne qui cherche à la comprendre et à l'aimer. Aussi les vertus théologales infusées en nous sont douées d'un dynamisme interne qui attire le chrétien dans une expérience de plus en plus intense de vie, de lumière et d'amour. Les progrès en grâce et en vertu correspondent à de nouvelles missions invisibles du Verbe et de l'Esprit qui entraînent une intensification graduelle de la possession et de la jouissance des divines Personnes (S. Thomas, *Somme théologique*, 1ª q. 43 a. 6c et ad 2; 1 *Sent.* d. 14 q. 2 a. 2 ad 3). La présence habituelle des Personnes divines dans l'âme tend donc, de soi, à s'actualiser toujours davantage dans les facultés spirituelles, dans les actes de connaissance et d'amour. La foi, fondement de toute notre vie spirituelle (*De veritate* q. 14 a. 2 ad 1), atteint non seulement la proposition extérieure du symbole, mais la réalité même du mystère divin. Néanmoins, la foi par elle-même, en raison de son obscurité et de ses expressions morcelées, ne supprime pas la distance entre Dieu et le croyant, « *fides de absentibus est, non de praesentibus* » (*Contra gentiles* III, c. 40); c'est la charité qui abolit la distance en établissant une connaturalité, une communion entre l'âme et Dieu. La foi animée, vivifiée, « formée » par la charité, qui incline l'intelligence à adhérer au contenu du mystère de Dieu, possède en elle une lumière, la lumière de foi (*In librum Boetii de Trinitate* lect. 1 q. 1 a. 1 ad 4). Cette lumière de foi est douée d'une force de pénétration et de compréhension, d'un pouvoir d'expansion, d'une faculté de discernement. C'est le « sens de la foi » que l'on trouve chez les vrais fidèles, même dépourvus de culture théologique et qui leur permet de reconnaître, de discerner, de juger ce qui appartient à la vérité divine, non en fonction de clartés intellectuelles, mais en fonction d'une assimilation vitale et expérimentale du témoignage de l'Esprit Saint, de « l'illumination de l'Évangile de la gloire du Christ » (2 *Cor.* 4, 4) dans l'esprit humain. Ce sens chrétien des croyants, cette *christiani populi fides*, sur laquelle s'appuyait la bulle *Munificentissimus* (AAS, t. 42, 1950, p. 753-771), en proclamant le dogme de l'Assomption, joue un grand rôle dans la vie de l'Église. C'est ce sens chrétien des croyants, jailli de la vie même de la foi en eux, qui leur procure non seulement un assentiment notionnel, mais une compréhension réelle des exigences de la vie chrétienne. C'est lui qui repousse les erreurs, qui lance de nouveaux mouvements spirituels et cherche toujours à entrer plus profondément dans le mystère du salut en Jésus-Christ (A. Léonard, *La foi principe fondamental du développement du dogme*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 42, 1958, p. 276-286).

La charité, non seulement rend la foi vivante, mais elle prend possession de Dieu à sa manière à elle par une « saisie affective ». Dans la connaissance, il faut toujours que l'objet à connaître s'adapte au sujet; mais l'amour se porte directement sur la réalité elle-même telle qu'elle est en elle-même (S. Thomas, *Somme théologique* 2ª 2ae q. 27 a. 4). C'est dans la ligne de cette « saisie affective », qu'inaugure la charité, que l'on trouvera, de plus en plus approfondie, l'expérience de la présence des Personnes divines dans l'âme. Cette union de charité ajoute quelque chose à la foi dans la ligne de la connaissance. « Jean de Saint-Thomas, comme l'écrit fort bien Antoine Lemonnyer, envisage une sorte de transformation de cette saisie affective en valeur d'intelligibilité, transformation non pas directe, mais par l'intermédiaire de l'objet » (*Notre vie divine*, Juvisy, 1936, p. 298). C'est-à-dire que la foi se porte vers Dieu, non plus comme vers le grand Absent, mais comme celui qui est présent, uni, connaturalisé à l'âme, et expérimenté par elle. Tel est le sens de la célèbre formule de Jean de Saint-Thomas : « affectio transit in conditionem objecti » (*Cursus theologicus* 1ª 2ae q. 70 disp. 18 a. 4 n. 14). Ce que l'on pourrait sans doute traduire ainsi : « L'amour se métamorphose en valeur d'intelligibilité ».

« Nous aurions donc une sorte de transformation de la saisie et expérience affectives de l'objet par la charité, non pas en connaissance, ce qui est impossible, mais en modalité de l'objet, et donc en valeur d'intelligibilité. La charité, cette fois, quoique par l'intermédiaire de modifications dans l'objet contemplé, pénétrerait en quelque manière, pour l'enrichir intellectuellement, dans la contemplation même. Prenons garde que c'est de cette expérience et saisie affectives que saint Thomas entend la « *passio divinorum* » de Denys. Il écrit : « *passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem* » (*Somme théologique* 1ª 2ae q. 22 a. 3 ad 1; A. Lemonnyer, *ouvr. cité*, p. 300).

Dans la ligne de cette mysticité initiale de la foi et de la charité, qui est une réelle expérience de Dieu au niveau de la vie chrétienne fervente, il est aisé de comprendre que l'expérience proprement mystique va venir s'inscrire comme son couronnement. Nous avons exposé plus haut ce progrès et ce passage.

Il faut remarquer que l'on rejoint ainsi le centre même du mystère chrétien tel qu'il est énoncé de façon définitive par saint Jean : « Celui qui n'aime point, ne connaît point Dieu, car Dieu est amour... Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour; et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 *Jean* 4, 8 et 16).

Nous rejoignons également cette aspiration à une « expérience de transcendance » authentique qui travaille tant de nos contemporains. Il se peut que ce désir, pour autant qu'il émerge en philosophie, soit dérivé de sources religieuses. Mais c'est une raison de plus pour l'âme religieuse de s'ouvrir à cette « expérience spirituelle » dont les philosophes ont compris la nécessité au niveau métaphysique. Ainsi s'est élaborée, nous l'avons vu, une notion de l'expérience qui n'est pas seulement sensible ou émotionnelle, mais réflexive, qui ne s'enferme pas dans l'immanence, mais s'ouvre à la transcendance.

« C'est dans une lumière intérieure, donnée dans notre expérience elle-même, que nous saisirons la signification de l'existence » (A. Forest, *Consentement et création*, Paris, 1943, p. 172).

Très symptomatique à cet égard, malgré ses imprécisions théologiques, est l'essai de Simon Franck, *Dieu est avec nous*, Paris, 1955, dont le point central est « l'expérience de la perception des profondeurs spirituelles, dans lesquelles l'homme entre réellement en contact, en communion avec Dieu ».

Pour faire droit à cette exigence, il ne faut pas se laisser acculer, comme le faisait très justement remarquer Yves de Montcheuil, « à la disjonction ou expérience sensible ou connaissance abstraite » (*Maurice Blondel. Pages religieuses*, Paris, 1942, introduction, p. 49). Il y a un moyen terme entre l'expérience sensible et la connaissance abstraite et qui est précisément l'expérience spirituelle. On l'appellera avec Newman, assentiment réel, avec Blondel, connaissance concrète, avec Le Senne, expérience de la valeur. « C'est à cette connaissance concrète qu'il faut rapporter tout ce qui

est discernement concret des valeurs. L'homme généreux, celui qui, comme le dit M. Blondel, a pratiqué cette expérience métaphysique qu'est le sacrifice, sait que la charité est supérieure à l'égoïsme et cela sans avoir besoin de raisonnement. Il faut même dire que si quelqu'un n'avait pas commencé à le savoir de cette manière-là, jamais on ne serait arrivé à le savoir par voie abstraite » (*ibidem*, p. 49-50). C'est la connaissance que les anciens appelaient « par connaturalité » et qui fait que l'homme chaste juge en cette matière, non en fonction de principes abstraits, mais en fonction de l'expérience vécue qu'il a de la chasteté. Telle est bien le genre d'expérience en laquelle s'épanouit la vie de la foi et de la charité. « La fidélité aux appels divins nous remplit progressivement d'être. La lumière nous pénètre doucement. Cette connaissance n'est pas connaissance conceptuelle... Elle ne sera pas pour autant sentiment aveugle. Il y a une autre lumière que celle de la raison pure. La possession chez un être spirituel ne va jamais sans clarté : ce n'est pas un trésor enfoui dont la présence ne se devine pas. Cette forme de connaissance se traduit dans la vie par des manifestations propres qui attestent sa réalité et son efficacité » (*ibidem*).

Il est impossible de rappeler les innombrables études qui ont été consacrées au problème de l'expérience et de l'expérience religieuse notamment. En plus des travaux utilisés dans les pages qui précèdent, notons les ouvrages et articles suivants :

1. Sur l'expérience, et l'expérience religieuse en général. — William James, *The Varieties of religious experience*, Londres, 1902; trad. F. Abauzit, *L'expérience religieuse*, Paris, 1906 et 1908, avec préface d'Émile Boutroux; voir A. Léonard, *ci-dessous*, p. 435-437. — Henri Pinard, art. *Expérience religieuse*, DTC, t. 5, 1912, col. 1786-1868. — K. Girgensohn (luthérien), *La structure spirituelle de l'expérience religieuse*, Gutersloh, 1930; compte rendu par Gaston Rabeau, *La psychologie religieuse de Karl Girgensohn*, VSS, t. 36, juillet et septembre 1933, p. 51-64, 108-125. — René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris, 1934 : ch. 1 Expérience et philosophie, p. 9-55; ch. 2 Expérience du Je, p. 56-116; ch. 7 Expérience humaine, p. 285-320. — Robert Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience*, Paris, 1943. — Franz Grégoire, *Notes sur les termes « intuition » et « expérience »*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 44, 1946, p. 401-415. — André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956, p. 321-324.

2. Sur l'expérience spirituelle. — 1° Joseph Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946. — M.-Émile Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 365-391. — J. Lebreton, art. Contemplation dans la Bible, DS, t. 2, col. 1645-1716.

2° A. Saudreau, *L'état mystique*, Paris-Angers, 1903. — R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Saint-Maximin, 1923. — Ambroise Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris, 1927, p. 192-274. — Joseph de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930. — Joseph Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruxelles-Paris, t. 1, 1938 (2e éd.), et t. 2, 1937. — C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Fribourg-en-Brisgau, 1949, p. 409-453. — Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne* (et spirituelle), coll. Théologie 26, Paris, 1952, ch. 4-6. — C. Truhlar, *De experientia mystica*, coll. Analecta gregoriana, Rome, 1952. — Augustin Léonard, *Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique*, VSS, n. 23, novembre 1952, p. 430-494.

3° Louis Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953.

Articles du DS : Consolation spirituelle, Contemplation, Dieu (connaissance mystique), Dons du Saint-Esprit, Extase, etc.

3. Quelques exemples. — J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, DS, t. 2, col. 1872-1885. — René Roques, *Contemplation, extase et ténèbre chez le pseudo-Denys*, DS, t. 2, col. 1885-1911. — M. Olphe-Galliard, *L'expérience mystique chez saint Augustin*, DS, t. 2, col. 1915-1921.

Claude Bodard, *La Bible, expression d'une expérience religieuse chez saint Bernard*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9 *Saint Bernard théologien*, 1953, p. 24-45. — Jean Mouroux, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les sermons sur le Cantique des cantiques*, *ibidem*, p. 253-267. — A. Haller, *L'expérience spirituelle selon Aelred de Rievaulx*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 20, 1958, p. 97-113. — Paul Philippe, *Saint Thomas d'Aquin*, DS, t. 2, col. 1984-1988. — Éphrem Longpré, *Saint Bonaventure*, DS, t. 1, col. 1819-1842. — Louis Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, 2e partie : l'expérience mystique, p. 129-289. — Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924; voir l'étude d'A. Léonard, citée *ci-dessus*, p. 443-447 et *passim*. — Pierre Blanchard, *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après saint Jean de la Croix*, dans *L'Année théologique*, t. 9, 1948, p. 293-310. — J. Vilnet. L'Écriture et les mystiques, DS, t. 4, col. 247-260.

Augustin Léonard.

EXPIATION. — 1. *Expiation dans l'ancien Testament* (expiation sacrificielle; expiation extra-sacrificielle; le Serviteur de Yahvé). — 2. *Dans la littérature judaïque.* — 3. *Dans le nouveau Testament.*

1. EXPIATION DANS L'ANCIEN TESTAMENT

1° Introduction. — Héritier de l'époque des religions comparées, le lecteur moderne est enclin à juger les attitudes religieuses et les rites de l'ancien Testament à l'aune des religions orientales, les vidant ainsi, du moins en partie, de leur contenu propre et en négligeant leur valeur. Il ne sera donc pas inutile de rappeler les éléments essentiels de la religion de l'ancien Testament : l'élection, l'alliance, la sainteté, le péché.

Toute la pensée des hagiographes de l'ancien Testament repose sur l'*élection*; citons deux textes significatifs : la vocation d'Abraham (*Gen.* 12, 1-9) et la profession de foi de l'israélite pieux (*Deut.* 26, 5-10; cf *Exode* 3, 7-12; 19, 4-6). L'histoire de l'ancien Israël est jalonnée de scènes d'*alliance* : alliance avec Abraham (*Gen.* 15, 7-21; cf 17), alliance conclue au Sinaï (*Exode* 24, 3-8; cf 19), au pays de Moab avant l'entrée en Palestine (*Deut.* 29, 9-14), à Sichem (*Josué* 24, 25-27), ou sous le règne de Josias (2 *Rois* 23, 1-3) et sous Esdras (*Néh.* 10, 29-30). Aussi, on ne peut s'étonner de ce que le concept d'alliance ait profondément influencé la religion et ses manifestations. Le Dieu de l'alliance et de l'élection est un Dieu saint : « Je suis Dieu et non pas homme, le Saint au milieu de toi » (*Osée* 11, 9); sainteté sanctifiante et salvatrice, mais à cause de cela terrible : « Qui peut résister devant Yahvé, le Dieu saint » (1 *Sam.* 6, 20)? Fait significatif, c'est dans la période où la religion était dans toute sa splendeur que fut codifiée la *loi* dite *de sainteté* (*Lév.* 17-26), à partir de deux thèmes fondamentaux : « Ne vous rendez pas impurs..; soyez saints, parce que moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (*Lév.* 18, 24; 19, 2; 20, 26, etc). Ce sens de la sainteté de Dieu et de tout ce qui touche à Dieu (temple, autel, arche, etc) a exercé une influence considérable non seulement sur le culte, mais encore sur la vie morale; uni à Dieu par l'élection et par l'alliance, le peuple est la propriété de Dieu (cf *Exode* 19, 5-6; *Isaïe* 63, 8), l'acquisition du « Saint d'Israël »

(*Isaïe* 8, 12-14; 10, 17). D'où, dans tout l'ancien Testament, ce sens aigu, extraordinaire, du *péché*. Quelques expressions bibliques pourraient faire croire que le péché est le partage de l'homme en tant que créature (cf *Gen.* 6, 5; 8, 21; *Jér.* 16, 12; 17, 9) et certains psaumes (78, 38; 103, 10; 143, 2), à ce titre, implorent le pardon divin; en réalité, l'ancien Testament distingue l'homme-créature et sa culpabilité morale : la grande majorité des textes qualifient l'homme de pécheur, parce qu'il est rebelle à Dieu, n'a pas obéi aux commandements de l'alliance ni rempli les engagements qui en résultent. La relation entre Dieu et l'homme n'est pas simplement celle qui existe entre Créateur et créature, mais bien celle de deux personnes, Dieu et son peuple, qui se trouvent sur un plan absolument particulier; le péché est le refus de répondre à Dieu, le choix contre Dieu, la rupture du lien personnel établi par l'élection et l'alliance; le pécheur est toujours celui qui manque à ses engagements.

2° **Expiation sacrificielle.** — La loi de l'expiation sacrificielle est contenue dans les chapitres 4, 5 et 7 du *Lévitique*; elle fait partie de la « torâh du sacrifice » (*Lév.* 1-7); nous renverrons aux nombreux textes parallèles; l'un des plus importants est le chapitre 16 du *Lévitique*, qui rapporte le rite du grand jour de l'expiation. Il n'est pas douteux que la loi de l'expiation sacrificielle telle que nous la connaissons aujourd'hui est tardive, postérieure en grande partie aux textes que nous donnerons par la suite; toutefois, ses éléments sont très anciens et c'est l'unique codification systématique que nous ayons; elle atteste les idées et la pratique officielle jusqu'au seuil du nouveau Testament.

1) *Vocabulaire.* — La valeur et la signification de l'expiation sacrificielle se déduisent de quelques termes techniques du vocabulaire de l'expiation et de certains rites propres : les termes *kipper*, *ḥaṭṭa't* et *'âšâm* par exemple, et les rites du sang et de l'imposition de la main sur les victimes.

Le sens du verbe *kipper* a une importance particulière, car on le retrouve dans tous les textes qui parlent de l'expiation; il résume le but du rite; il est le plus souvent traduit par *expier*. Dans les textes du rituel lévitique et dans Ézéchiel, le sujet de *kipper* est toujours le prêtre (une seule exception, plus apparente que réelle, dans *Lév.* 17, 11, où le sujet est le sang), et le complément d'objet direct ou indirect est toujours le péché, une personne ou une chose qui ne se trouvent pas dans l'état qui devrait être le leur, c'est-à-dire qui sont impurs (cf *Lév.* 4, 26 et 35; 5, versets 6, 10, 13, 16, 18; 8, 15 et 34; 14, 19; 17, 11; 19, 22, etc). Un examen approfondi permet de constater que dans le rituel lévitique et dans Ézéchiel ce verbe a constamment le sens d'*éliminer-purifier*, sens que confirme l'utilisation d'autres verbes auxquels il est souvent uni. Cependant, traduire par *purifier*, c'est ne faire allusion ni au rite, ni à ce qui provoque la purification, ni à l'aspect éthico-religieux négatif ou positif, alors que toutes ces nuances sont exprimées par *kipper*, employé dans un contexte cultuel. L'idée fondamentale de l'expiation, telle qu'elle est exprimée par ce verbe, est celle d'un rite, — en général celui des sacrifices expiatoires —, qui efface péchés et impuretés et rétablit personnes et choses dans cet état, agréable à Dieu, où est réuni au divin ce qui en était séparé. C'est ce qu'exprime parfaitement le verbe latin *expiare* : « rem pollutam scelere aut vitio aliquo purgare, lustrare, mundam ac puram diisque gratam reddere » (G. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, rééd., t. 2, Padoue, 1930, p. 239); c'est la reprise de relations normales avec la divinité, sans faire pression sur elle ni accentuer le sens de peine, châtiment, colère céleste, etc : on agit sur ce qui sépare de la divinité. Tel est bien le sens d'*expiare* et d'*expiatio* dans la Vulgate latine.

Si le verbe hébreu, pris au sens technique du rituel, a subi une évolution plus ou moins longue, il est pourtant indéniable qu'il a une parenté d'usage et de sens avec le verbe accadien *kuppâru* (verbe technique du rituel expiatoire chez les assyro-babyloniens; cf W. Schrank, *Babylonische Sühnriten*, Leipzig, 1908; Fr. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris, 1921; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale*, Rome, 1956). Ces deux formes verbales ont, très probablement, comme sens premier celui de *polir*, *nettoyer en frottant*, *frotter*. Les acceptions que ce verbe peut avoir en dehors du rituel ne permettent de le traduire ni par apaiser, ni par couvrir, ni par donner une vie (ou un équivalent) en échange de la sienne (cf L. Moraldi, *loco cit.*, p. 182-221).

2) *Sacrifice d'expiation et sacrifice de réparation.* — L'hébreu *ḥaṭṭâ't*, ou sacrifice expiatoire, a, dans tous les textes du rituel, trois sens principaux et l'on passe sans cesse de l'un à l'autre (dans nos langues on recourt à des périphrases qui négligent ce je ne sais quoi de vague et d'imprécis de l'hébreu) : il désigne à la fois le péché, le sacrifice pour le péché et la victime de ce sacrifice. Les textes qui le concernent sont ceux de la consécration de l'autel, du temple et des prêtres (*Exode* 29, 10-14, 36; *Lév.* 8), ceux de la purification de l'autel des holocaustes (*Éz.* 43, 18-26), de la consécration et de la dédicace du temple (*Éz.* 5, 18-20; *Esdras* 6, 17), de la consécration des lévites (*Nomb.* 8, 5-21). Ce sacrifice est nécessaire chaque fois que, « par inadvertance », un péché est commis par le grand prêtre, par l'un des chefs, par la communauté ou un de ses membres (*Lév.* 4; *Nomb.* 15, 22-29); il y a sacrifice aussi pour le prêtre souillé au contact d'un cadavre (*Éz.* 44, 27), pour la purification de l'accouchée (*Lév.* 12), de celui qui a souffert l'écoulement (*Lév.* 15, 1-12), de la femme qui a eu des hémorragies (*Lév.* 15, 25-30), pour la seconde purification du lépreux (*Lév.* 14, 10-31), pour le naziréat (*Nomb.* 6, 1-21). Les victimes du sacrifice sont toujours celles indiquées dans *Lév.* 4 (unique exception, la loi en faveur du pauvre, *Lév.* 5, 11).

Tous les textes qui décrivent avec quelque détail le rite de ce sacrifice concordent avec le rituel de *Lév.* 4; ce passage est le seul qui décrive les sept aspersions faites avec le sang de la victime devant le voile du saint des saints et l'onction de sang sur les cornes de l'autel des parfums (*Lév.* 4, 3-21); la majeure partie des autres textes y fait simplement allusion. Le motif de l'offrande de ce sacrifice (motif que contient en soi le substantif hébreu) n'est pas toujours explicite. C'est le péché, d'après *Lév.* 4-5 et 16; *Nomb.* 15; *Éz.* 45; ailleurs, le motif se déduit du contexte : purifier le temple, l'autel, les prêtres, les lévites, l'accouchée, etc. L'effet du sacrifice est toujours exprimé par le verbe *kipper* ou *qiddaš* (sanctifier, consacrer) ou *ḥiṭṭe'* (purifier). Tous les textes qui parlent de péché en relation avec ce sacrifice précisent qu'il ne s'agit que de *péchés involontaires*, commis par inadvertance, sans préméditation (cf *šâgag-bišgâgâh* dans *Lév.* 4, 13; 5, 18; cf 4, 2, 22, 27; 5, 15; *Nomb.* 15, 22, 29). Le rituel,

comme la Règle de la communauté de Qumrân, divise les péchés en deux catégories : les péchés délibérés *(bᵉjad râmâh)* et les péchés involontaires *(bišgâgâh)*; pour la première catégorie, aucun sacrifice n'est valable (cf aussi *Règle de la communauté*, 1 QS VIII, 20 à IX, 3). Le sacrifice expiatoire a donc une valeur cathartique, lustrale, purificatrice, sanctificatrice; c'est un sacrifice qui enlève tout ce qui sépare le peuple du Dieu saint et qui réunit à ce Dieu qui veut un peuple saint; sa valeur est analogiquement identique, qu'il s'agisse de purifier le temple, l'autel ou d'autres choses.

Au terme hébreu *'âšâm* correspond le *sacrifice de réparation* (Vulgate : *sacrificium pro delicto* ou *pro delicto*). Les textes les plus significatifs sont : *Lév.* 5, 14-26; 6, 10; 7, 1-7; 14, 2-28; 19, 20-22; *Nomb.* 6, 9-12; cf 5, 6-10. Leur interprétation est un peu plus complexe que celle des textes sur le sacrifice expiatoire. Relativement peu nombreux, ils révèlent, en effet, une certaine instabilité ou irrégularité dans leur formulation même; par suite, il règne chez les commentateurs de notables divergences. On ignore, par exemple, si les textes moins clairs ou imprécis relèvent de sources plus anciennes, quand le sacrifice *'âšâm* n'était pas encore distinct du sacrifice *ḥaṭṭâ't*, ou de sources plus récentes; en ce dernier cas, ces textes représenteraient une tentative officielle d'assimilation des deux sacrifices. On a un exemple de cette imprécision dans le cas du lépreux (*Lév.* 14, 2-28); avec 1 *Sam.* 6, 3-8, nous nous trouvons en face d'un texte très ancien qui révèle le sens de *'âšâm*. Au célèbre texte d'*Isaïe* 53, 10, sur le Serviteur de Yahvé, les commentateurs s'accordent à donner le sens général d'expiation, de sacrifice expiatoire.

Le sacrifice de réparation peut se caractériser de la manière suivante : il tend lui aussi à l'expiation et au pardon, mais la présence de celui qui offre le sacrifice n'est pas requise (cf toutefois 2 *Rois* 12, 17); le rite du sang est beaucoup plus simple et ne se distingue en rien du même rite dans le sacrifice pacifique et l'holocauste. Une caractéristique essentielle (d'où lui vient le nom de réparation) est la restitution de la chose volée ou injustement détenue, à quoi s'ajoute l'indemnité du cinquième de la valeur de l'objet (aux prêtres d'en faire l'estimation). Les commentateurs ne s'entendent pas sur le motif du sacrifice de réparation (cf *Lév.* 5, 17-19; 14, 10-28; *Nomb.* 6, 12). Des textes les plus clairs il ressort que le sacrifice était nécessaire toutes les fois qu'il y avait eu atteinte au droit de propriété (celui de Dieu, des prêtres ou du prochain); la restitution et le règlement de l'indemnité devaient précéder le sacrifice, lequel se faisait à Dieu seul, quand Dieu, c'est-à-dire le temple, avait été lésé dans ses droits. Quand on restituait, on voulait réparer les droits du temple et du prochain. Cette réparation avait une telle importance que, bien qu'elle ne fît pas partie du sacrifice, l'effacement de la faute ou la rémission du péché n'advenait que s'il y avait eu au préalable restitution et paiement du cinquième; autrement dit, sans restitution, pas de pardon divin. Là encore, il n'est question que de péchés non prémédités, involontaires (cf P. Saydon, *Sin-offering, and Trespass-offering*, dans *The catholic biblical quarterly*, t. 8, 1946, p. 393-398; L. Moraldi, *loco cit.*, p. 159-181). Dans le sacrifice expiatoire, l'expiation du péché prévaut (c'est-à-dire l'effacement de la faute), dans le sacrifice de réparation *(pro delicto)*, c'est la restitution; le péché, dans l'un et l'autre cas, est considéré comme involontaire.

Le *rite du sang* caractérise le sacrifice expiatoire; c'est un rite extraordinaire, multiforme et solennel. Nous avons vu que, dans le rituel, le verbe *kipper* a le sens d'expier, effacer, purifier, accomplir une lustration. Un certain parallélisme avec les religions voisines, un texte explicite du rituel (*Lév.* 17, 11) et la doctrine du Talmud (cf *Zebâḥîm* 6a; *Jômâ* 5a; *Menaḥot* 93b, cf *Hébr.* 9, 22) font du sang l'élément propre de la lustration ou de l'expiation sacrificielle (rites les plus explicites dans *Lév.* 4, 3-21 et au grand jour de l'expiation, *Lév.* 16; les plus simples dans *Lév.* 4, 22-26).

Un rapide examen des religions grecque, hittite, assyro-babylonienne, égyptienne, cananéenne, arabe préislamique, met en relief quatre aspects fondamentaux du sang : le sang a une propriété énergétique, cathartique et tutélaire, sacramentelle ou unitive, et il est nutritif pour les démons. En pratique, il est généralement difficile de choisir un de ces aspects à l'exclusion des autres : du moins les trois premiers sont-ils le plus souvent associés (cf F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn, 1930; J. H. Waszink, *Blut*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 2, 1954, col. 459-473; L. Moraldi, *loco cit.*, p. 222-252). Le rite du sang dans les sacrifices expiatoires de l'ancien Testament fait mieux comprendre la relation entre le comportement moral du peuple et la sainteté du temple, de l'autel, etc; cette relation est, en effet, nettement énoncée ou sous-entendue (cf *Nomb.* 5, 2-10; *Deut.* 23, 11-15; *Lév.* 15, 31; 18, 24; 21, 12, 15, 23) : la sainteté ou la profanation du temple, de l'autel, etc, dépendent de la vie du peuple et à leur tour elles constituent la vie ou la mort d'Israël; les textes sacerdotaux insistent sur cet étroit rapport de « sympathie ». Dans cette perspective, le texte de *Lév.* 17, 11, devient clair : « La vie de la chair est dans le sang, et moi je vous le concède (je vous le donne) sur l'autel pour expier pour vous; c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui ». Le pouvoir lustral n'est pas dans l'élément matériel du sang, mais dans l'élément aériforme (*nefeš* = vie, âme, vapeur), dans la vapeur qui émane du sang chaud; cette vertu expiatrice, que reconnaissaient toutes les religions voisines, Israël la liait au bon vouloir de Dieu ou aux dispositions divines, excluant de la sorte tout concept magique ou naturaliste. Dans les sacrifices expiatoires, le sang devenait le grand « détersif » de toute impureté, de tout péché, de tout ce qui, en s'interposant entre les hommes et Dieu, faisait obstacle à cette parfaite communion et à cette mutuelle relation avec Dieu, dont le temple, l'autel et le saint des saints représentaient le centre symbolique. On comprend dès lors l'importance et le sens des aspersions faites par le grand prêtre sur le voile, les cornes de l'autel, le *kappôret* (propitiatoire) et devant l'arche. N'oublions pas que le sang n'avait pas seulement une valeur cathartique; il éliminait le mal, mais il permettait aussi de remonter à la source du bien et de renforcer des liens qui se relâchaient. Il y a quelque analogie entre la signification du sang du sacrifice expiatoire et le sang du sacrifice de l'alliance, du sacrifice pascal et de la circoncision.

Le sang ne peut donc être ici considéré comme une offrande faite à Dieu. Dans le rituel comme dans Ézéchiel, le mot sang ne se rapporte jamais à un verbe qui indiquerait une offrande à la divinité (seule exception apparente, *Lév.* 1, 5, où cependant le verbe *qârab* est trop général). Ce qui ne signifie nullement que le sacrifice ne comportait aucune offrande : on offrait les

graisses, et d'autres morceaux que l'on brûlait, et aussi une tête de son bétail (*Lév.* 4); sans compter que la meilleure offrande, d'après le rituel et Ézéchiel, était la purification de tout ce qui empêchait la communion entre Dieu et le peuple. Ce n'est pas seulement l'effusion de sang, dont s'accompagnait tout sacrifice expiatoire qui faisait attribuer une vertu expiatrice au sacrifice sanglant, mais c'était probablement aussi l'idée que l'on se faisait de la sainteté divine et des défaillances continuelles du peuple; c'est ce que l'on peut déduire de l'emploi, fort rare, du verbe *kipper* pour le sacrifice pacifique et l'holocauste.

3) *Imposition de la main sur la tête des victimes ou semikâh.* — C'est un rite de tous les sacrifices sanglants. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur sa signification. Ce rite est en relation avec la mise à mort de la victime; la *semikâh* en est peut-être tout simplement le prélude. Quelques auteurs (cf A. Médebielle, R. Dussaud et d'autres) croient voir habituellement dans ce rite une union de la victime et de l'offrant qui irait jusqu'à l'identification, une solidarité poussée jusqu'à la substitution; par la *semikâh*, les péchés seraient transmis de l'offrant à la victime. De plus en plus on se refuse à reconnaître dans la *semikâh* un rite de transmission; on y verrait plutôt un rite de communion et d'offrande, ou un de ces nombreux rites dont le sens fort précis aux origines s'est perdu, et qui s'est perpétué sans aucun souci d'authentique interprétation (c'est l'opinion de J. Herrmann, J. Pedersen, A. Bertholet, A. R. S. Kennedy, W. R. Smith, D. Schötz, W. Eichrodt, et d'autres). La loi cultuelle d'Ézéchiel ne fait jamais allusion à la *semikâh*; à s'en tenir à sa réforme, la *semikâh* ne pouvait être faite, puisque la mise à mort de la victime était un privilège réservé aux lévites (*Éz.* 44, 11).

4) *Le grand jour de l'expiation.* — Le plus solennel des sacrifices expiatoires avait lieu le 10 du mois de tishrî (septembre-octobre). Le seul texte qui en détaille le rituel est *Lév.* 16. Laissant de côté les nombreuses questions de critique textuelle, limitons-nous à l'essentiel. Le rite du sang était davantage mis en relief, plus long aussi que dans le sacrifice expiatoire, mais le but était identique; c'est ce qui ressort de l'emploi des verbes *kipper* (expier), *ṭihar* (purifier), *qiddaš* (sanctifier). Il en allait de même des deux sacrifices expiatoires (l'un pour le grand prêtre, l'autre pour le peuple); ils concordaient avec ceux de *Lév.* 4, 3-21.

Mais il comportait une particularité importante : la *confession des péchés* sur la tête du bouc émissaire, accompagnée de la *semikâh*, faite des deux mains par le grand prêtre. La confession, en relation avec le sacrifice, est prescrite, dans deux autres textes : *Lév.* 5, 5; *Nomb.* 5, 7. Le premier appartient à une péricope fort discutée du point de vue littéraire; le second traite du sacrifice *'âšâm* et envisage le cas où le coupable n'aurait en face de lui ni la personne lésée, parce que morte, ni aucun de ses proches; puisque la restitution et l'indemnité revenaient alors aux prêtres (qui, peut-on le présumer, ignoraient l'importance des dommages), on comprend la nécessité de la confession. Aucun de ces deux passages ne mentionne la *semikâh*. On ne trouve aucun autre texte, dans l'ancien Testament, qui prescrive la confession, en quelque sacrifice que ce soit, bien moins encore en relation avec la *semikâh*. *Lév.* 16, 21, seul, décrit un rite de ce genre et parle d'une *semikâh* faite des deux mains. Or, ce rite si particulier (confession et *semikâh*) s'accomplissait sur un animal que l'on ne tuait pas, qui n'était pas offert à la divinité, mais envoyé au désert, lieu proverbial de rencontre avec les démons. Le bouc émissaire (et non expiatoire comme on dit vulgairement) faisait partie d'un rite très ancien, commun à presque toutes les religions. Dans notre cas, la cérémonie n'a son pendant dans aucun autre texte biblique, mais bien dans les religions voisines (cf par exemple L. Moraldi, *loco cit.*, p. 11 svv). Par ces rites et d'autres semblables, on ne recherchait pas tant l'identification de l'animal et du pécheur, qu'un contact, accompagné de confession, qui devait permettre de décharger sur l'animal toutes les impuretés et tous les péchés : la confession « exprimait » (faisait sortir) le mal.

A lire pareil texte, où l'animal est chargé des fautes, des transgressions et des péchés du peuple, et les emporte au désert (*Lév.* 16, 21-22), on pourrait penser qu'il s'agit d'un rite essentiel à l'expiation et non d'un rite marginal. De multiples observations infirment cette conclusion. Le principe essentiel du rituel expiatoire est que « sans effusion de sang il ne peut y avoir expiation »; or, le bouc n'est pas tué; *Lév.* 16 affirme à plusieurs reprises que l'expiation n'a lieu que lorsque les deux victimes expiatoires sont tuées (versets 6, 11, 15, 16-19); immédiatement avant d'introduire le rite du bouc émissaire il est dit : « Une fois achevée l'expiation du sanctuaire, de la tente de réunion et de l'autel, il fera approcher un bouc vivant » (*Lév.* 16, 20); de plus, certaines particularités notées déjà et quelque parenté avec les rites hittites et assyro-babyloniens (cf les textes recueillis par L. Moraldi, *loco cit.*, p. 12-46) invitent à une autre conclusion. Du rite du bouc émissaire, fort ancien, on l'a dit, la magie qui le caractérise fut exclue en passant dans le culte hébraïque; le scénario fut pourtant conservé, mais le rituel sacerdotal l'avait vidé de sa signification première. On estimait, selon toute probabilité, que le peuple avait besoin de voir exprimer d'une manière sensible la fonction du grand prêtre dans le temple et le pardon accordé par la bonté du Dieu de l'alliance. Il s'agit donc bien d'un rite purement symbolique accompli après l'expiation. La prière récitée sur la tête de l'animal, et que rapporte le Talmud, confirme cette conclusion : c'est Dieu qui pardonne, et non l'animal chargé des péchés du peuple; les maîtres du Talmud ne se troublaient d'ailleurs pas si la confession sur le bouc n'avait pas lieu.

Il convient de souligner un autre aspect important de ce grand jour de l'expiation : il n'y avait aucune restriction à la rémission des péchés, « de *tous* vos péchés vous serez purifiés devant Yahvé » (*Lév.* 16, 30). Aussi, ce jour-là était-il strictement sabbatique, jour de pénitence et de jeûne : « Au septième mois, le dixième jour du mois, vous jeûnerez (Vulgate, plus littéralement : *affligetis animas vestras*) et vous ne ferez aucun travail.., puisque ce jour-là s'accomplit pour vous le rite de l'expiation pour vous purifier » (*Lév.* 16, 29-30); et plus loin : « Quiconque ne jeûnera pas ce jour-là (Vulgate : *anima quae afflicta non fuerit*), sera retranché du milieu de son peuple » (23, 29). Dans un climat si profondément religieux on comprend que l'expiation soit sans limite et que les textes insistent sur le jour de l'expiation de *tous* les péchés (23, 27).

La législation lévitique marque un progrès notable sur les anciennes religions d'Asie mineure; elle semble cependant appartenir encore à un milieu culturel où la matérialité des actes n'est pas bien distincte de la

responsabilité subjective. Elle n'en a pas moins le mérite d'avoir limité le pouvoir expiatoire des sacrifices et n'a cessé de rappeler qu'ils ne valaient que pour les péchés commis par inadvertance et les impuretés légales. Le sacrifice expiatoire est donc un sacrifice lustral.

3° **Expiation extra-sacrificielle.** — 1) La *prière* est une des manières d'expier. Tout au long de l'histoire d'Israël, Dieu guide son peuple à l'aide de médiateurs qui, de par leur vocation, communient avec la divinité et avec la communauté : ils s'adressent à Dieu pour obtenir le pardon des péchés du peuple, mais le pardon dépend toujours de Dieu. Ancrés sur Dieu et liés au peuple, ils demandent grâce. Souvent leurs prières ne sont pas exaucées, ou elles n'obtiennent pas tout ce qu'elles demandent.

Abraham n'obtient pas le pardon de Sodome (*Gen.* 18); Moïse s'entend répondre : « J'effacerai de mon livre celui qui pèche contre moi » (*Exode* 32, 33); les prières d'Amos en faveur des péchés du peuple sont exaucées par deux fois (*Amos* 7, 1-6), mais pas davantage, « désormais je ne lui pardonnerai plus » (7, 7-9; 8, 1-3); à la prière de Jérémie : « Si nos iniquités témoignent contre nous, agis, Yahvé, pour l'honneur de ton nom, puisque... nous avons péché contre toi » (*Jér.* 14, 7), Dieu répond de ne plus intercéder; le peuple ne s'est pas repenti et Dieu entend le punir (14, 10-12), il n'écouterait même plus l'intercession d'un Moïse et d'un Samuel (15, 1-2).

D'autres fois, la prière est exaucée : celle d'Abraham pour Abimélek (*Gen.* 20, 17), de Moïse pour le pharaon (*Exode* 9, 27-32) et pour Myriam (*Nomb.* 12, 11-15); Dieu lui-même invite les amis de Job à demander pardon par l'intercession du patient (*Job* 42, 8-10). C'est qu'il s'agit d'une prière, en un certain sens, officielle, faite par des personnalités à qui Dieu confie une mission auprès du peuple. Cette prière n'a jamais une valeur magique ou contraignante, c'est une humble confession faite à Dieu et une demande de pardon pour les péchés. La volonté de Yahvé est souveraine, il pardonne à qui il veut (cf 1 *Sam.* 3, 18; 2 *Sam.* 16, 10; *Jér.* 18, 23; *Ps.* 86, 15; 103, 8; *Jonas* 4, 2, etc). S'il accueille les prières des intercesseurs, il lui arrive aussi d'accorder son pardon directement (cf *Exode* 34, 6-9). Après tout ce que nous avons vu sur l'élection, l'alliance et la sainteté de Dieu, il est clair qu'à chaque péché, surtout collectif, correspond le châtiment divin, c'est-à-dire une expiation de la part du pécheur.

2) Aussi, de tous les motifs de *souffrance* rencontrés dans l'ancien Testament, le plus commun est le péché. La souffrance est en général le signe d'une mésentente grave entre Dieu et l'homme. Cette constatation peut être faite depuis la *Genèse* (3, 16-19) jusqu'aux Maccabées (2 *Macc.* 7, 18, 32) : le péché attire le châtiment de Dieu (*Gen.* 6, 6-7; *Jér.* 7, 19; *Osée* 12, 15). Parfois, ce châtiment correspond à un péché déterminé; quand il s'abat sur le peuple en tant qu'unité religieuse et sociale, le châtiment punit, ordinairement, « l'idolâtrie », l'infidélité à l'alliance (cf *Lam.* 1, 14, 20; 2, 17; 4, 13-16; *Ps.* 85, 3; 106, 6-44). Savoir que souffrance et péché étaient liés faisait réfléchir, se repentir, se tourner vers Dieu. Nous avons là l'un des principes fondamentaux de l'expiation, en son sens religieux le plus profond. Sous l'effet de la souffrance, le peuple se tourne ou du moins devrait se tourner vers Dieu; il comprend que la souffrance vient de Dieu à cause du péché. Un exemple classique en est la structure du livre des Juges : le peuple pèche, Dieu le punit, sous l'effet du châtiment le peuple se repent et demande pardon, Dieu le libère de ses ennemis (cf péché et châtiment, *Juges* 2, 11-17; 3, 7; 4, 1-2; repentir, 2, 18; 3, 9; 4, 3; pardon de Dieu, 2, 18; 3, 15; 4, 4). Défaites, infortunes, malheurs, etc, sont autant de châtiments par lesquels Dieu punit les infidélités, les péchés du peuple, et autant de moyens par lesquels il fait expier (cf *Josué* 7, 1-13; 1 *Sam.* 4; 2 *Rois* 24, 3-20). Il est vrai qu'il ne s'agit jamais d'une expiation au sens inhumain et juridique du terme, mais d'une véritable expiation religieuse et morale qui tend au retour à Dieu et à l'expiation de la peine méritée par le péché.

Trois textes, célèbres à juste titre, en fournissent un excellent exemple : *Lév.* 26; *Deut.* 28, et 29, 15-18; 1 *Rois* 8, 20-51. Si le peuple suit la loi, il sera comblé de bénédictions; s'il se rebelle, commenceront les châtiments que les écrivains sacrés présentent littérairement sur un mode progressif, en les scandant de la formule : « si malgré ceci vous ne m'écoutez pas... », « si vous ne vous corrigez pas... »; des châtiments de plus en plus graves s'ensuivent, jusqu'à ce que le peuple confesse ses péchés; alors Dieu « se souviendra de l'alliance ». « Quand ils seront dans le pays de leurs ennemis, je ne les rejetterai pas et je ne les prendrai pas en dégoût au point de les abandonner et de rompre mon alliance avec eux, car je suis Yahvé leur Dieu » (*Lév.* 26, 44).

En général, le châtiment ne suit pas immédiatement le péché; avant d'envoyer ses châtiments, Dieu envoie ses prophètes et ses avertissements (cf 2 *Rois* 17, 7-20; 21, 20-15). Les prophètes rappellent instamment Israël à la pénitence, au repentir (cf *Osée* 2, 9; 3, 5; 14, 2-3; *Amos* 5, 6; *Isaïe* 22, 12-13; 30, 15-16; *Jér.* 3, 12-22; 4, 1, 14; 14, 19); souvent ils présentent les souffrances et les châtiments envoyés par Dieu comme une punition, une expiation des péchés et un rappel de l'alliance (cf *Osée* 2, 8-9, 13-14; 6, 1-2; *Amos* 4, 6-11; *Isaïe* 1, 5-6, 24-25; *Jér.* 2, 19; 5, 3; 6, 9).

3) Les prophètes ont signalé une autre forme d'expiation, le *repentir et le retour à Dieu*, et ils soulignèrent la confiance exagérée du peuple dans les cérémonies cultuelles. Isaïe s'est exprimé clairement sur ce point : Dieu ne supporte plus ni les sacrifices, ni les fêtes, ni les holocaustes, ni les assemblées religieuses; il repousse même les prières; l'unique mode d'expiation qu'il reconnaisse est l'accomplissement du bien et l'éloignement du mal, le secours apporté à l'opprimé, l'aide offerte à la veuve et à l'orphelin (*Isaïe* 1, 11-20). Le péché étant une révolte contre la volonté divine, les prophètes insistent sur la conversion intérieure nécessaire, sur l'abandon de son jugement propre. Pour obtenir le pardon divin, il faut chercher Yahvé, tourner son cœur vers lui (cf 1 *Sam.* 7, 3; 2 *Sam.* 21, 1; *Osée* 5, 15; *Ps.* 24, 6; 27, 8), améliorer sa conduite, observer la loi religieuse et morale (*Jér.* 7, 3; 26, 13; *Éz.* 18, 27), laver son cœur, se purifier intérieurement (*Jér.* 4, 14; *Isaïe* 1, 16; *Éz.* 6, 9). En un mot, le pécheur doit « retourner » à celui dont il s'est éloigné; ce retour est toujours onéreux, car il demande des renoncements nombreux, intimes et profonds. Les prophètes, tout en insistant sur ce retour religieux et moral, en ont étudié les modalités (cf en particulier *Osée* 5, 4 à 6, 3; 7, 10-16). *Jérémie*, l'un de ceux qui ont le mieux approfondi l'idée de péché, exige que le retour à Dieu soit total, que l'éloignement du mal soit sincère (15, 7; 18, 8; 23, 14, 22; 25, 5; 36, 3, 7, etc). Comme une telle expiation ne peut être que personnelle, le prophète s'adresse à chacun : « Que chacun revienne de sa mauvaise voie » (18, 11; 25, 5; 26, 3, etc). Et comme aucune expiation, surtout celle-ci, ne peut se réaliser sans l'aide divine, il s'écrie :

« Fais-moi revenir et je reviendrai » (*Jér.* 31, 18; cf *Lam.* 5, 21 : « Fais-nous revenir à toi et nous reviendrons »).

Il semble que la tradition biblique ait voulu souligner des exemples, pour ainsi dire classiques, de péché et d'expiation, peut-être parce qu'ils manifestent plus nettement la personnalité du Dieu de l'alliance face au péché, au pardon, à la peine expiatrice.

Les quarante ans passés au désert sont présentés comme un châtiment dû aux péchés : « Pendant quarante ans vous porterez le poids de vos fautes » (cf *Exode* 32, 33-35; *Nomb.* 14, 26-35; *Deut.* 1, 34-36); la mort de Moïse avant son entrée dans la terre promise est la conséquence d'une infidélité à Dieu (cf *Nomb.* 20, 12; *Deut.* 1, 37; 3, 23-27; *Ps.* 106, 32-33); le sort tragique de Saül est le châtiment de ses fautes, bien qu'il les ait tout de suite reconnues et que le prophète Samuel soit aussitôt intervenu en sa faveur auprès de Dieu (cf 1 *Sam.* 15, 10-30; 15, 35b à 16, 2); les malheurs des dernières années de David et ses souffrances sont attribuées à ses péchés : après son adultère, et bien que le roi s'en fût repenti, eût fait pénitence et obtenu le pardon de Dieu (2 *Sam.* 11, 4-5; 12, 1-14), les épreuves expiatrices commencent (12, 15-19; 15; 16, 5-14, etc); le prophète l'avait prévenu : « Maintenant l'épée ne se détournera plus jamais de ta maison, comme châtiment, parce que tu m'as outragé » (12, 10). Dans la vie de David encore, après le recensement, la peste est imputée au péché du roi (24, 10-17).

Cependant, alors même que l'on doit subir le châtiment, « il est toujours mieux de tomber sous la main de Dieu que sous la main des hommes, car grande est sa miséricorde » (24, 14). Le livre de Jonas est dans la même ligne : les péchés de Ninive sont montés jusqu'au ciel et Dieu envoie son prophète prêcher la pénitence (*Jonas* 1, 2; 3, 1-2); les habitants font pénitence et se convertissent, Dieu leur pardonne (3, 5-10).

Avec pareille doctrine, il était logique qu'on ne se contentât pas de signes extérieurs pour détourner la colère divine et ses châtiments; la pénitence expiatrice devait être un sentiment intérieur et témoigner d'une intime conversion à Dieu (cf *Jér.* 14, 12; *Isaïe* 58, 5; *Zach.* 7, 3) : « Revenez à moi de tout votre cœur..; déchirez votre cœur et non vos vêtements » (*Joël* 2, 12-13). Cette forme d'expiation non-sacrificielle se dissocie nettement de la mentalité et de la pratique des anciennes religions d'Asie mineure. Il ne faudrait cependant pas croire qu'il en a toujours été ainsi dans toutes les couches de la population d'Israël. Des idées comme celles exprimées dans 1 *Sam.* 26, 19 (apaiser la colère divine par des sacrifices) ont dû avoir une influence notable sur une partie du peuple pour que les prophètes (le rituel lévitique ou code sacerdotal est dans la même ligne) aient jugé bon d'insister sur l'expiation morale. De plus, fait significatif, les invectives célèbres des prophètes contre les sacrifices ou le culte se trouvent toutes dans un contexte qui traite des péchés du peuple et où apparaît l'espoir populaire de satisfaire la divinité et d'apaiser sa colère par des sacrifices (*Amos* 5, 21-26; *Michée* 6, 6-8; *Jér.* 7, 21-23; *Isaïe* 1, 11-18; *Osée* 6, 6; cf *Ps.* 40, 7-8; 50, 7-23; 51, 18-19).

La souffrance et les châtiments expiatoires révèlent un sens de Dieu qui s'étend à toute l'histoire du peuple; même sous les châtiments divins, peut-être plus encore à ces moments-là, Israël demeure plein d'espérance et de foi; sa vie n'est pas dirigée par le hasard ou le destin, mais par Dieu qui l'a élu et se l'est attaché par l'alliance.

4° **Le Serviteur de Yahvé.** — La synthèse théologique la plus profonde de la doctrine de l'expiation se trouve dans les cantiques du Serviteur du Yahvé : *Isaïe* 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 à 53, 12.

Le rituel lévitique a expurgé les usages anciens, il leur a donné de nouvelles dimensions et leur a insufflé la foi au Dieu de la révélation; il a fait dépasser le concept selon lequel l'homme peut expier ses péchés et l'expiation apaiser la divinité. Les prophètes, peut-être en raison des exagérations populaires sur les sacrifices, ont approfondi les divers aspects de l'expiation morale, et dans la seconde partie du livre d'Isaïe les chants du Serviteur de Yahvé identifient expiation sacrificielle et expiation morale. Ces chants ont d'abord pour point de départ la personne de Moïse, telle qu'elle est décrite dans le Pentateuque; mais ils la transcendent en approfondissant la personnalité du juste souffrant pour le peuple, l'aspect moral et pédagogique de la douleur, de la foi et du sacrifice personnel. Le ton général n'est plus du tout celui du sacrifice lévitique, encore que les points de rencontre ne manquent pas : le sacrifice, le sang, l'absence d'un Dieu à apaiser, l'expiation. Ce serait une erreur, — elle n'est pas toujours évitée; des auteurs comme Cullmann, Zimmerli et Jeremias l'ont dénoncée encore récemment —, de juger le Serviteur de Yahvé à peu près exclusivement sur le chapitre 53. Pour en saisir le sens, il faut étudier ces chants dans leur contexte. La mission du Serviteur est de ramener Israël à Dieu, de faire régner sur terre la loi religieuse de Dieu; toute la mission des prophètes et du grand Législateur lui a été confiée. En lui donc vit, agit, souffre et espère tout Israël, — et aussi tous les autres peuples. Comme la mission de ses prédécesseurs, celle du Serviteur est sous l'égide de la douleur; il est uni à son peuple et aux hommes par une solidarité profonde, attentif à la voix divine, intrépide jusqu'au martyre. Il est non seulement comparé à l'agneau qui va être immolé en sacrifice, mais sa vie même est appelée *'ăšām* (sacrifice d'expiation, *Isaïe* 53, 10). Pourtant, ce n'est pas l'élément cultuel qui prédomine, mais l'élément moral : l'acceptation intégrale de sa mission et l'offrande de sa vie. Devenu médiateur, il sent peser sur lui, innocent, les peines et les châtiments; sa vie n'en a pas moins un sens bien précis, voulu par Dieu et accepté par le Serviteur : expier les péchés du peuple, c'est-à-dire prendre sur soi les peines et les châtiments du peuple pour le ramener à Dieu. Ce qui ne veut pas dire que le peuple n'aura pas à souffrir lui aussi. Quiconque sera attiré par lui devra faire son expérience de la douleur, mener à bien sa conversion; mais le soutien et l'exemple du Serviteur enseignent la valeur de la souffrance, témoignent de l'amour de Dieu et attirent tous ceux que sa conduite fait réfléchir. Le Serviteur de Yahvé demeure le point de convergence du courant sacerdotal et du courant prophétique à propos de l'expiation et, pourrait-on dire, de toute l'histoire humaine.

Les derniers travaux sur le Serviteur ont démontré que l'interprétation christologique des chants appartient aux tout premiers temps de la communauté chrétienne, qu'elle fait partie intégrante du kérygme primitif, explique la mort en croix du Christ et que toute une série de formules christologiques ont subi l'influence de cette interprétation. Il s'agit, évidemment, d'une interprétation qui est apparue après la mort du Christ, mais lui-même a guidé et formé sur ce point les apôtres, non seulement par son enseignement mais surtout par son exemple : il vivait concrètement sa mission et même la dépassait (cf Cullmann, Jeremias, etc).

A. Feuillet, art. *Isaïe*, DBS, t. 4, 1949, col. 709-715. — R.-J. Tournay, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, dans *Revue biblique*, t. 59, 1952, p. 355-384, 481-512. — H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, Londres, 1954, p. 1-88. — H. Cazelles, *Les poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 5-55. — A. Penna, *Isaia*, Turin, 1958, p. 380 svv. — H. Haag, *Ebed Jahweh-Forschung 1948-1958*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 3, 1959, p. 174-204. — O. Cullmann, J. Jeremias, W. Zimmerli, voir bibliographie.

2. L'EXPIATION DANS LA LITTÉRATURE JUDAIQUE

1° **Le culte.** — Dans la littérature rabbinique, le culte est destiné à libérer de tout ce qui entrave la communion avec le Dieu de l'alliance. Le culte se déroule dans le temple; or, le temple, qui est purifié par le sang des sacrifices pour obtenir la purification du peuple, est désigné par la belle expression de *Liban*, c'est-à-dire *blanc*, parce qu'il rend blancs les péchés écarlates du peuple (cf *Sifre*, *Deut.* 1, 7 et 3, 25). Le devoir du prêtre est de faire habiter parmi les hommes la Shekîna, qui est la gloire de Dieu. L'idée que le péché entraîne la mort avait si bien pénétré les esprits que l'autel des holocaustes était censé avoir été créé pour prolonger la vie; c'était en effet sur lui que les péchés étaient expiés. A qui demande la raison de cette expiation cultuelle, on répond simplement « Dieu l'a permis ». Sur le grand jour de l'expiation, on trouve quelques discussions intéressantes dans le Talmud, et aussi quelques dispositions de la Mischna.

Le grand prêtre, après avoir porté l'encens dans le saint des saints, récitait, avant de sortir, la prière suivante, qui caractérise, en un certain sens, la solennité du moment : « Éternel, toi qui es notre Dieu et le Dieu de nos pères, qu'il te plaise de nous épargner la captivité en ce jour et en cette année; mais si tel est le sort que tu nous as réservé, puissions-nous du moins être exilés dans un pays où ta loi est observée. Éternel, puisses-tu décider de nous éviter les privations; mais si nous devons les subir, fais en sorte que nous ayons toujours le désir de faire le bien »; et la prière se poursuit pour demander une année de prospérité et d'abondance (cf Talmud, *Jômâ* v, 2).

Le sang a toujours la même vertu cathartique, mais il est offrande (v, 4-7). Le grand prêtre récitait pendant la *semikâh* sur le taureau et le bouc du sacrifice expiatoire (les deux victimes étaient tuées au cours du sacrifice), deux prières qui présentent un intérêt particulier. « O mon Dieu, j'ai commis l'iniquité, j'ai transgressé ta loi, j'ai péché devant toi, et avec moi toute ma maison, les fils d'Aaron, ton peuple saint. O mon Dieu, pardonne, je te prie, les iniquités, les transgressions, les péchés que j'ai commis... » (IV, 2), « ... que ton peuple, la maison d'Israël a commis » (VI, 2). La confession sur le bouc émissaire avait si peu d'importance que le Talmud ne donne aucune indication précise sur ce qu'il convient de faire lorsque les deux confessions étaient omises (d'après les rabbins, il y avait une confession sur chaque victime; VI, 2). Le jugement du Talmud à l'égard de la confession personnelle est différent. Le fidèle doit, en la faisant, se reconnaître pécheur et demander pardon à Dieu. Cette demande doit s'étendre aux péchés dont il a déjà sollicité le pardon dans les grands jours précédents, car la réitération suscite notre reconnaissance envers Dieu qui les a pardonnés (VIII, 9). On insiste également sur la nécessité de demander pardon à ceux que nous avons offensés. Si l'offensé est mort, qu'on se rende sur sa tombe. A cet égard, la finale du *Jômâ* est significative :

(Au grand jour de l'expiation), « les péchés contre Dieu sont expiés par le *kippur*; quant à ceux commis envers le prochain, il n'est pour obtenir le pardon que de satisfaire directement son prochain. Heureux êtes-vous, ô israélites, s'exclame R. Akiba, vous n'avez de compte à rendre qu'à notre Père qui est aux cieux, celui qui nous absout selon sa parole : Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés (*Éz.* 36, 25), et encore : Dieu est le bain (c'est-à-dire l'espérance) d'Israël; comme le bain légal purifie les personnes impures, ainsi Dieu purifie-t-il Israël » (*Jér.* 14, 8; cf *Jômâ* VIII, 9).

2° **Le retour ou la tesubâh.** — La *tesubâh* était considérée comme une des sept choses créées par Dieu avant la création du monde. Dieu ne veut pas la mort, mais la conversion du pécheur (*Éz.* 33, 11); il n'attend pas qu'il revienne, mais il l'invite à revenir (*Isaïe* 44, 22); c'est ainsi qu'est interprétée l'action divine, et sur les personnes et sur le peuple; cette interprétation s'appuie sur quelques exemples célèbres (comme Manassé). Il est bien précisé que n'aurait aucune valeur le retour de qui penserait : « J'ai bien le temps de revenir! » Pour certains péchés plus graves, il semble même que le « retour » ne soit pas suffisant. En général, la tradition judaïque magnifie le pouvoir de ce retour à Dieu. Alors même qu'il aurait lieu peu avant la mort, il vaudrait et effacerait les péchés; mais il doit toujours être accompagné de l'intention de ne plus pécher. *Tesubâh* et bonnes actions sont des boucliers qui mettent à l'abri des châtiments divins (cf *Abôt* IV, 11); la *tesubâh* crée un nouvel être, un homme nouveau (*Sifre*, *Deut.* 3, 29). Elle exige que l'on s'éloigne du péché, que l'on se repente, que l'on se tourne vers Dieu et que l'on soit prêt à vivre selon la loi. C'est à Dieu qu'il faut demander de pareilles dispositions. Il se rencontre pourtant, semble-t-il, quelque courant rabbinique pour admettre que l'homme puisse par ses seules forces se tourner vers Dieu et être maître de la *tesubâh* (cf E. Sjöberg; voir la bibliographie).

3° **Les souffrances ou issurim.** — La souffrance est une arme; c'est dans la souffrance qu'on se souvient de Dieu. A quoi servit à Manassé sa connaissance de la loi? C'est bien plutôt la souffrance qui lui fut profitable. Elle a une valeur expiatrice; sans elle, pas de pardon. C'est un mode d'expiation supérieur au sacrifice, car, dans la souffrance, on ne sacrifie pas son argent, mais son corps. La tradition judaïque a de beaux développements sur la souffrance. La gloire de Dieu repose sur celui qui souffre; ses plus grands dons, Dieu les a faits à travers la souffrance : la Torâh, la terre, le monde futur (cf *Malh. Exode* 20, 23; *Sifre, Deut.* 6, 5). La souffrance est la voie qui conduit au monde à venir; celui qui n'a jamais souffert ne sera pas pardonné. La mort est considérée comme la plus grande des souffrances; par suite, celui qui l'accepte et se reconnaît pécheur obtient l'expiation de tous ses péchés. Si quelqu'un vient présenter une victime au temple et s'il meurt avant qu'elle ne soit offerte, il est inutile de tuer la victime, selon R. Akiba, puisque celui qui offrait le sacrifice est passé à travers l'expiation de la mort. En général, on enseigne que l'expiation doit être accomplie en ce monde, mais beaucoup admettent la possibilité d'une expiation dans la géhenne.

Certains aspects du Moïse de la tradition rabbinique montrent bien comment, par ses souffrances, sa vie et sa mort, il a expié les péchés d'Israël et les siens propres (cf R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse*

dans la tradition rabbinique, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, Paris-Tournai, 1955, p. 127-138).

3. L'EXPIATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Le nouveau Testament ne cesse de répéter que Jésus-Christ a libéré le genre humain de la servitude du péché, que cette libération lui fut extrêmement onéreuse, qu'elle n'est pas encore complètement achevée, mais demeure toujours en acte (cf 1 *Cor.* 15, 24-28), car chaque chrétien doit revivre les mystères rédempteurs. La doctrine de l'expiation est désormais tout entière centrée sur le Christ. D'où l'intérêt primordial de considérer l'expiation du Christ. Nous ne nous arrêterons guère aux textes qui se rapportent plus directement à la rédemption, et au lieu d'examiner à part le vocabulaire (voir sur ce point les articles de S. Lyonnet, dans *Verbum Domini*, les études de F. Büchsel et de O. Procksch, cités dans la bibliographie), nous insisterons sur l'aspect onéreux de l'expiation.

1° **L'ilastèrion.** — C'est, dans le nouveau Testament, le verbe ἱλάσκομαι et ses dérivés qui correspondent au verbe *kipper* (cf L. Moraldi, *op. cit.*, et sa bibliographie; S. Lyonnet, *Expiation et intercession..*, p. 885-901). Ce verbe ne se rapporte à Jésus que dans un texte qui emprunte son inspiration à l'ancien Testament : Jésus est le grand prêtre qui expie (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι) les péchés du peuple (*Héb.* 2, 17; cf *Luc* 18, 13, la prière du publicain).

Deux textes johanniques sont plus importants : Jésus y est appelé ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν (1 *Jean* 2, 2; et 4, 10). L'apôtre insiste sur le fait que l'humanité est séparée de Dieu à cause du péché (1 *Jean* 1, 8-10). Cette séparation fait mesurer l'amour du Père et l'obéissance de Jésus qui a réalisé le salut : en détruisant le péché (αἱρέω, 3, 5), en renversant le règne de Satan (ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, 3, 8), en obtenant le pardon des péchés et en purifiant les croyants (ἵνα ἀφῇ τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ 1, 9). L'œuvre du Christ est décrite en termes de sacrifice : sang (5, 6), purification (1, 7ᵇ, 9ᵇ), pardon (1, 9ᵇ), tandis que le terme ἱλασμός souligne l'expiation. Jésus est celui qui expie ou, mieux encore, il est le sacrifice expiatoire pour nos péchés.

On rencontre deux fois le terme ἱλαστήριον (*Rom.* 3, 25; *Héb.* 9, 5). Dans le texte des *Hébreux*, ce terme se rapporte, comme toujours dans l'ancien Testament, à la plaque d'or posée sur l'arche d'alliance et sur laquelle s'appuyaient les chérubins, table qui dans les sacrifices expiatoires les plus solennels était à maintes reprises aspergée du sang des victimes (*Exode* 25, 17-22; *Lév.* 16, 2, 12-16, etc). Ce texte ne se rapporte pas à Jésus. Dans *Rom.* 3, 25, il est dit que Dieu le Père a exposé le Christ comme ἱλαστήριον en son propre sang. Que veut dire saint Paul? Quelques auteurs (R. Cornely, F. Prat, M.-J. Lagrange, H. Lietzmann, etc), après beaucoup d'hésitations, donnent au mot *ilastèrion* le sens de « propitiatoire » ou « monument (moyen) de propitiation », et ils se réfèrent à quelques rares textes de la littérature profane et non à l'ancien Testament. Aujourd'hui, prévaut la tendance opposée (cf L. Moraldi, *Sensus vocis* ἱλαστήριον.., p. 257-276; S. Lyonnet, trad. et notes de l'épître aux Romains, dans la Bible de Jérusalem, et rééd. du commentaire de J. Huby, *Épître aux Romains*, coll. Verbum salutis, Paris, 1957; F. Büchsel, dans Kittel, t. 3, p. 320-324; J. Jeremias; voir bibliographie). Il est d'autant plus naturel de faire appel à l'ancien Testament que l'*ilastèrion* était, en un certain sens, le lieu où Dieu pardonnait les péchés du peuple. L'ancien Testament ne connaît pas d'autre *ilastèrion* que celui qui est aspergé du sang des victimes des sacrifices expiatoires, et un juif comme saint Paul pouvait difficilement penser au pardon divin des péchés par le moyen d'un sacrifice (« par son propre sang ») sans revoir mentalement le rite solennel des cérémonies juives où seul le grand prêtre officiait. Sans doute ses lecteurs ne faisaient-ils guère le rapprochement, mais d'autres textes bien plus complexes montrent que l'Apôtre suppose chez eux une connaissance profonde de l'ancien Testament (vg *Rom.* ch. 4, et 9-11).

Rom. 3, 25 signifie donc : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, mais ceux qui croient en Jésus-Christ sont justifiés en vertu de la rédemption qu'il accomplit (ἀπολύτρωσις). Dieu l'a destiné à être instrument d'expiation en son propre sang, réalisant ainsi pleinement en lui ce que l'antique *ilastèrion* ne pouvait que représenter. Du type (ancien Testament) à l'antitype (nouveau Testament), il y a naturellement une différence considérable : l'*ilastèrion* était aspergé du sang des victimes animales, Jésus est couvert de son propre sang (noter l'insistance); l'un était le lieu de la présence miséricordieuse d'un Dieu qui pardonne (1 *Rois* 8, 12-13; 2 *Rois* 19, 15-19), Jésus en croix réalise cette présence; l'un était caché à l'entrée du temple, Jésus fut par Dieu exposé publiquement devant le genre humain (voir aussi une référence probable à la catéchèse synoptique à propos du voile du temple qui se déchire à la mort de Jésus, *Mt.* 27, 51, et parallèles) pour faire connaître à tous celui qui vraiment expie le péché, à la fois victime et grand prêtre. Cette expiation n'opère en l'homme que s'il se soumet à elle par la foi et par sa participation au même sacrifice.

Récemment, on suggérait même (par exemple, J. Jeremias) que le terme *ilastèrion* de *Rom.* 3, 25, et le terme *ilasmos* de 1 *Jean* étaient deux traductions libres du terme *'ăšām* de *Isaïe* 53, 10.

2° **La rançon.** — Dans deux textes parallèles (épisode des fils de Zébédée), on trouve une expression qui fait partie du kérygme apostolique : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon (λύτρον) pour une multitude » (*Marc* 10, 45; *Mt.* 20, 28). En écho à ce texte on lit dans 1 *Tim.* 2, 6 : « Jésus s'est livré ἀντίλυτρον pour tous ». Cette expression, qui, dans la littérature profane, a généralement le sens d' « argent donné pour acquitter une dette, prix payé », est prise, dans le nouveau Testament, comme déjà chez Philon, au sens général de « moyen de libération, ce qui libère et ce qui sauve » (cf S. Lyonnet, J. Jeremias, E. Testa, etc). C'est du moins ce qui ressort d'une lecture des chants du Serviteur de Yahvé (spécialement *Isaïe* 53, 6-12) et de textes directement parallèles (*Gal.* 2, 20; *Éph.* 5, 2, 25; *Jean* 10, 11, 15, 27; 15, 13; 1 *Jean* 3, 16). Le sacrifice du Christ est ainsi la rançon pour tous les hommes, et il nous libère du péché. Les deux termes soulignent fortement le caractère onéreux de l'expiation et le fait que l'humanité rachetée est devenue propriété personnelle du Christ et du Père. Si l'on niait, en effet, le sens purement juridique et profane de λύτρον et de ses dérivés, on serait par contre ouvertement infidèle au contexte : on exclurait la nuance d'acquêt et de rachat onéreux. Toutefois, il convient de donner à cette dernière expression le sens qu'avait dans l'ancien Testament la libéra-

tion de la servitude de l'Égypte (*Exode* 19, 4-5; *Deut.* 7, 6; *Tite* 2, 14; *Éph.* 5, 25-27).

A la lumière de l'ancien Testament lisons encore deux autres textes. « A la faveur de l'amour du Père pour nous, nous trouvons dans le Christ la rédemption (ἀπολύτρωσις) par son sang, la rémission (ἄφεσις) des péchés selon la richesse de sa grâce (de la grâce du Père) » (*Éph.* 1, 7; cf *Col.* 1, 13).

Saint Pierre repousse l'idée d'un rachat profane (*do ut des*) et il écrit : « Sachez que ce n'est par rien de corruptible, or ou argent, que vous avez été affranchis (ἐλυτρώθητε).., mais par le sang précieux (τιμίῳ αἵματι) de l'agneau sans reproche et sans tache, le Christ » (1 *Pierre* 1, 18; cf *Isaïe* 52, 2-3).

Des textes de l'ancien Testament qui se réfèrent à la sortie d'Égypte et des prisons babyloniennes ou, de façon générale, à Yahvé défenseur et libérateur d'Israël (*Deut.* 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 15; 21, 8; *Osée* 7, 13; 13, 14; *Isaïe* 41, 14; 44, 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7, 26, etc) sont dans le nouveau Testament repensés, approfondis et vus comme réalisés dans le Christ (*Luc* 1, 54, 68; 2, 29-32; 21, 28; 24, 21; *Tite* 2, 14; *Héb.* 9, 12, 15). Cet approfondissement et cette réalisation surpassent infiniment toute la préparation de l'ancien Testament, parce que, précisément, c'est Dieu le Père qui *a donné* son propre Fils (*Jean* 3, 16; *Rom.* 8, 32) à l'humanité, et que le Fils, réalisant le vouloir du Père, a offert lui-même son sang. On ne peut imaginer expiation plus grande et plus totale, mais aussi plus onéreuse : mystère d'amour chez le Père, mystère d'obéissance chez le Fils.

3° **Le rachat.** — Dans sept textes du nouveau Testament, au moins, l'expiation accomplie par le Christ est présentée comme « un achat ».

« Vous avez été bel et bien achetés (ἠγοράσθητε); glorifiez donc Dieu dans votre corps » (1 *Cor.* 6, 20).

« Celui qui était libre, lors de son appel, est un esclave du Christ. Vous avez été bel et bien achetés (ἠγοράσθητε). Ne vous rendez pas esclaves des hommes » (1 *Cor.* 7, 23).

« Le Christ nous a rachetés (ἐξηγόρασεν) de la malédiction de la loi, en se faisant malédiction pour nous » (*Gal.* 3, 13).

« Dieu envoya son Fils... afin de racheter (ἐξαγοράσῃ) les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale » (*Gal.* 4, 5).

« Tu es digne de prendre le livre.., car tu fus égorgé et tu rachetas pour Dieu (ἠγόρασας), au prix de ton sang, des hommes de toute race.., et tu as fait d'eux, pour notre Dieu, une royauté de prêtres » (*Apoc.* 5, 9).

« ...Ceux qui ont été rachetés (ἠγορασμένοι) à la terre » (*Apoc.* 14, 3).

« ...Reniant le Maître qui les a rachetés (ἀγοράσαντα) » (2 *Pierre* 2, 1).

La notion d'achat, d'acquisition, employée à propos de l'expiation du Christ, est susceptible de deux interprétations, selon qu'elle correspond à l'institution juridique de la manumission sacrée des esclaves ou à une notion parallèle dans l'ancien Testament. Dans 1 *Cor* 7, 25, il est bien possible que l'Apôtre fasse allusion à la manumission, mais, dans leur ensemble, les textes s'expliquent mieux si l'on donne à la notion d'achat le sens qu'il avait dans l'ancien Testament (cf en particulier S. Lyonnet, F. Büchsel, Daniel de Conches, voir bibliographie). Dans l'ancien Testament, en effet, le concept de libération est pratiquement synonyme d'achat, d'acquisition. C'est ainsi que l'ancien Israël est la *segullâh* de Yahvé, c'est-à-dire une chose très précieuse et sienne à un titre particulier, puisque rachetée par lui. Voir *Exode* 19, 5-8; *Deut.* 26, 18; *Isaïe* 43, 21; *Ps.* 74, 2; 78, 54; 135, 4; 139, 13; *Mal.* 3, 17; 1 *Pierre* 2, 9; *Tite* 2, 14; *Apoc.* 5, 9, où le renvoi à l'ancien Testament est explicite. Le chrétien est ainsi un « affranchi » du Christ comme Israël était un « affranchi » de Yahvé. Nous lisons dans *Lév.* 25, 55 : « C'est de moi que les enfants d'Israël sont les serviteurs; ce sont mes serviteurs que j'ai fait sortir du pays d'Égypte » (cf aussi *Lév.* 25, 38, 42-43), et ailleurs (*Exode* 12, 42), à propos de la sortie d'Égypte, la nuit, « Yahvé a veillé pour les faire sortir », « c'est pourquoi cette même nuit doit être une veille en l'honneur de Yahvé pour tous les enfants d'Israël » (cf *Isaïe* 45, 13). Dans le nouveau Testament, le rachat a été accompli par le sacrifice total du Fils de Dieu, en son sang.

4° **Le sacrifice sanglant.** — Il n'est donc pas étonnant que les auteurs du nouveau Testament aient toujours considéré l'expiation du Christ comme un sacrifice sanglant : il a expié avec son sang, et c'est la seule expiation qui vaille. Les textes qui parlent du sang du Christ se divisent en deux catégories : les uns font allusion au sang « eucharistique », les autres au sang répandu sur la croix; tous se réfèrent exclusivement au sacrifice expiatoire. Dans l'institution de l'eucharistie, la référence au sang de l'alliance est formelle (cf *Marc* 14, 23, et parallèles; 1 *Cor.* 11, 25-27; cf 10, 16); au même contexte se rattachent *Actes* 20, 28, et *Apoc.* 5, 9. L'*Apocalypse*, à deux reprises, met en parallèle le sang de l'agneau pascal et celui du Christ, nouvel agneau de la nouvelle pâque (*Apoc.* 7, 14; 12, 11).

D'autres textes précisent la valeur du sang du Christ. Dans *Héb.* 9, 12-14, le sang du Christ est comparé à celui des sacrifices de l'ancien Testament : les sacrifices purifiaient des impuretés légales, le sang du Christ purifie la conscience des œuvres de mort, il purifie et sanctifie le peuple (*Héb.* 12, 24; 13, 12). La même épître désigne le sang du Christ comme la base de l'alliance, de la purification et de la sanctification des croyants (9, 12-14; 10, 19, 29; 12, 24; 13, 12, 20); nous retrouvons cette idée ailleurs (1 *Pierre* 1, 2, 19; 1 *Jean* 1, 7; 5, 6; *Col.* 1, 20; *Apoc.* 1, 5; 7, 14). Si donc les chrétiens « sortent vainqueurs » de la lutte contre le mal, c'est grâce au sang du Christ (*Apoc.* 12, 11); par lui, ils ont été « rapprochés » de Dieu (*Éph.* 2, 13), ils ont été justifiés (*Rom.* 5, 9), ils ont trouvé la rédemption (*Éph.* 1, 7). Sur un mode beaucoup plus sublime que tout cet apparat d'expiation sacrificielle, mais préfiguré par lui, le sang du Christ est le sang de la nouvelle alliance, de la nouvelle pâque, du nouveau sacrifice expiatoire qui réalise complètement et universellement le retour de l'humanité à Dieu.

Dans ce contexte général, deux autres expressions de saint Paul prennent tout leur sens : le Christ nous a rachetés (ἐξηγόρασεν) de la malédiction de la loi, en devenant lui-même malédiction pour nous (*Gal.* 3, 13), c'est-à-dire en devenant solidaire de cette malédiction qui pesait sur tous ceux qui transgressaient la loi. Cette manière de parler rappelle certaines formules incisives de Moïse, quand il adjure Dieu : « Efface-moi du livre... », « Tue-moi plutôt... » (*Exode* 32, 32; *Nomb.* 11, 15; etc). Dans 2 *Cor.* 5, 21, on lit, à propos de Jésus : « Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait « péché » pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu ». On sait les discussions des commentateurs sur ce mot « péché ». Après nos explications sur *ḥaṭṭa't* dans la législation lévitique, on ne s'étonnera pas qu'en dépit des difficultés apparentes nous nous tenions au sens de « sacrifice d'expiation, victime expia-

toire » (cf L. Sabourin, *Note sur 2 Cor. 5, 21 : le Christ fait « péché »*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 11, 1959, p. 419-424, avec la bibliographie) : le Christ est présenté ici comme le sacrifice expiatoire ou la victime expiatoire du nouveau Testament. En face d'une expression aussi forte sur l'expiation douloureuse du Christ, des commentateurs protestants, suivis par quelques catholiques, en sont venus à parler d'une malédiction du Père. En réalité, de telles expressions ont été préparées par toute la doctrine de l'ancien Testament et c'est sous cet angle qu'il faut les considérer. Dans le nouveau Testament, quand on parle de l'expiation du Christ, on fait continuellement appel, non pas à la malédiction de Dieu, mais à l'amour du Père envers l'humanité, à son initiative dans la rédemption et à l'obéissance du Fils (cf S. Lyonnet, *La sotériologie paulinienne*, dans *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 840-858). Cette marque extraordinaire d'amour de la part du Père fait affirmer à saint Jean que Dieu s'est révélé comme «l'Amour» (1 *Jean* 4, 8 et 16), et en cet amour saint Paul met toute son espérance (*Rom.* 8, 31-39).

5° **Morts et ensevelis avec le Christ.** — Le quatrième évangile souligne avec force que la vie du Christ n'a été qu'un acte d'obéissance envers le Père (*Jean* 5, 36; 9, 4; 17, 4); la volonté du Père fut sa nourriture (4, 34). Saint Paul écrira, à son tour, que l'humanité fut rachetée par l'obéissance du Christ au Père (*Rom.* 5, 19). A l'apogée de sa vie publique, le Christ annonce aux apôtres sa passion et leur explique la nécessité de sa mort (*Marc* 8, 31-33; 9, 30-32; 10, 32-34; et parallèles). Luc, avec la tournure d'esprit qui lui est propre, présente Jésus dans ce grand voyage vers Jérusalem, qui n'est pas sans avoir une profonde résonance spirituelle, tout entier orienté vers sa passion, sa mort et sa résurrection (*Luc* 9, 51, à 19, 28; outre la triple annonce commune aux synoptiques, 9, 51; 12, 49-50; 13, 22; 17, 11, 25; etc). L'épître aux Hébreux et celle aux Philippiens donnent une synthèse de l'expiation du Christ : aux jours de sa vie mortelle, avec de grands cris et avec des larmes, il a présenté des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort et il fut exaucé pour sa piété, mais tout Fils de Dieu qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance, et, rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel (*Héb.* 5, 7-9). Le Fils de Dieu s'anéantit lui-même, il prend la condition d'esclave, en devenant semblable aux hommes; il s'abaisse, se faisant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix; aussi Dieu l'a-t-il exalté (*Phil.* 2, 6-11).

Quelle sera donc la responsabilité des chrétiens? Commensaux du Christ au « repas » eucharistique, qui fait revivre (anamnèse) le mystère de sa passion et de sa mort, les chrétiens doivent continuer les mystères rédempteurs en les réalisant pleinement en eux-mêmes; ils sont engagés dans le même mystère d'amour et d'obéissance au Christ, de mort avec le Christ et, avec lui, pour les autres. « Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire » (*Mt.* 20, 22)? C'est une question que le Christ pose tous les jours aux siens. Déjà, le baptême unit le chrétien au grand mystère de la croix : on est baptisé dans sa mort, enseveli avec lui dans la mort (*Rom.* 6, 3-4). Devenir un avec le Christ par une mort semblable à la sienne, c'est l'unique moyen, pour un chrétien, de participer ensuite pleinement à sa résurrection (*Rom.* 6, 5). « Si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts. Il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 *Cor.* 5, 14-15). Réaliser en soi, avec sa grâce, l'expiation du Christ, tel est le principal devoir des chrétiens. Cette vérité est exprimée diversement selon les auteurs (cf *Jean* 3, 30; 12, 25-26; *Luc* 9, 23; etc). Saint Paul, d'après les *Actes*, la résume ainsi aux premiers chrétiens : « Il faut passer par bien des tribulations pour entrer dans le royaume de Dieu » (14, 22). L'Apôtre se fera plus précis encore, quand, à la fin de sa vie, au milieu des souffrances, il affirmera qu'il achève, dans sa chair, ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps qui est l'Église (*Col.* 1, 24), et qu'il peine et lutte avec l'énergie même du Christ qui agit en lui avec puissance (*Col.* 1, 29). Saint Pierre s'appuie lui aussi sur l'œuvre expiatrice du Christ pour rappeler aux fidèles leurs devoirs (1 *Pierre* 1, 18, à 2, 20); la première partie de son épître se termine par le texte célèbre : « Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle... » (2, 21-25; cf 4, 1-2). Unis au Christ, à son expiation, par la foi, par les sacrements, spécialement par le baptême et l'eucharistie, le chrétien doit mourir et ressusciter pour vivre la nouvelle vie du Christ ressuscité, en attendant la plénitude de la rédemption qui ne se réalisera qu'après la parousie.

L'article RÉPARATION montrera comment le chrétien achève, lui aussi, « dans sa chair, ce qui manque à la passion du Christ, pour son corps, qui est l'Église ».

1. *Vocabulaire.* — F. Büchsel, Ἀγοράζειν, Ἱλάσκομαι et Ἱλασμός, Λύω et Λυτροῦν, etc, dans Kittel, t. 1, 1949, p. 125-128; t. 3, 1950, p. 301-325, avec J. Herrmann; t. 4, 1942, p. 329-359, avec O. Procksch. — W. Zimmerli, Παῖς Θεοῦ, t. 5, 1954, p. 653-713, avec J. Jeremias. — H. Preisker, Περιούσιος, t. 6, 1959, p. 57-58.

2. *Études générales.* — J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Paris, 1914; 3e éd., 1931. — A. Médebielle, art. *Expiation*, DBS, t. 3, 1938, col. 1-262.

3. *Ancien Testament.* — W. Eichrodt, *Theologie des alten Testaments*, 3 vol., Leipzig, 1933-1939. — J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffgeschichtliche Untersuchung*, Berne, 1940; *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurich, 1946. — J. Pedersen, *Israel. Its life and culture*, 2 vol., Londres-Copenhague, 1946. — D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tubingue, 1950. — J. Scharbert, *Der Schmerz im alten Testament*, Bonn, 1955. — J. A. Sanders, *Suffering as divine discipline in the old Testament and post-biblical Judaism*, New-York, 1955. — L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' antico Testamento*, coll. Analecta biblica 5, Rome, 1956. — W. Zimmerli et J. Jeremias, *The Servant of God*, Londres, 1957, trad. des articles parus dans Kittel. — W. L. Holladay, *The root SUBH in the old Testament*, Leyde, 1958.

4. *Judaïsme.* — E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphrisch-pseudepigraphischen Literatur*, Stuttgart, 1939. — J. Morgenstern, *Two prophecies from the fourth century b. C. and the evolution of Yom Kippur*, dans *The Hebrew Union College Annual*, t. 24, 1952-1953, p. 1-74.

5. *Nouveau Testament.* — L. Moraldi, *Sensus vocis* Ἱλαστήριον *in R 3, 25*, dans *Verbum Domini*, t. 26, 1948, p. 257-276. — Daniel de Conches, *Redemptio acquisitionis*, dans *Verbum Domini*, t. 30, 1952, p. 14-29, 81-91, 154-169. — V. Taylor, *The atonement in New Testament teaching*, Londres, 1950, 1954; *Forgiveness and reconciliation*, Londres, 1952. — J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la « souffrance éducative » (à propos d'Hébreux 5, 8)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 481-523. — E. F. Sutcliffe, *Providence and suffering in the old and new Testaments*, Édimbourg, 1955. — J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn, 1956. — E. Testa, *Gesù pacificatore universale*, Assise, 1956; *La soteriologia di S. Paolo causa della sua cattività*, dans

Studii biblici francescani liber annuus, t. 8, 1957-1958, p. 113-214. — O. Cullmann, *Christologie du nouveau Testament*, Neuchâtel, 1958. — L. de Lorenzi, *Gesù λυτρωτής (At. 7, 35)*, dans *Rivista biblica italiana*, t. 7, 1959, p. 294-321. — St. Lyonnet, *De peccato et redemptione. De notione peccati*, Rome, 1957; *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, p. 295-318; *De notione salutis in novo Testamento*, dans *Verbum Domini*, t. 36, 1958, p. 3-15; *De notione redemptionis*, p. 129-146; *De notione emptionis seu acquisitionis*, p. 257-269; *De notione expiationis*, t. 37, 1959, p. 336-352, et t. 38, 1960, p. 65-75; *La sotériologie paulinienne*, dans *Introduction à la Bible*, t. 2, Paris, 1959, p. 840-889; *Expiation et intercession : à propos d'une traduction de saint Jérôme*, dans *Biblica* t. 40, Rome, 1959, p. 885-901.

Louis Moraldi.

EXTASE. — Cet article doit être mis en liaison avec les articles Contemplation, Dieu (connaissance mystique de Dieu), Essence (vision de l'essence de Dieu), Eucharistie II (Expérience mystique), Exemplarisme, Expérience spirituelle.

Le plan adopté montrera quels choix ont été faits. L'extase dans le judaïsme et dans les chrétientés non unies à l'Église romaine ne sera pas étudiée ici.

Le monde ambigu des mouvements de « spirituels », que Ronald Knox a exposé naguère (*Enthusiasm. A chapter in the history of religion with reference to the* XVII *and* XVIII *centuries*, Oxford, 1951 ; le mot *enthusiasm* n'a d'ailleurs pas de correspondant français adéquat) ne sera pas non plus abordé. On se reportera aux articles Béghards et Cathares, Fox, Fraticelles, Frères du libre esprit, etc.

L'extase dans la tradition chrétienne ne sera esquissée que dans les périodes où se sont élaborées les concepts d'extase, chez les Pères et chez les théologiens, ou chez des spirituels qui ont décrit leurs expériences. En raison de son importance didactique, l'extase dans l'école carmélitaine a été traitée à part.

De l'extase du chamane à l'extase de Thérèse d'Avila, le chemin paraîtra long à parcourir et bien divers. Dégagée de toute technique humaine, toute vraie extase traduit le besoin de *voir* Dieu, de *vivre en* Dieu, d'*être transformé* en Dieu. Ce désir est radicalement irréalisable à l'homme; Dieu en donne les arrhes, avant-goût de la *beata pacis visio*, et du *videbimus eum sicuti est* (1 *Jean* 3, 2).

A. Religions non chrétiennes. — I. *L'extase chez les primitifs.* — II. *Dans l'Inde.* — III. *Dans la Grèce classique.* — IV. *Dans l'Islam.*

B. Mystique chrétienne. — I. *L'extase dans l'Écriture sainte.* — II. *Chez les Pères de l'Église.* — III. *Chez les spirituels du 12e siècle.* — IV. *Chez les théologiens du 13e siècle.* — V. *Tradition spirituelle du 13e au 17e siècle.* — VI. *École carmélitaine.*

C. Problèmes de psychologie. — I. *Psychologie et extase.* — II. *Phénomènes occasionnels de l'extase.*

D. Conclusion.

A. DANS LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

I. CHEZ LES PRIMITIFS

Il est bien difficile encore de se prononcer sur tous les phénomènes d'apparence extatique que l'on relève fréquemment chez les primitifs. On se heurte, comme bien souvent en ces matières, à des questions de définition. Définition de l'extase d'abord : certains ethnologues s'habituent mal à distinguer l'aspect phénoménal et le problème métaphysique. Même si on consent à définir l'extase d'abord comme un « phénomène » de comportement, dans lequel un individu perd la conscience de soi et de toute autre réalité que celle qui absorbe actuellement ses puissances d'attention, il reste à préciser comment on se représente la cause de cet état. L'usage courant demande que l'on réserve le terme « extase » à l'emprise d'un objet qui ne fait que polariser totalement les facultés, et celui de « possession » à l'intervention d'un sujet qui substitue son activité à celle de l'individu devenu complètement passif. Sur le plan théorique on s'entendrait assez facilement sur cette distinction, si au centre du débat, en ethnographie, ne se trouvait le « chamanisme », dans lequel on admet généralement le caractère extatique comme essentiel, et qui cependant est considéré par beaucoup d'auteurs comme un phénomène de possession.

1. *Le chamanisme.* — 2. *Le chamanisme sibérien.* — 3. *Chamanisme universel?*

1. **Le chamanisme.** — Nous dirons plus loin que le chamanisme est tellement complexe qu'il faudrait sans doute distinguer en lui des moments extatiques et des moments de possession, et ainsi circonscrire plus exactement le problème de l'extase. Et si l'on voulait s'en tenir aux moments « extatiques » et rester sur le plan purement phénoménal, il faudrait encore préciser davantage les notions, non pour définir la nature métaphysique de l'objet de l'extase, qui ne relève pas d'une étude phénoménologique, mais pour discerner les voies par lesquelles cet objet s'impose à la conscience du sujet. Si celui-ci est saisi de l'extérieur, comme par l'irruption d'une réalité objective qui tend à faire « sortir » l'esprit de son enveloppe charnelle, devenue inerte, pour l'unir, voire l'identifier, à cet objet, ou pour le faire circuler, désincarné, au milieu des réalités contemplées, ce sera une extase « objective », qu'on ne peut confondre avec la possession. Si l'objet s'impose de l'intérieur à la conscience, comme une représentation, imaginaire ou imagée, que s'est faite le sujet, et qui absorbe toute son attention au point de le rendre absent à tout le reste, et au point d'entraîner son corps à participer totalement à son activité psychique, ce sera une extase « subjective », que certains auteurs préfèrent appeler « entase ». Autrement dit, il faut déterminer s'il s'agit d'un voyage de l'âme hors de ses propres représentations, dans un ordre de réalités inaccessible à la condition humaine ordinaire, ou d'une concentration complète de l'âme dans le monde de ses propres représentations. Le chamanisme, ici encore, se présente avec tous ces aspects, et Mircea Éliade, qui voit dans la « technique de l'extase » l'essentiel du chamanisme, pense que l'activité caractéristique du chamane est son voyage céleste (ou infernal), un vol de l'âme à travers des mondes invisibles aux yeux du corps; et cependant il définit l'état du chamane, à ce moment-là, moins comme une « extase » que comme une « entase », concentration des facultés psychiques sur une idéologie spécifique, présupposée à tout vrai chamanisme. C'est peut-être en analysant cette apparente contradiction qu'on arriverait à définir le mieux la complexité du chamanisme et à y situer exactement le rôle et le moment de l'extase.

On ne peut qu'esquisser ce projet, car c'est toute l'ethnologie religieuse qu'il faudrait évoquer. On entrevoit une sorte d'hypothèse de travail dont tous les

éléments nous semblent être réunis dans l'ouvrage de M. Éliade (*Le chamanisme*, Paris, 1951), auquel on pourra confronter les documents recueillis par W. Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, Munster, 1926-1955, t. 2, 3, 5, 9 à 12). Ces deux auteurs font état des principales théories et recherches concernant le chamanisme, au sens strict comme au sens large.

2. **Le chamanisme sibérien.** — Au sens strict, le chamanisme est d'abord un phénomène sibérien : le mot « chamane » est emprunté au tunguz et a été généralisé par les auteurs russes. On trouvera chez W. Schmidt et M. Éliade l'exposé et la critique des théories sur l'origine pathologique endémique et sur l'origine bouddhique, toutes deux insuffisantes. Il faut probablement admettre avant tout comme présupposé et fondement certains aspects caractéristiques des religions des peuples sibériens; et on pourra comprendre plus facilement ensuite comment ailleurs, s'il y a des éléments religieux semblables dans le milieu, quelque chose de semblable au chamanisme puisse se développer.

Les chamanes sibériens se distinguent des sorciers, des magiciens, des guérisseurs, des prêtres. C'est peut-être trop préciser que de dire que ce qui les en distingue est justement l'extase. Mais l'extase joue dans leur existence un rôle essentiel. Seulement, cette spécialité demande à être située exactement dans le long cycle de préparation et dans les diverses activités des chamanes. En fait, l'extase ne semble plus intervenir une fois que le chamane a obtenu le pouvoir et le droit d'exercer ses fonctions.

1° *La séance chamanique.* — Le chamane travaille comme devin et comme guérisseur selon des méthodes qui lui sont propres; quantitativement, c'est là le plus important de son activité, mais ce n'est pas ce qui le distingue. Cela fait partie des sous-produits de sa fonction; et ces sous-produits, comme il arrive dans bien d'autres milieux, peuvent prendre dans l'estime du public le pas sur le reste. Il en est de même des démonstrations spectaculaires de voyance, des transes et autres performances de ce genre, qui, comme le fait remarquer M. Éliade, sont plus développées là où le chamanisme est en concurrence avec d'autres religions, telles que l'Islam. Tout cela semble bien être surenchère de propagande.

L'œuvre propre du chamane, qui n'est pas sacrificateur, consiste à accompagner l'âme du cheval sacrifié jusqu'au lieu de sa destination céleste (pour les chamanes « blancs ») ou à aller aux enfers pour en ramener l'âme d'un malade captif des puissances infernales ou pour y accompagner l'âme d'un défunt (pour les chamanes « noirs »). Beaucoup de chamanes s'attribuent d'ailleurs les deux rôles. C'est ici que joue « l'idéologie » chamanique. Cette idéologie ne leur est pas propre : c'est celle du milieu religieux arctique et sibérien auquel ils appartiennent. J.-P. Roux propose, pour les turco-mongols, de l'appeler « tängrisme », pour bien en souligner l'originalité : religion ouranienne (tängri = ciel) à cosmologie très développée, avec arbre cosmique soutien de nombreux ciels (et enfers) étagés sur ses branches (et ses racines); Dieu céleste lointain, nombreux intermédiaires cosmiques. Le chamane, engagé comme guide à travers ces mondes compliqués, mime pour le public le voyage de son esprit. Il se fait aider par des esprits-protecteurs personnels, qu'il convoque avec son tambour magique. A ce propos on parle souvent de possession : mais le chamane n'est pas possédé par ses esprits-protecteurs, même s'il mime leur comportement. Il les enferme dans son tambour, qui est son véhicule cosmique; il les chevauche. Il ne tombe pas non plus en extase, car tous les témoins sont d'accord pour souligner l'extraordinaire maîtrise et la sûreté de mouvements qu'il lui faut déployer dans ses évolutions au milieu d'un public serré autour de lui, sans parler de la lucidité que supposent l'improvisation ou la récitation de longs poèmes à la prosodie compliquée. Chez certains samoyèdes, on interrompt même la cérémonie de temps en temps, pour que le chamane ne se fatigue pas et, chez certains eskimo, on méprise ceux qui manquent de calme et de maîtrise. Le comportement du chamane est essentiellement une concentration de la pensée et de l'imagination sur cette cosmologie compliquée dans laquelle il est censé évoluer.

Le chamanisme semble bien être né de la nécessité de trouver des spécialistes pour les rapports avec un au-delà si complexe. Le chamane est ce spécialiste. Ce qu'il manifeste extérieurement n'est que la symbolisation, pour les assistants, de ce qu'il fait en pensée et l'expression mimique des fortes impressions que lui donne la familiarité active avec l'idéologie du milieu. C'est alors qu'il convient de parler d'une « entase », ou d'une concentration psychique sur un donné idéologique intensément médité et vécu. « L'extase » se situe ailleurs dans la vie du chamane. Il est vrai qu'en fin de séance, et comme son point final, le chamane se laisse tomber inerte et simule ensuite un réveil d'un sommeil profond. Cela peut faire fonction de « rite de passage », mais il semble qu'il s'agisse surtout d'une manœuvre pour impressionner le public.

2° *L'initiation chamanique.* — Ce qui est infiniment plus important pour notre propos, c'est la longue préparation que doit subir le futur chamane avant de pouvoir exercer. Là, l'extase joue un rôle capital. Les auteurs ne s'accordent pas sur l'essence du chamanisme : est-ce ou non l'extase? Le désaccord s'explique : ceux qui l'affirment pensent au « devenir chamane », où l'extase est décisive; ceux qui le nient pensent surtout aux séances chamaniques, où l'extase n'intervient plus, sauf dégénérescence par raisons de propagande.

La vocation chamanique se manifeste ordinairement par une crise psychique et névrotique, pas nécessairement épileptique. L'individu qui refuse de suivre cette « vocation » risque d'y perdre la raison et la vie. Mais tous les chamanes sibériens sont d'accord pour déclarer que l'acceptation et la pratique de la vie de chamane les guérissent, les équilibrent et les fortifient. Ceci n'est pas peu significatif pour le psychologue. Il est seulement difficile de saisir la nature de la crise initiale : les chamanes expliquent qu'elle est l'œuvre de l'esprit d'un chamane défunt, généralement un parent, ou d'un esprit de l'univers qui désire devenir esprit-gardien d'un chamane. Un tel esprit se manifeste par rêves, visions, obsessions, non par possession. Peut-être pourrait-on voir là l'effet de l'ambiance d'un milieu qui s'attend à ce que le phénomène se produise dans telle famille et le désire intensément. Cette attente se cristalliserait chez un individu de cette famille en un complexe qui ne peut être guéri que par l'acceptation. Il arrive aussi que le futur chamane soit simplement choisi par un ancien ou par le groupe.

Une fois consentant, le candidat doit faire un stage de solitude extrêmement ascétique, jusqu'au moment

où « l'extase » le saisit. Celle-ci peut être complétée ou non par les enseignements d'un autre chamane et elle doit être sanctionnée par une cérémonie publique d'investiture. Mais rien ne peut dispenser le futur chamane de cette extase, qui le fait chamane.

L'objet de cette « extase », pendant laquelle le candidat tombe, dit-on, dans un état d'inconscience totale prolongée pendant plusieurs jours, est précisément la cosmologie du milieu arctique et sibérien. Pendant cette catalepsie, son esprit voyage à travers les mondes, rend visite aux grandes entités cosmiques : la grande Mère, le grand Forgeron et d'autres Régents du cosmos. Surtout, il subit, en cette vision, une mort et une renaissance spectaculaires : ses os sont décharnés et reforgés, ses chairs bouillies et recréées; il renaît de l'Arbre cosmique sur le sein de la Mère; il comprend la langue des oiseaux; il devient un autre être. Car tel est le but de cette « extase ». Désormais, il doit pouvoir circuler à volonté dans ce monde-ci et dans ce monde-là. Il y acquiert une nouvelle nature, qui le rend capable, parce qu'il est mort et né à nouveau, d'entrer à volonté dans les mondes où les autres humains n'entrent que par la mort, et d'en sortir aussi librement. En même temps, cette transformation l'identifie au cosmos, car connaître c'est être et c'est aussi pouvoir. D'où la complication de cette « extase » : il s'agit bien d'une sortie de soi, conçue de la façon la plus radicale (comme il connaît la charpente du monde, il contemple son propre squelette), mais celui qui en revient est un autre homme. A sa mort, il ne peut pas rester au séjour des morts comme les autres hommes; il faudra qu'il vive dans le cosmos comme esprit-gardien de chamane ou régent d'une région du monde. Il est devenu homme cosmique. Telle est l'extase transformante au sens le plus complet. Son costume étrange exprimera cette identité cosmique.

C'est bien par là que cette « extase » est essentielle au chamane, non pas à son comportement habituel, mais à son être même; et une seule suffit. Une fois devenu chamane, il n'en a plus besoin; il n'a plus besoin de sortir d'un monde pour entrer dans l'autre, il vit dans les deux, et son comportement dans les séances chamaniques ne sera plus extase, mais concentration de la pensée sur l'état acquis par l'extase, exercice pratique et conscient de l'être et des pouvoirs qu'il a reçus là.

3. **Chamanisme universel ?** — Les ethnographes ne réservent pas le nom de chamanisme aux seuls phénomènes sibériens, et, dans son enquête, M. Éliade décèle chez la plupart des primitifs des éléments chamaniques ou extatiques qui font penser aux faits sibériens. Certains auteurs n'emploient ce terme que pour éviter ceux, trop ambigus, de sorciers ou de magiciens; il est bien vrai qu'on n'a pas le droit d'appeler sorciers ou magiciens ces individus, qu'on trouve un peu partout, qui font consister leurs pouvoirs essentiellement dans des états psychiques qui rappellent le chamanisme. Cependant, l'extension universelle qu'on donne au terme chamane est certainement abusive en ce sens que, hors de la Sibérie, on n'assiste pas à ces séances où le personnage voyage en esprit à travers un cosmos complexe mais ordonné; on ne trouve que des rites épars et partiels, des transes et des exhibitions, qui ne sont pas réunis en un système fondé sur une idéologie vraiment chamanique.

Nous avons dit en quel sens ces éléments extérieurs ne sont pas l'essence du chamanisme; et, si le terme tend à se généraliser, c'est précisément parce que le phénomène « extase », en tant que forme d'initiation de spécialistes, est très répandu. C'est une technique de transformation, qui se retrouve presque partout de par le monde, dès qu'il s'agit de faire entrer un individu dans une fonction quelconque de médiation avec le « surnaturel », ou simplement de faire passer un adolescent à l'état d'adulte.

M. Éliade a montré (*Naissances mystiques*, Paris, 1959) que l'initiation, à peu près chez tous les primitifs, repose sur un rituel de mort et de renaissance. Il est intéressant de constater que les indiens d'Amérique du nord, culturellement et biologiquement apparentés aux sibériens mais plus « primitifs », tendent à réduire pratiquement toute initiation d'adolescent à une « extase » : solitude ascétique jusqu'à la vision. Chez ces indiens, dont l'idéologie ressemble à celle des sibériens, l'extase n'est pas réservée aux seuls spécialistes du monde invisible. Ailleurs, c'est par une mise à mort rituelle et mimée de façon impressionnante que se fait l'initiation, tandis que la technique spéciale de l'extase, condition de nouvelle naissance, est réservée aux spécialistes du « surnaturel », magiciens, devins, mediums, guérisseurs.

Marcelle Bouteiller (*Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950) a montré qu'il reste bien des survivances de ce genre dans notre folklore. Dans ce cas, il est difficile de distinguer les simples symbolisations ou simulations, les transes de possession et les techniques extatiques. De plus, ces spécialistes, à la différence des vrais chamanes, tendent à exagérer les manifestations spectaculaires pour impressionner les clients. La simulation et l'excitation collective montrent, elles aussi, l'importance de cette idée fondamentale : pour communiquer avec l'autre monde, il faut d'abord subir une transformation de son être, posséder une nature différente du commun, s'être élevé sur le plan d'existence cosmique, soit en passant par des épreuves terribles sanctionnées par l'extase, soit en jouissant naturellement du don d'extase. Pour agir sur les mondes, il faut posséder une double nature qui permette d'évoluer librement dans tous les mondes. Cependant, dans les milieux qui ne possèdent pas une cosmologie de type sibérien, mais une représentation de l'univers où fourmillent les esprits qui sont des puissances désordonnées et rivales et non des Régents du cosmos, il est bien difficile de distinguer « extase » et « possession ». Disons qu'il existe beaucoup de cas qu'on ne peut réduire au type possession. Bien que les deux interprétations se mêlent, — sans toutefois qu'une « transe » soit nécessairement un fait de possession —, il s'agit de deux phénomènes de structure opposée, et il nous semble que M. Éliade a raison de les distinguer fondamentalement d'après l'idéologie du milieu dont l'individu se réclame.

Nous manquons certes de documents suffisamment approfondis pour interpréter exactement chaque cas; mais il paraît bien légitime d'étendre les résultats de l'enquête au delà du monde sibérien à travers l'ensemble des primitifs. Tout semble indiquer que « l'extase » pourrait bien être, en tant que tendance ou postulat, un élément fondamental de la vie religieuse : une quête de médiation entre le monde visible et le monde invisible, du même ordre que la vision et le rêve, mais plus radicale et plus totale; plus qu'une simple technique ou un don, une manière d'être définitive fondée sur

un changement de nature de l'individu. L'extase serait la réalisation de ce changement et sa sanction par l'au-delà.

On trouvera toute la bibliographie utile dans l'ouvrage de M. Éliade, *Le chamanisme*, Paris, 1951; auquel on pourra ajouter les réflexions stimulantes de D. Schröder, dans *Anthropos*, t. 48, 1953, p. 671-678 (compte rendu du livre de Éliade), et son article, *Zur Struktur des Schamanismus*, *ibidem*, t. 50, 1955, p. 848-881.

Joseph Goetz.

II. EXTASE HINDOUE

Les formes si riches de l'expérience religieuse hindoue seraient incomplètes si elles n'avaient pas été aux prises avec ce qui est appelé l'extase. Il serait prématuré de donner une définition complète de l'extase indienne. Phénoménologiquement, elle se présente comme une expérience psychique ineffable qui se manifeste extérieurement par une perte de conscience normale. Les descriptions qui vont suivre permettront d'en apprécier le contenu et la diversité. Nous ne prétendons pas donner une énumération exhaustive des phénomènes extatiques dans la longue histoire indienne; nous nous efforcerons seulement d'en présenter les aspects les plus importants. On a groupé les diverses écoles dans un ordre chronologique; deux exceptions ont été faites : l'extase intellectuelle çankarienne a été groupée avec celle des Upanishads dont elle dépend; l'extase ramanugienne est mise à la suite de la bhakti (religion d'amour de la Bhagavadgîtâ).

1. **La civilisation non-aryenne de l'Indus** (2800 avant J.-C.). — Il est impossible de dire à quelle époque ont commencé aux Indes les phénomènes extatiques. C'est dans la civilisation de l'Indus qu'ils apparaîtraient. John Marshall et Mortimer Wheeler croient discerner, dans une figure gravée sur des sceaux, un prototype de Çiva, le dieu de l'ascèse et de l'extase. Ils corroborent cette affirmation par l'interprétation d'autres documents (Mortimer Wheeler, *The Indus Civilisation*, Cambridge, 1953). Leur construction semble bien fragile à J. Filliozat (dans L. Renou, etc, *L'Inde classique*, t. 1, Paris, 1947, p. 188). Tout au plus, devant la divergence des spécialistes, pouvons-nous admettre la probabilité de l'existence de l'extase en ces temps lointains.

2. **Extases aryennes rudimentaires.** — La culture aryenne, qui, vers le 15e siècle avant Jésus-Christ, fait suite à la civilisation de l'Indus, offre un terrain favorable à l'enquête. Nombre d'indologues appellent du nom d'extase certains phénomènes rencontrés dans les *Vedas* (traités de science supérieure ou de sagesse). Quatre groupes de faits sont décrits dans un certain nombre de ces hymnes : (*Rig Veda* I, 165, 14; I, 177, 5; VI, 23, 5; VII, 36, 1; trad. allemande K.F. Geldner, dans coll. Harvard Oriental Series (= HOS), Cambridge, Massachusetts, t. 33, p. 240, 256; t. 34, p. 121, 217).

1° Dans l'ambiance de la préparation de la boisson divine, le *soma*, naissait une force mystérieuse : le *brahman* (mot à significations diverses), qui jetait les témoins dans une sorte de ferveur collective. On peut la rapprocher de celles que l'on rencontre encore aujourd'hui, soit dans certaines cérémonies populaires des temples, soit dans les séances de chant de certaines tribus, telles les Kanikkar (M. Biardot, *L'Inde*, Paris, 1958, p. 163). Les auditeurs deviennent rapidement acteurs, et nombre d'entre eux passent du paroxysme de l'exaltation à la perte de la sensibilité.

2° D'après certains hymnes du *Veda*, les effets du *soma* se font sentir autrement chez les dieux et les hommes. Le dieu Indra y trouve la source de l'inspiration lyrico-religieuse. « Le poète s'est approché de moi, comme la vache de son fils bien-aimé. N'ai-je pas bu le soma? » (*Rig Veda* X, 119; trad. L. Renou, dans *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, 1955, p. 115). Le buveur se croit alors le maître du monde, montant jusqu'aux nuées. A son tour le prêtre-poète affirme : « Nous avons bu le soma, nous sommes devenus immortels, nous sommes arrivés à la lumière, nous avons trouvé les dieux ». Quoique non exclue, l'inspiration poétique est dépassée. L'homme se sent au delà des frontières de l'humain et croit atteindre le divin (*Rig Veda* VIII, 48, 3; trad. L. Renou, dans *Hymnes et prières du Veda*, Paris, 1938, p. 77).

3° Une autre cérémonie, la *Dîksa* (consécration du prêtre officiant), nous fait connaître d'une manière plus précise une des méthodes magiques employées pour obtenir une sorte d'extase. L'élu reste dans l'obscurité; les trois derniers doigts de la main fermée (position du fœtus). Il jeûne jusqu'à l'épuisement; il attend que la macération physique fasse monter dans ses membres une chaleur corporelle. Les dieux, dit-on, sont entrés en lui, le passé se dévoile à ses regards, il peut monter jusqu'au soleil. H. Oldenberg et A. B. Keith trouvent un équivalent de ce rite dans les pratiques des primitifs ou semi-primitifs qui veulent obtenir un état extatique (H. Oldenberg, *La religion des Vedas*, trad. V. Henry, Paris, 1903, p. 242; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, HOS, t. 31, 1925, p. 300).

4° Enfin, un hymne du *Rig* (X, 136) fournit un document typique sur ce qu'on appelle l'extase védique. L'ascète, le chevelu, est dépeint en des termes que les dévots hindous appliquent encore aujourd'hui à certains yogis. « Le chevelu porte le ciel et la terre... Ceinturés de vent, les ascètes sont vêtus de brunes souillures, ils suivent la fougue des vents dès que les dieux sont entrés en eux ». Le chevelu est devenu l'ami des dieux, son corps seul apparaît aux mortels. Il lit les pensées et boit en compagnie des dieux (*Rig Veda* X, 136; trad. L. Renou, dans *Hymnes spéculatifs du Veda*, p. 131-132). Avec le dieu Rudra, il absorbe le poison. A. B. Keith (*The Religion and Philosophy..*, HOS, t. 32, 1925, p. 402) insiste sur le fait que cet ascète diffère de l'étudiant brahme ou du prêtre recevant la consécration. Son « extase » n'est nullement liée au rite de passage, comme pour l'étudiant, ou à l'idée de sacrifice, comme dans le cas du prêtre. Le poison, qu'il affirme avoir bu, est sans doute la cause de son état. Il est à remarquer que cette sorte d'extase est présentée en relation avec Rudra, ensuite identifié à Çiva, le dieu de l'extase. Cherchant à découvrir les origines de ces états, M. Eliade rapprocherait l'extase védique du chamanisme. C'est possible, à moins que les deux comportements ne dérivent d'une source commune (*Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954, p. 113).

Quand on considère ces faits décrits par les Vedas et qui sont qualifiés d'extase, on s'aperçoit qu'ils ne dépassent pas l'ordre naturel. En effet, l'extase collective, touchant à l'hystérie, l'intoxication liturgique ou l'usage de poison n'appartiennent pas au

monde surnaturel. Dans l'hindouisme plus récent, la métaphysique des systèmes s'y oppose. Une sorte de panthéisme ou de monisme dans les uns, le dualisme radical esprit-matière chez les autres, excluent toute transcendance réelle. Si la nature de l'homme en son fond est divine, on comprend le cri d'un Vivekananda, ou d'un Tagore : « Le divin est mon droit de naissance ». Et dans le cas des systèmes dualistes, ce que recherche l'hindou, c'est de retrouver dans sa pureté son moi éternel.

Cette dernière remarque ne prétend pas trancher la question de la possibilité d'états mystiques dans le monde hindou. Tout homme en effet est créature de Dieu et il peut à ce titre recevoir des grâces surnaturelles nécessaires à son salut. Peut-il, en correspondant à ces grâces, être élevé par Dieu jusqu'à la contemplation surnaturelle et à l'extase vraie? Ce ne serait alors ni la métaphysique hindoue ni sa mythologie ni ses rites qui pourraient prétendre être les voies normales ou le climat habituel de pareilles faveurs.

3. **L'extase supra-intellectuelle : Les Upanishads.** — Le courant de la pensée aryenne devait assez rapidement quitter les formes rituelles de l'ancien védisme et se développer dans une autre direction. Les *Upanishads* (doctrines secrètes), dont les plus anciennes datent du 7e siècle avant notre ère, cherchent à conduire l'homme au delà du cycle des renaissances. Pour utiles qu'ils soient, les sacrifices et l'ascèse ne donneront pas à l'homme de briser le cercle de la métempsycose. Seule une sorte d'intuition supra-intellectuelle permettra à l'illuminé de connaître, mieux encore d'expérimenter, son identité avec l'Absolu : Brahman-Atman. Cette sorte d'illumination se situe au delà de la connaissance intellectuelle ordinaire, « car l'Absolu n'est ni ceci ni cela » (E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, 2e éd., Oxford, 1930 : *Brihadarânyaka Upanishad* 9-26, p. 125). L'exploration des textes permet de connaître sur ce point, malgré ses méandres, la direction générale de la pensée upanishadique.

1° A la base, il y a un appel à une sorte d'humilité : « L'âtman n'est point atteint par l'exégèse (des textes sacrés) ni par l'intelligence (conceptuelle) ni par beaucoup d'étude. Celui que l'âtman élit, seul pourra l'atteindre » (*Katha Upanishad* 2, 23; trad. L. Renou, Paris, 1943, p. 12). Ce texte n'est pas parmi les plus anciens; mais il se présente comme un de ceux ayant marqué la pensée hindoue subséquente, surtout celle présentée dans les œuvres des Bhaktas (adeptes de la religion de l'amour).

2° La sensibilité ou l'imagination sont soumises à certaines expériences. Dans la *Maitry Upanishad*, il est dit : « Quand on se bouche les oreilles à l'aide des pouces, on entend le bruit de l'espace qui est à l'intérieur du cœur, et son apparence revêt sept formes; son d'une rivière, d'une clochette.., et après avoir dépassé ce son qui a des caractéristiques distinctes, on va se perdre dans le Brahman non manifesté dans le son Suprême » (*Maitry Upanishad* VI, 22; trad. A.-M. Esnoul, Paris, 1952, p. 38-39).

La vision est, elle aussi, affectée. L'antique *Brihadarânyaka Upanishad* nous parle de l'Absolu apparaissant « comme une robe de couleur safran, ou de laine blanche, ou d'un insecte rouge, ou de la flamme, ou de la fleur de lotus; et soudain, comme un éclair apparaît la gloire de celui qui connaît cela. « Cela », c'est l'indéterminé, c'est l'Absolu, c'est Brahman » (E. Hume, *op. cit.*, *Brihadarânyaka Up.* II, 3, 6, p. 97). Ou encore, dans la *Svetâsvatara Upanishad*, la route qui mène à l'Absolu est décrite comme l'apparition des formes lumineuses de plus en plus brillantes (E. Hume, *op. cit.*, *Svetâsvatara Up.* I, 2, 11, p. 398). Ces visions, ou peut-être ces hallucinations, nous mettent, suivant les *Upanishads*, en possession de l'Absolu.

3° Si nous cherchons d'autres informations pour préciser la nature de cette prise de possession de l'Absolu, on voit qu'elles tournent toutes autour de la notion de non-dualité (*Mândûkya Upanishad et Karita de Gaudapada*, I, 16; trad. E. Lesimple, Paris, 1944, p. 22). On compare cette expérience à l'état de sommeil sans rêve (E. Hume, *op. cit.*, *Chandogya Up.* VI, 8, p. 244). Mais on veut exorciser toute dualité et, dans la *Maitry Upanishad*, on fait appel à un quatrième état, au delà du sommeil sans rêve : le turiyâ, l'état mystique (VII, 11; trad. Esnoul, p. 57). On précise même dans une autre *Upanishad*, la *Mândûkya*, que cet état nie « toute connaissance intérieure ou connaissance extérieure.., qu'elle est invisible, insaisissable, indéfinissable, qu'elle n'a pour essence que l'expérience de son propre soi, annule la diversité, est apaisée, bienveillante, sans dualité : c'est le Soi » (*Mândûkya Up.* 7; trad. Lesimple, p. 21). D'autres images sont encore présentées, celle des rivières se perdant dans la mer. « Ces rivières, dit la *Prasna Upanishad*, ne retiennent plus alors leurs noms et formes. Ainsi, les noms et formes du sage disparaissent. On dit alors : c'est l'âtman » (V, 5; trad. J. Bousquet, Paris, 1948, p. 24).

4° Le plus grand des commentateurs des *Upanishads*, Çankara (788-820 ou 850), a suivi la route tracée par les anciens sages. Mais plus qu'eux il a parlé de cette intuition supra-intellectuelle qui déchirera le voile de la Mâya, de l'illusion. S'agit-il d'une extase, d'une sortie de soi? Il faudrait qu'il y eût un soi personnel, distinct de l'Absolu. Or, notre individualité, du point de vue du Brahma, n'est qu'illusoire, et c'est en rejetant l'ignorance qu'on arrive à la connaissance de ce qui est éternellement, sans changement ni multiplicité : de Brahman. C'est donc moins une extase qu'une « enstase » qu'il nous propose. C'est notre nature vraie, au delà des phénomènes, que nous atteignons alors et que nous expérimentons : le « Tu es cela, tu es Brahman » des *Upanishads* (*The Vedânta-Sûtras*, dans coll. Sacred Books of the East (= SBE), t. 34, Oxford, 1890 : I, 1, 2, p. 15; I, 3, 13, p. 171; I, 2, 8, p. 114; II, 1, 4, p. 299).

Nous avons suivi ici les textes donnés par les *Upanishads* et Çankara. Leurs affirmations d'une expérience d'un Absolu indifférencié comme objet de l'extase fait naître dans l'esprit d'un lecteur chrétien un doute : Comment peut-on expérimenter ce qui n'est pas? Mais peut-on rejeter des témoignages nombreux qui s'échelonnent au cours des âges? Tous les témoins disent qu'ils ont connu comme un déchirement et qu'ils se sont trouvés ensuite dans un état de paix, d'euphorie auprès duquel les joies ordinaires de la vie ne sont rien. Une explication seule peut résoudre l'aporie: au delà du moi phénoménal, les extatiques ont atteint, non pas directement Dieu dans une vision intuitive (cela est impossible ici-bas), ni la présence des dons de la grâce divine et la présence obscure de Dieu, comme dans la mystique surnaturelle, mais l'acte existentiel de l'âme. La mystique naturelle serait donc celle qui fait appel

aux forces humaines employées d'une manière extraordinaire, au delà de l'activité normale de nos facultés. Les explications subséquentes, en fonction d'une théorie, soit moniste, soit panthéiste, ne sont que des accroissements systématiques.

4. **Le bouddhisme.** — Vers les temps des *Upanishads* et du Bouddha, l'Inde a vu pulluler une multitude d'ascètes. On les appelle : srâmanas (faiseurs d'efforts), parivrâjakas (gyrovagues), etc. Six grands maîtres ont laissé un nom (*Sutta-Nipâta* III, 6, dans SBE, t. 10, 1881, p. 86-89). Parmi eux, Alâra Kâlâma mérite une mention spéciale. On nous le montre absorbé, quoique éveillé, sans qu'il puisse percevoir le passage de cinq cents chariots (*Mahâ-Parinibbâna-Sutta* 4, dans SBE, t. 11, 1881, p. 75). Nous savons par d'autres textes que les ascètes arrivaient à un état où sensations et conscience étaient abolies (voir SBE, t. 10, p. 135-136 et 206-207).

Avant sa conversion, le *Bouddha* s'était mis à l'école de ces maîtres en extase. Il se sépara d'eux et chercha par lui-même la délivrance. S'il est impossible de faire le départ entre ce qui appartient strictement à l'histoire de Bouddha et ce qui provient de la légende, les documents que nous possédons nous fournissent au moins une preuve du mode de penser de la communauté bouddhique. Le Bouddha, nous dit-on, rejeta les Vedas et donc le sacerdoce brahmanique. Mais il demeura fidèle à la doctrine du karma, rétribution de l'acte, et du Samsâra, métempsycose. Il resta aussi, pour une grande part, tributaire des méthodes parayogiques de ses maîtres et de ses émules (É. Sénart, *Bouddhisme et yoga*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 42, 1900, p. 345-364). En solitaire, sans aucun secours des dieux, il livrera l'assaut final et entrera en possession de la vérité salvatrice.

Il s'assit sous l'arbre pula *(ficus religiosa)*, résolu à ne quitter la place que lorsqu'il aura, par la force de sa volonté, fait violence au destin. Sur un mode apaisé, il reprend les exercices qui doivent mener à la vacuité de la conscience. Dans cette solitude surgiront, pour être repoussées, les tentations du Malin, Mâra. Après sa victoire sur les tempêtes intérieures, la vision du Bouddha, nous dit-on, s'élargit aux dimensions cosmiques. Tout l'espace, le passé, le présent se révélèrent. Le souvenir de ses vies antérieures surgit. Il se rendit compte alors de la caducité du monde et de l'universalité de la souffrance, et en même temps perçut le remède qui s'imposait. Il devint un Bouddha, un éveillé vivant. C'est progressivement que le Bouddha arriva à une réduction de la sensibilité et au ravissement (cf P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La théosophie bouddhique*, coll. Annales du musée Guimet, t. 31, Paris, 1923, p. 363-375).

L'explication de cette extase diffère de celle rencontrée dans les *Upanishads*, car ce n'est pas l'union, ou la fusion avec Brahman, ou la révélation de notre identité avec le Suprême, que perçut le Bouddha, mais le fait que d'après lui tout est douleur, et que cette dernière est le Mal par excellence. Désormais, son activité se dirigea vers un moralisme ignoré de l'orthodoxie brahmanique.

5. **La bhakti** *(l'amour)*. — La religiosité hindoue ne trouvait pas son compte dans l'austère présentation du bouddhisme. Le nirvâna bouddhique ne correspondait pas au désir de bonheur éternel. Une nouvelle forme religieuse, la bhakti, la religion de l'amour répondit à ces appels de l'âme hindoue; voie simple qui s'adresse à tous, alors que l'expérience intellectuelle des *Upanishads* ne pouvait être que le privilège d'un petit nombre.

1° La *Bhagavadgîtâ* (le chant du bienheureux Seigneur) de Krishna, vers le 2e siècle de notre ère, fournit un exemple de l'idéal extatique de l'hindou dévot.

Le cadre en est simple : Arjuna, un des guerriers pândavas, venait de recevoir l'enseignement le plus secret de Krishna, le dieu caché sous la forme humaine d'un cocher. Cette présentation dogmatique était trop abstraite sans doute pour satisfaire ses désirs. Il convoita quelque chose de plus haut et, sans attendre l'appel possible du dieu, il demanda, nous dit le poème, la vision divine. « Si tu estimes, ô Maître, que je puisse te contempler, montre-toi à moi comme l'Impérissable » (sous ta propre forme) (*La Bhagavadgîtâ* XI, 4; trad. É. Sénart, Paris, 1944, p. 34).

Krishna acquiesce à la demande, mais ajoute : « Tu ne peux me voir avec les yeux de l'homme. Je te confère la vue divine; contemple ma puissance souveraine » (XI, 8, p. 34). Krishna apparaît dans une sorte de théophanie dans laquelle Arjuna voit la multitude des êtres comme des aspects de la vie divine de Krishna. Il tombe alors en adoration, en extase : « devant ce spectacle inouï, je frissonne et mon esprit est ébranlé par la crainte » (XI, 15-16, p. 35; 44-45, p. 39). Le dieu reprend sa forme humaine et affirme : « Elle est bien malaisée à voir, cette forme que tu as vue... Ni par les Vedas, ni par la pénitence, ni à force d'aumônes ou de sacrifices, on ne l'obtient... C'est seulement au prix d'une dévotion sans partage qu'on le peut... et qu'on me contemple et entre en moi » (XI, 52-55, p. 40).

On trouve ici bien des éléments de l'extase classique : disproportion de l'homme, secours divin, vision génératrice d'amour, et d'amour allant jusqu'au paroxisme, car ce frisson, dont parle l'auteur, se situe dans la ligne de l'extase.

Le chapitre sixième de la *Bhagavadgîtâ* nous fait un portrait de l'ascète parfait, du yogi : arrêt des sens, du mental, atteignant en son cœur apaisé le bien-être suprême. « Un bonheur parfait pénètre le yogi qui a l'esprit pacifié, qui, la passion calmée, sans tache, s'identifie au Brahman » (VI, 27, p. 21).

2° Au cours des siècles, les Épiques et les *Purânas* (récits anciens) habilleront la bhakti de vêtements poétiques plus somptueux et parfois sensuels. La *Bhagavata Purâna* nous dépeindra Krishna, le divin bouvier, dansant avec les « gopis », les vachères. Au son de la flûte enchantée, elles courent à la clairière, pour rencontrer le divin amant. Elles oublieront mari, enfants.., tout, pour prouver leur amour à Krishna. Lui multipliera sa présence pour donner à chacune l'illusion d'être l'unique aimée. Dans les embrassements de Krishna, elles trouvent le salut. La théophanie du dieu n'est qu'un moyen pour mener les gopis à l'extase de l'amour (*Bhâgavata Purâna*, livre 10, ch. 29-33; trad. E. Burnouf, t. 4, Paris, 1884, p. 139-161). Dans d'autres œuvres comme la *Gîtâ Govinda*, la palette érotique sera encore plus chargée, mais partout les images sont l'expression de l'union suprême avec le dieu.

Un des bhaktas du sud de l'Inde, Mânikka Vâchakar (900 avant J.-C.), parle de la grâce « qui fait fondre son âme et de l'ambroisie au delà des mots qui a rempli tous ses pores, pendant que sa poitrine est brisée, ses mains se joignent en adoration et ses yeux versent un torrent de larmes » (*Mystic union*, 8e décade, n. 72; d'après la traduction de Pope). Il faudrait citer encore les bhaktas du Maharashtra, dans l'ouest de l'Inde, Caitanya, à l'est, et nombre d'autres.

En particulier, Râmânuja (1017-1137) est un grand théologien et il parvint à intégrer la secte dans le grand courant védantin (non dualiste) : Brahman Visnu est la substance unique. Cependant, en elle, les âmes, les personnes sont à la fois éternellement nécessaires et distinctes. La grâce, une sorte de secours, est nécessaire pour détourner l'âme du monde et la diriger vers sa source, vers Dieu, lui faisant connaître sa nature, et pour l'amener à trouver dans l'amour mutuel avec la divinité la cause de son bonheur.

Au chapitre neuvième de son commentaire de la *Bhagavadgitâ*, Râmânuja décrit l'état extatique des dévots de Visnu : « Écrasés par un amour intense envers moi, mes dévots découvrent qu'il leur est impossible d'exister pendant le plus petit instant sans être occupés à chanter mes noms et dans des saints exercices, ou en s'écroulant prosternés à mes pieds.., ils répètent mon nom.., leurs poils se dressent à cause du bonheur.., leurs voix tremblent... Ils étendent leurs huit membres à terre »

Nombre de passages d'auteurs bhaktas peuvent s'interpréter d'une manière chrétienne. Le cœur hindou tend alors vers Dieu dans l'amour. Malheureusement, la métaphysique moniste projette des ombres sur ce tableau. Si l'homme est divin, comment expliquer son éloignement de Dieu, le besoin d'une grâce uniquement pour écarter les obstacles sur le chemin de son retour à Dieu? La réponse à ces questions n'est pas aisée.

6. **Le yoga.** — Pour certains, ce mot signifie pouvoirs merveilleux, pour d'autres il évoque l'idée de fraude, ou la voie ouverte vers un monde supérieur. D'après son étymologie, le yoga est une discipline, un effort, un contrôle, qui permettra d'atteindre la nature du principe spirituel formant notre personnalité. On l'a décrit comme une technique de l'extase, ou plus correctement de l'enstase, par laquelle l'homme parviendra, grâce à des exercices d'intériorisation de plus en plus parfaits, jusqu'à rejoindre l'acte existentiel de son âme. Pour comprendre les étapes de cet effort, il faut se rappeler que le yoga a emprunté sa métaphysique à un autre système, la Samkhya, et qu'il postule un dualisme absolu. D'un côté, la matière, puissance active, cause des éléments qui sont à la base du monde; de l'autre, les esprits, éternellement inactifs et impassibles.

Au sommet de l'évolution de la prakriti (matière), se situe l'organe pensant, le mental, matériel lui aussi. Il forme comme un miroir capable de refléter le spectacle toujours changeant du monde matériel. Pour qu'un miroir reproduise réellement les objets, la lumière est nécessaire. Pour que le mental, ce miroir naturel, remplisse sa fonction, une lumière doit tomber sur lui. La source du rayon lumineux, c'est l'esprit. Mais les esprits, donneurs de lumière, sont aussi contemplateurs, ils voient dans le mental la fantasmagorie du monde. Là commence la tragédie. Par suite d'une erreur éternelle le spectateur se croit acteur. Il ne dira plus « la souffrance apparaît », mais « je souffre ». Il prendra donc faussement à son compte les mille incidents du monde. Cette « erreur » causera donc l'union, mieux l'identification irréelle entre deux réalités. Et tant qu'elle durera, l'esprit connaîtra les affres de la souffrance, celle de se croire roulé dans les flots de la métempsycose. Il faudra attendre l'heure où, grâce aux recettes offertes par le yoga, le mental purifié ne reflètera plus les choses d'ici-bas, mais seulement la lumière qui tombe de l'esprit. Alors, le cauchemar sera terminé à jamais; le Purusha; l'esprit, restera éternellement dans l'isolement, l'esseulement. Pour atteindre ce but suprême, les forces de l'homme suffisent. Si l'idée d'un Dieu est acceptée, il n'est ni créateur, ni démiurge organisateur de la matière. L'affirmation de son existence est facultative et seulement utile pour ceux parmi les yogis qui sont moins détachés des pratiques religieuses. Ils trouveront avant tout dans ce dieu l'idéal du parfait yogi détaché de tout. Quand on parlera de grâce, elle ne sera qu'un secours, d'ordre psychologique sans doute, pour donner confiance et nous aider à être nous-mêmes.

Les quatre chapitres des *Yogas sutras* traitent successivement : 1° de la concentration, 2° des moyens éloignés d'y parvenir, 3° des moyens immédiats et de quelques-uns des fruits extraordinaires qu'on peut rencontrer, 4° de la fin ultime, la solitude éternelle.

Le but du yoga est de détruire les représentations de la matière pensante (*The Yoga Sutras of Patanjali* I, 2; trad. citée, p. 1). Pour arriver à ce résultat ultime, il faudra d'abord vivre une vie morale; dans cette éthique, l'ahimsa, la non-violence physique, occupe la première place (II, 20-32, p. 58-60; I, 34, p. 26). Ensuite, afin que le corps soit pour l'ascète non un ennemi mais un allié, deux moyens sont indispensables, les prânâyâma, exercices respiratoires, et les âsanas, les 84 postures (II, 49, p. 68; II, 46, p. 67). Enfin, nos sens matériels toujours tendus vers l'extérieur nous engluant dans la matière, il est nécessaire de séparer les sens de leurs objets propres pour atteindre la Pratyâhâra, le détachement (II, 55, p. 72).

Ceci ne constitue que les premiers pas dans le système du yoga. Il faut pénétrer plus avant, dans le yoga supérieur. Le premier stade dans cette voie nouvelle qui tend directement à discipliner le mental, sera la dhâranâ qui consiste « à fixer l'esprit sur un objet particulier » (III, 1, p. 74). Cette concentration rudimentaire se perfectionne en dhyâna (absorption), « concentration plus prolongée et plus parfaite que la première ». Là encore, l'acte d'attention et l'objet restent distincts (III, 2, p. 74).

Enfin, dans l'étape ultime, la samâdhi, toute dualité disparaît. Une distinction s'impose encore au premier moment : la samâdhi imparfaite « avec semences », qui peuvent croître dans une existence future, et la samâdhi parfaite « sans semence », qui fait disparaître toute dualité. Le yogi atteint là une expérience ineffable du soi, de l'acte pur d'intelligence. C'est l'enstase suprême, l'isolement et non l'union avec un dieu ou avec le principe des choses (III, 3, p. 75 : samâdhi, transe, extase. Avec semences, I, 46, p. 34; I, 17, p. 12. Sans semence, I, 18, p. 15; I, 51, p. 37. Kaivalya, isolation, III, 56, p. 110. Siddhis, pouvoirs extraordinaires, III, 19, p. 87, 106, etc).

Il est presque normal qu'au cours de cette descente dans les profondeurs du soi, des phénomènes extraordinaires d'insensibilité apparaissent. L'amplitude des pulsations cardiaques diminue. Les traités de yoga dressent aussi la liste des pouvoirs « magiques » qui se présentent au cours des exercices yogiques, tels la lecture de la pensée d'autrui. Il peut alors s'agir de suggestion, ou d'une science conjecturale des motifs des autres, fruit de l'introspection yogique. La sagesse hindoue demande au yogi de ne pas rechercher de tels dons, de ne les accepter qu'avec circonspection quand ils paraissent exister. Toute complaisance en eux est le signe d'une imperfection, et marque un arrêt dans la recherche de la samâdhi libératrice.

7. **Ramakrishna Paramahamsa** (1836-1886). — Aujourd'hui encore, le yogisme, allant jusqu'à l'extase, est une réalité vivante au sein de l'hindouisme. Râma-

krishna, le réformateur bengalais, fut un grand extatique. Il commença sa carrière dès son jeune âge, si nous en croyons ses biographes officiels. La contemplation d'un ciel d'orage suffit, à l'âge de sept ans, pour le faire entrer en transe. Il s'appuya sur ses visions pour prouver sa thèse principale, l'unité de toutes les religions. Les saints hindous ou les dieux, le Bouddha et même le Christ lui apparurent, dit-on. De plus on a remarqué que dans ses visions, souvent demandées avec instance, allant une fois au moins jusqu'à la menace du suicide, c'était le dieu qui semblait céder à la volonté de l'homme. La vision se terminait en union. Ce n'était pas alors Râmakrishna qui s'associait au dieu, c'était le dieu qui se fondait en lui en entrant dans sa poitrine (*Life of Sri Râmakrishna*, Himalayan series 47, Mayavadi-Almora, 1925, p. 24-29).

Les quelques spécimens d'extaxes présentés : extases naturelles, inférieures ou pathologiques, extases supra-intellectuelles, extases souvent émotionnelles de la bhakti, extases yogiques, ne permettent que de soupçonner la richesse que l'Inde offre au psychologue averti. Cette diversité même conseille la prudence. D'abord quand il s'agit de juger de la nature intime des extases. Il ne faudrait pas, même pour les plus hautes, conclure à une identité avec celles, surnaturelles, écloses au sein du christianisme. La similitude des apparences, et peut-être le cheminement partiel (ou même total) par les mêmes expériences psychologiques (et physiologiques) des deux groupes des extatiques cachent une différence profonde. L'action de la grâce divine est présente au commencement, au milieu, à la fin de l'extase surnaturelle, et, s'il y a un vide du créé, il est rempli par cette action divine.

La place occupée par l'extase dans la plupart des systèmes hindous diffère aussi de celle qu'elle prend chez les catholiques. Pour ces derniers, l'extase représente un des degrés de la vie mystique, qui n'est ni le plus haut, ni absolument nécessaire pour la perfection. Pour l'hindou, elle est plus qu'une condition, elle est le moyen, nécessaire dans tous les grands systèmes, d'atteindre notre fin suprême.

La prudence s'impose encore quant à l'adaptation à la spiritualité chrétienne des chemins tracés par l'hindouisme. Trop de facteurs psychologiques nous échappent, et toute activité spirituelle peut ne pas convenir également aux divers peuples. Prudence encore dans la pratique. Un maître qualifié est requis; l'Inde elle-même insiste sur ce point; des dangers guettent le néophyte : dangers pour le corps (systèmes nerveux ou cardiaque), ou pour l'esprit qui peut sombrer dans la folie.

Du moins, malgré les erreurs, les illusions, les hallucinations, les fraudes nombreuses, qu'on rencontre aux Indes comme partout, l'effort religieux hindou, à travers les siècles, apporte le témoignage du désir de l'homme de rencontrer l'Absolu.

Émile Gathier.

III. L'EXTASE DANS LA GRÈCE CLASSIQUE

De ce chapitre, l'article Contemplation a donné comme une anticipation (t. 2, col. 1716-1742, R. Arnou; col, 1864-1865, J. Lemaître); il suffirait d'y renvoyer, n'était l'importance du sujet pour la mystique grecque. Ajoutons la section parallèle de l'article Divinisation (t. 3, col. 1370-1375).

Les titres complets des travaux cités se trouvent à la bibliographie.

1. Principe de classement. — C'est un problème de savoir si les formes d'extases qui se manifestent dans la Grèce classique relèvent, à quelque titre, de la mystique proprement dite. Car la mystique de Socrate, ou peut-être celle de Platon, en tout cas celle de Plotin, se présentent comme intellectuelles, alors que l'extase grecque est d'ordinaire irrationnelle (cf en général, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*); mais l'opposition n'est pas irréductible, puisque l'on peut dire de Socrate à la fois qu'il « avait des extases » et qu'il « a fait figure de contemplatif » (A.-J. Festugière, *Contemplation*.., p. 69).

Comment ordonner les phénomènes en cause? Un premier classement les répartirait en trois catégories, selon qu'ils concernent le mouvement, le regard ou la parole. La danse, normalement accompagnée de musique, joue un rôle essentiel dans les transports des bacchantes; lorsque Platon décrit l'éducation « musicale » aux livres II et VII des *Lois*, où il reprend et développe les principes posés au livre III de la *République*, il part du mouvement instinctif à l'homme dès sa première enfance (*Lois* VII, 789b svv) et met l'influence des Muses en rapport avec la frénésie des bacchantes et corybantes (*Lois* II, 654a; VII, 790de). L'extase par le regard naît de la contemplation de l'idole; le mot qui désigne la statue du dieu, ἄγαλμα, s'emploie aussi pour les astres, qui sont « les plus belles images de la divinité » (Platon, *Lois* XI, 930e-931a; *Epinomis* 984a); de même le plus beau temple n'est pas l'œuvre des hommes : c'est la voûte céleste, et un texte des *Lois* prépare l'adoration à ciel ouvert du stoïcien Zénon de Citium, qui a pu s'en inspirer (XII, 955e; cf J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, Leipzig, 1905, n. 264-267). Déjà le *Phèdre* (246d-247e) plaçait la religion la plus haute dans la contemplation du « ciel », οὐρανός ou κόσμος; et le *templum* latin, peut-être de même racine que le τέμενος grec, sera d'abord l'espace augural, puis l'enceinte réservée au dieu : tout le ciel avec les *templa serena* de Lucrèce. — La parole enfin : la répétition indéfinie d'une formule, — ce sera dans l'hésychasme et dans l'orthodoxie contemporaine la « prière de Jésus » —, peut aboutir à l'extase, bien qu'elle ait d'autres effets, comme, dans la magie, de contraindre le dieu ou de conjurer un démon.

Le *Phèdre* de Platon fournit une autre division. Au début de la palinodie où il entreprend l'éloge de l'amour, Socrate y distingue quatre formes d' « enthousiasme », de possession inspirée, de « délire », μανία : le philosophe tient ce dernier nom pour honorable, « autrement les anciens n'auraient pas, enlaçant ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir, appelé celui-ci μανική, l'art délirant! Les modernes, eux, qui n'ont pas le sens du beau, y ont introduit le *t* et l'ont appelé μαντική, l'art divinatoire » (244c). « Parmi nos biens, dit Socrate un peu plus haut, les plus grands nous viennent par l'intermédiaire d'un délire, dont à coup sûr nous dote un don divin » (244a fin). Ce sont : l'art du devin, bien supérieur à celui de l'augure (244cd); le délire prophétique, qui « a permis d'éloigner les maladies ou épreuves ancestrales de certaines familles, en parlant sous forme d'oracles, à certains de leurs membres, et a découvert pour elles une méthode de délivrance, par le recours aux prières et au service des dieux » (244de); celui dont les Muses sont le principe (245a); enfin l'amour, surtout l'amour philosophique, inspiré par les dieux, celui qu'exaltait Diotime (245b, 249d svv) :

c'est le privilège de la Beauté de ravir l'âme à elle-même (250bd). Dans la seconde partie du dialogue, Socrate résume ces quatre sortes de « délire » :

« Quant au délire divin, nous l'avons divisé en quatre sections qui relèvent de quatre dieux, rapportant à Apollon l'inspiration divinatoire, à Dionysos l'inspiration mystique (« télestique »), aux Muses l'inspiration poétique, la quatrième enfin à Aphrodite et à l'Amour » (265b).

L. Robin, dont nous empruntons le plus souvent la traduction, commente ainsi le texte : « Socrate a dit en effet que l'amour est un délire; que le prophétisme est une illumination exceptionnelle; que la divination inspirée n'a rien de commun avec l'art augural; que l'ouvrier en poésie n'est pas un poète... Cette théologie du délire est nouvelle » (Platon, *Œuvres complètes*, coll. Budé, t. 4, 3, Paris, 1933, p. 71, note 1).

Laissant de côté la poésie et l'amour, nous nous arrêterons à l'inspiration divinatoire ou mantique prêtée à Apollon et à l'inspiration télestique attribuée à Dionysos. Rapprochées encore dans le *Phèdre* (248e 1), mantique et « télestique » représentent les deux principaux aspects de l'extase religieuse chez les grecs; et elles ne sont pas inconciliables : malgré l'opposition nietzchéenne, Apollon, le dieu de Delphes, a fait de bonne heure dans son sanctuaire une place à son demi-frère Dionysos.

2. L'extase religieuse. — 1° *La mantique.* — Si l'extase est surtout, comme le voulait E. Rohde (*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubingue, 1921; trad. A. Reymond, *Psyché*, Paris, 1928, p. 278), la sortie de l'âme hors du corps, elle se produit au cours du procès divinatoire. Sans doute, le terme de μανία, appliqué par Platon au délire prophétique, a contribué à la conception traditionnelle de l'extase de la Pythie : « La prophétesse de Delphes, les prêtresses de Dodone, c'est dans leur délire qu'elles ont été pour la Grèce les ouvrières de tant de bienfaits, alors que, dans leur bon sens, leur action se réduisait à peu de chose ou même à rien » (*Phèdre* 244a9-b3). D'après la thèse récente de P. Amandry, cette conception proviendrait des Pères de l'Église, accusés d'avoir fixé, avec la complicité des philosophes grecs et des poètes latins, l'image classique d'une sibylle délirante, comme ailleurs on leur reproche d'avoir interprété dans un sens obscène les ostensions des mystères d'Éleusis; mais Platon suppose des faits connus de tous et ne les invente pas pour le besoin d'une cause; non pas seulement d'ailleurs dans *Phèdre* : il ne s'exprime pas autrement dans l'*Ion* (533e-535c) à propos de l'inspiration poétique, ou dans le *Timée* (71e-72b) à propos de la divination. En dehors de l' « enthousiasme », le texte du *Timée* fait du sommeil le temps le plus favorable pour la divination (71e4-5). En effet, dans le sommeil, disait déjà un thrène de Pindare (fr. 131, éd. Schroeder, 1900; thrène 2, dans *Isthmiques et fragments*, coll. Budé, Paris, 1923, p. 196), l'âme, qui seule vient des dieux, retrouve sa vraie vie; d'autres la verront s'échapper alors pour s'affranchir du corps, courir çà et là par le monde, voir et entendre beaucoup de choses; l'histoire d'Hermotime, que rapportent de diverses manières Aristote (*Protreptique*, *Eudème*; cf aussi *Métaphysique* 1, 3, 984b19), Plutarque (*De genio Socratis* 22 = *Moralia* 592cd) et Tertullien (*De anima* 44, PL 2, 724-725), est un cas de chamanisme. Nous verrons plus loin l'enseignement tout semblable d'Héraclite.

2° *La « télestique ».* — Le délire prophétique du *Phèdre* (244d8) était rattaché à Dionysos comme une « télestique » (265b4); c'est donc à la fois le délire que produisent les cérémonies appelées τελεταί (mot souvent traduit par « mystères ») et celui qui se manifestait dans les rites de Dionysos. D'après I. M. Linforth (*Telestic Madness in Plato's Phaedrus*.., p. 163), l'origine des rites auxquels Platon fait allusion n'est pas forcément légendaire; mais les événements qu'il a en vue restent pour nous énigmatiques. Dans la recension de ce travail (*Revue des études grecques*, t. 59-60, 1946-1947, p. 495), A.-J. Festugière pense aux « cas de folie dont furent affligés certains membres des grandes familles d'autrefois à Thèbes ou à Argos ». Peut-être l'allusion vise-t-elle les « guérisseurs de races entières » qui apparurent sous les traits d'un Épiménide (*Lois* 1, 642de) ou d'un Pythagore. D'après E. Rohde et F. Pfister, elle portait sur la guérison des filles du roi de Tirynthe, Proetos, par le devin Mélampous, et, à propos de ces crimes antiques d'impiété, P. Boyancé écrit : « Partout la punition est un délire qui s'empare de thiases, en général féminins. Et partout l'institution du culte de Dionysos est un remède à ce châtiment et la conséquence indirecte de cette faute » (*Le culte des Muses*.., p. 65).

Le délire « télestique » ne coïncide pas exactement, en extension, avec les rites de Dionysos. A ceux-ci doivent s'appliquer les descriptions que plusieurs auteurs, en particulier Platon et plus encore Euripide, nous ont laissées des transports des bacchantes; le texte des *Lois* (VII, 790d-791a) permet d'en rapprocher les rites corybantiques, qui célébraient primitivement Rhéa-Cybèle, mais s'étendirent plus tard à toute sorte d'états « enthousiastes » de possession divine. Un chœur des *Bacchantes* associe de même bacchantes et corybantes (v. 126 svv); la similitude des manifestations amène le passage d'un rite à l'autre (cf Festugière, recension citée, p. 494). Toute la pièce d'Euripide illustre une forme d'extase bien différente, sans doute, de celle des vrais mystiques, mais certainement fort répandue parmi les dévots du dieu thraco-phrygien Dionysos. Mêmes expressions dans le *Banquet* de Platon (215ce), à propos des transports corybantiques auxquels Alcibiade compare l'état où le met l'influence de Socrate; il est saisi comme en une possession (κατέχεσθαι), son cœur bondit, ses larmes coulent; le *Phèdre* parle d' « enthousiasme » (249d2); l'*Ion*, à propos de l'inspiration poétique, des fontaines de lait et de miel que voient sourdre les bacchantes; à côté du verbe qui désigne cette frénésie (βακχεύειν, 534a3), on y trouve l'adjectif ἔκφρων (534b5) et la locution ἔξω αὐτοῦ (535c1), qui expriment la sortie de soi-même. Cette *ekphrosunè* est presque synonyme de l'ἔκπληξις qui arrache l'homme à son moi (*Phèdre* 250a7); le *Banquet* associe ἔκπληξις et possession (215d5-6), tandis que le *Phèdre* réunit ἐξίστασθαι et ἐνθουσιάζειν (249c9-d2).

3. L'extase chez les philosophes. — Comme pour la prière, dont on peut se demander ce qu'en ont pensé les philosophes et comment ils l'ont pratiquée (il n'existe pas d'ouvrage d'ensemble sur la prière des philosophes grecs; voir quelques indications dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 253-272), l'extase, chez les philosophes, prête à une double étude, qui distinguerait la théorie et la pratique. En fait, nous sommes mieux renseignés sur leurs jugements que sur leurs expériences. Analysons, dans l'ordre chronologique, les principales données.

1° *Les présocratiques.* — Pour la philosophie antéplatonicienne, une étude d'A. Delatte a frayé la voie

(Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques). Nous nous en inspirerons pour Héraclite, Empédocle et Démocrite; il faut y ajouter au moins Parménide, ne serait-ce que pour la vision qui ouvre le poème de l'Éléate.

1) *Parménide*. — Contemporain d'Héraclite, — ou même, comme on tend de plus en plus à l'admettre, postérieur à ce sage (qui, autrement, n'aurait pas manqué de l'attaquer) —, Parménide garde le souffle épique; comme Xénophane avant lui, comme Empédocle vers le même temps, il coule sa pensée dans de larges hexamètres et, d'emblée, prend son vol : « Les cavales qui m'emportent me menaient aussi loin que me poussait l'élan de mon âme, une fois que les déesses mes guides m'eurent engagé sur la route fameuse qui porte de ville en ville l'initié... — Réjouis-toi, lui dit la Vérité, ce n'est pas une destinée funeste qui t'a fait prendre cette route, inconnue aux pas des mortels : c'est la Loi et la Justice » (Fragment 1, 26-28, Diels-Kranz). Expérience religieuse authentique, dont le prototype se trouverait dans les mystères et les rites d'initiation, cette vision semble, sinon évoquer l'extase du chamanisme, du moins préluder à d'autres descriptions de la montée de l'âme.

2) *Héraclite*. — Sans reprendre ce que nous avons dit à propos de la divination dans le sommeil, notons, avec A. Delatte (*op. cit.*, p. 7), qu'Héraclite reconnaît la valeur de la divination accompagnée de délire et l'attribue à l'inspiration divine.

C'est le sens du fragment 92 (Diels-Kranz), ainsi traduit par A. Jeannière (*La pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, 1959, p. 111) : « D'une bouche inspirée, la sibylle fait entendre des paroles sans agrément, sans parure et sans fard, à travers des millénaires, par la vertu du dieu ». Quant à l'activité dans le sommeil, elle ressort du fr. 89 : « Pour ceux qui sont éveillés, il n'est qu'un seul monde commun, chacun de ceux qui s'endorment retourne à son monde propre », — à rapprocher du fr. 75 : « Les dormeurs sont artisans et collaborateurs des événements du monde » (*ibidem*, p. 111 et 109), ainsi commenté par A. Delatte : « Loin d'être pour l'âme un état de léthargie et d'impuissance, le sommeil est un état intermédiaire entre la vie et la mort. Mais, pour Héraclite, la vie terrestre est la mort de l'âme, la mort est le début de la vraie vie spirituelle (fr. 21 : « Mort, c'est ce que nous voyons éveillés; sommeil, ce que nous voyons en dormant », et 26). Le sommeil est donc bien plus près de la véritable vie de l'âme que le semblant de vie que nous vivons » (*op. cit.*, p. 11).

Le philosophe d'Éphèse apporte également son témoignage à la télestique dionysiaque : le fr. 15 justifie les cérémonies phalliques de certains mystères par le rappel de leur sens profond : « Si ce n'était pour Dionysos qu'on fait procession et qu'on chante un hymne aux parties honteuses, on aurait fait une chose bien honteuse. C'est pourtant le même qu'Hadès et Dionysos, pour qui on fait le fou et les Lénaï (bacchanales) » (trad. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 495). L'union des contraires par la vie et la mort, Dionysos et Hadès, s'exprime dans la formule qui les identifie, doublet du fr. 60 : « La route vers le haut et le bas est une et la même » (trad. A. Jeannière, p. 107; cf A. Delatte, *op. cité*, p. 20).

3) *Empédocle*. — « Le poète philosophe était un illuminé en perpétuelle extase » (Delatte, p. 21; cf É. des Places, dans *Histoire des religions*, t. 3, Paris, 1955, p. 192-195). L'enthousiasme tient une grande place dans ses deux poèmes, *De la nature* et *Les purifications*; « arrivé au terme de l'expiation et de la purification du génie divin qui est en lui » (cf surtout les fr. 115 et 146, Diels-Kranz), « Empédocle apparaît dans tous les transports de l'exaltation causée par cet état de conscience » (Delatte, p. 24).

4) *Démocrite*. — Contemporain de Socrate plutôt que « présocratique », Démocrite annonce Platon par le lien qu'il établit entre la divination et l'enthousiasme poétique (cf Delatte, p. 28). « Tout ce que le poète écrit avec enthousiasme et souffle sacré est fort beau »; ce fr. 18 contient le plus ancien emploi du mot ἐνθουσιασμός que Cicéron (*De divinatione* I, 38, 80; cf fr. 17, Diels-Kranz) rend par *furor*; et son ἱερὸν πνεῦμα, souffle sacré, est voisin du μαντικὸν πνεῦμα, souffle divinatoire, que Plutarque, dans le *De defectu oraculorum* (ch. 39 svv), paraît emprunter à Démocrite (cf Delatte, p. 54-55). Un autre texte éclaire la nature de l'extase et le rapprochement entre l'ἔκπληξις que suppose l'ἐκπλήττεσθαι du *Banquet* (215d5) et l'ἐξίστασθαι que saint Luc (2, 47-48) associe à ce dernier verbe; c'est le fr. 32 (Diels-Kranz) qui définit « l'union sexuelle une petite apoplexie; car l'homme s'est élancé de l'homme ». L'ἀπόπληξις de Démocrite n'est pas loin de l'ἔκπληξις, ni son ἐξέσσυται d'ἐξίστασθαι.

2° *Socrate et Platon*. — A propos de l'extase religieuse, nous avons vu le *Phèdre* distinguer quatre formes de délire et les juger non sans ironie mais finalement avec une certaine faveur. Un témoignage plus direct sur l'extase est celui du *Banquet*. Quelle que soit la part d'une expérience personnelle, soit de Socrate, soit de Platon, dans la dernière partie du discours de Diotime, l'ascension qu'elle décrit s'élève à une contemplation du Beau entrevu comme l'Ineffable. La connaissance religieuse trouve là une de ses expressions les plus saisissantes; dans le détail, des vocables comme « échelons », ἐπαναβασμοί (-βαθμοί) (211c3) feront fortune dans la mystique postérieure (cf A.-J. Festugière, *Contemplation*.., p. 165, note 1); la méthode est négative, et les négations accumulées aboutissent à celle-ci, qui les résume toutes : du Principe absolument premier « il n'y a pas de définition ni de science » (211a7-8; cf Festugière, *La révélation*.., t. 4, p. 80).

Plus dialectique, la *République* recourt à deux allégories, la ligne et la caverne, pour atteindre au sommet l' « au delà de l'essence », ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (VI, 509b9). Le texte central sur l'intuition de l'Idée appartient au même livre (490b) :

L'homme qui aime l'étude, qui l'aime réellement.., ira de l'avant sans que s'émousse son effort, sans que son amour ait de cesse, jusqu'au moment où, la nature de ce qu'est en elle-même chaque réalité, il l'aura saisie au moyen de cet organe de l'être auquel il sied de se saisir d'un semblable objet, et à qui cela sied en raison de sa parenté avec lui; s'étant alors approché de cet objet, s'étant réellement uni au réel, ayant engendré intelligence et vérité, alors il connaîtra, vivra, se nourrira véritablement, et ainsi cesseront pour lui les douleurs de l'enfantement (trad. L. Robin, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, 1940).

Enfin la digression philosophique de la 7e *lettre*, qui va de la sensation à la connaissance intuitive et peut-être mystique (342a-344d), pose un problème capital : la connaissance métaphysique de 341c est-elle extatique ou rationnelle?

Il faut transcrire ce texte, si bien traduit par P. Mazon (*Sur une lettre de Platon*, dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr A. Diès*, Paris, 1956, p. 169) : « Il y a pourtant une chose que je puis déclarer en ce qui regarde tous ceux qui ont écrit ou écriront en prétendant savoir l'objet de mon effort,

— qu'ils l'aient entendu de moi, ou d'autres, ou trouvé par eux-mêmes —, c'est qu'il leur est impossible, à mon humble avis, d'y entendre rien. De moi en tout cas il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en ait jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots, comme d'autres connaissances; c'est seulement après un commerce prolongé voué à l'objet, une véritable vie commune, que subitement, — comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume —, il apparaît dans l'âme et va désormais s'y nourrir tout seul » (341b7-d2).

Le « subitement » de 341d1, avec l'image de l'étincelle qui jaillit soudain, rappelle celui de *Banquet*, 210e4; l'un et l'autre semblent indiquer un saut du relatif à l'absolu, qui correspond à une expérience intérieure; il reparaît à la fin de la digression : « Quand on a frotté l'un contre l'autre chacun des facteurs, noms, définitions, images et sensations, quand on les a éprouvés dans des discussions bienveillantes sans mettre nulle envie dans les questions et les réponses, il s'est fait soudain, à grand peine, un trait de lumière, on conçoit et comprend l'objet étudié, si du moins l'on a tendu ses forces autant qu'il est possible à l'homme » (trad. A.-J. Festugière, *La révélation*.., t. 4, p. 87-88). L'ἐξαίφνης platonicien, employé encore dans la *République* pour exprimer le passage subit des ténèbres à la lumière du soleil ou inversement (VII, 515c7; 516a3, e5), se retrouvera chez Philon et Plotin (cf DS, t. 2, col. 1897 et surtout 1823); au 7e siècle de notre ère, saint Maxime le confesseur le reprendra pour marquer la soudaineté de l'inspiration divine (cf H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Fribourg-en-Brisgau, 1941; trad. *Liturgie cosmique*, coll. Théologie 11, 1947, p. 250; citant PG 90, 1089bc). Il y a également quelque chose d'une impression immédiate, soulignée par deux aoristes, dans le désir qui, en face de l'ordre cosmique, saisit l'homme privilégié, « désir d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle, dans la pensée qu'ainsi il mènera la vie la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort il arrivera aux régions destinées à la vertu » (986c6-d2). Ces lignes de l'*Epinomis*, le dernier écrit de Platon, rejoignent le livre X des *Lois*, au ton si religieux, et, au livre VII, le moment pathétique de l'entretien où l'athénien qui représente le philosophe s'exprime en auditeur « passif » du dieu en qui il a « l'esprit comme perdu » (804b7-8).

Nous n'insisterons pas sur le moyen platonisme, encore mal connu. Un témoignage seulement : l'*Isagoge* d'Albinus (ch. 10, éd. Hermann; cf A.-J. Festugière, *Contemplation*.., p. 227, note 3, d'après E. R. Dodds) rapporte à l'enseignement de Diotime et à la lumière soudaine de la *lettre* 7 la connaissance par l'extase, troisième voie qui complète les voies d'analogie et de négation : « la divinité, inconnue et inconnaissable, ne se laisse approcher que dans l'union mystique, laquelle n'est pas proprement connaissance en vertu de sa nature supralogique » (Festugière, *op. cit.*, p. 228).

Pour Plutarque et Philon, nous renvoyons à l'article de J. Lemaître (DS, t. 2, col. 1864-1865).

3° *Les néoplatoniciens.* — 1) *Plotin.* — Sur Plotin, on se reportera à l'article CONTEMPLATION, surtout col. 1727-1730, où R. Arnou a repris son ouvrage classique sur *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Depuis, les thèses de J. Trouillard, *La purification plotinienne* et *La procession plotinienne* (1955), ont précisé certains points. « La tradition néoplatonicienne désigne souvent l'état (d'indivision première qui engendre l'intelligible et l'intelligence) par le terme extase, ἔκστασις (VI, 9, 11, 23)... Chez Plotin (qui l'emploie une seule fois en ce sens), il n'est pas sans équivoque, exprimant trop exclusivement la transcendance du processus. Si l'on sort d'un *soi*, c'est pour trouver un meilleur *moi*. Aussi faut-il le corriger par le terme qui suit, plus plotinien : simplification, ἁπλωσις (*ibidem*) » (*La purification*.., p. 97-98). Voici le texte : « La contemplation (à l'intérieur du sanctuaire) était-elle bien une contemplation? Non, sans doute, mais un mode de vision tout différent, sortie de soi, simplification, abandon de soi-même ». Cette vision de Dieu sans images, Plotin, au témoignage de son biographe Porphyre, n'en avait joui que rarement : durant les cinq ans que Porphyre passa près de lui (263-268), il avait « vu quatre fois Dieu qui n'a ni forme ni essence et eu la vision du but tout proche » (*Vie de Plotin*, 23; cf M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, ch. 10 : Deux en un, p. 174-193; P. Chestov, *Discours exaspérés (Les extases de Plotin)*, dans *Revue philosophique*, t. 146, 1956, p. 178-216). Le sage mourut en disant aux siens : « Efforcez-vous de faire remonter le Dieu qui est en vous jusqu'au divin qui est dans l'univers » (*Vie*, 2; cf P. Henry, *La dernière parole de Plotin*, dans *Studi classici e orientali*, t. 2, 1953, p. 113-130).

La vision de l'extase s'accomplit « en un instant »; l'ἐξαίφνης platonicien revient plusieurs fois chez Plotin, en particulier dans les deux derniers livres des *Ennéades* : V, 3, 17, 29; V, 5, 7, 35; VI, 7, 35, 13 et 36, 18 (citant *Banquet* 210e4). « Alors les deux ne font qu'un » (VI, 7, 34, 13-14). En un des rares passages où le sage décrit, sous forme de soliloque, sa propre contemplation, il emploie des termes qui équivalent à ἔκστασις : « Souvent, je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps, étranger à toute autre chose, dans l'intime de moi-même » (IV, 8, 1, 1-2). Mais à ceux qui dérivent du vocabulaire de la connaissance, comme « vision » et « contemplation », il préfère ceux qui proviennent du thème de l'unité ou qui indiquent présence et contact. Malgré l'influence de cette terminologie sur la mystique chrétienne, deux différences profondes la séparent de celle de Plotin : la doctrine de la grâce, avec la doctrine apparentée de la prière, et celle de la « ténèbre » mystique (cf P. Henry, introduction à St. MacKenna et B. S. Page, *The Enneads*, Londres, 1956, p. XLIX).

2) *Porphyre.* — Outre les témoignages de la *Vie de Plotin*, il faut mentionner un texte curieux de la *lettre à Anebo*, extrait des *Mystères égyptiens* de Jamblique (III, 25, éd. G. Parthey, 1857, p. 160), qui fait de l'aliénation (ἔκστασις) de l'esprit une des causes de la divination.

Mais il y aurait davantage à prendre dans la *lettre à Marcella*, dont l'importance pour l'intelligence du paganisme finissant a retenu l'attention d'un historien du christianisme, A. Harnack, et de deux experts en « piété grecque », A. Bremond et A.-J. Festugière, qui l'ont traduite, le premier en partie, le second intégralement (cf A. Harnack, dans *Hibbert Journal*, t. 10, 1911, p. 65-82; A. Bremond, dans *Recherches de science religieuse*, t. 23, 1933, p. 134-140; A.-J. Festugière, *Trois dévots païens*, t. 2, Paris, 1944). Sous la forme de conseils à la femme qu'il avait épousée sur le tard et, peu après, quittée pour un long voyage, Porphyre esquisse l'idéal moral d'une âme étroitement unie à la divinité.

« Le divin est présent partout et à tous. L'âme lui est consacrée comme un temple : le Dieu n'a pas d'autre temple » (11). « Il faut demander à Dieu ce qui est digne de Dieu. Ne demande rien avant le temps, mais seulement quand Dieu te révèle la droite prière qui est innée en toi » (12). « Ce qui est précieux devant Dieu, ce n'est pas la langue du sage, ce sont ses œuvres. Son silence même honore Dieu » (16). « Que le temple de Dieu te soit l'esprit qui est en toi. Il faut l'orner pour qu'il soit digne de l'hôte divin » (19).

Tout ceci décrit une prière habituelle, où l'extase n'intervient guère, du moins à l'état « violent »; Porphyre ne se serait qu'une fois « approché de ce Dieu qui n'a ni forme ni essence et uni à lui dans sa soixante-huitième année » (*Vie de Plotin*, 23, 130-131).

3) *Proclus.* — Le commentaire du *Timée* met à la prière ces conditions : « la ferme espérance, l'attente de la lumière divine et l'abstraction (ἔκστασις) de tout autre souci, pour être seul avec Dieu seul » (*In Timaeum*, 65d, éd. E. Diehl, t. 1, Leipzig, Teubner, 1903, p. 212, 23-24; cf A. Bremond, *Recherches de science religieuse*, t. 19, 1929, p. 454). A. Bremond (*ibidem*, p. 461) rapproche les pages 212 svv de ce commentaire du *Timée* d'un passage du *De mysteriis* (II, 11; éd. Parthey, p. 96-97), où Jamblique définit les signes ou marques, συνθήματα, que la gnose théurgique reconnaît ou éveille. De même, la prière a pour effet d'« éveiller les signes, d'amener l'âme à prendre par eux conscience de son affinité avec le divin ». On comparera cette analyse avec celle de H. Koch (*Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, coll. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, t. 1, Mayence, 1900, p. 178-187) : les trois degrés de la prière viennent du *De mysteriis* (V, 26; éd. Parthey, p. 238-240), car si, chez Proclus, ces degrés paraissent être cinq, ils se réduisent facilement à trois : γνῶσις (et οἰκείωσις-συναφή), ἐμπέλασις, ἕνωσις. Dans le contact (συναφή), « l'âme atteint par sa fine pointe l'essence divine et s'accorde d'intention avec elle » (*In Timaeum*, éd. Diehl, t. 1, p. 211, 18-19).

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., 8e éd. par W. Kranz, Berlin, 1954-1956; = Diels-Kranz.

R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921 (cf J. Souilhé, RAM, t. 3, 1922, p. 179-195). — A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, dans *L'antiquité classique*, t. 3, 1934, p. 5-79; tirage à part, Paris, 1935. — A.-J. Festugière, *Les mystères de Dionysos*, dans *Revue biblique*, t. 44, 1935, p. 192-211 et 366-396; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936. — P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937. — Fr. Pfister, *Ekstasis*, dans *Pisciculi... Fr. J. Dölger*, Munster, 1939, p. 178-191. — A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Paris, 1941; 2e éd., 1950; *La sainteté*, coll. Mythes et religions 9, Paris, 1942; *La Grèce. La religion*, dans *Histoire générale des religions*, t. 2, Paris, 1944, p. 27-147. — I.M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato* et *Telestic Madness in Plato's Phaedrus 224de*, University of California Publications, *Classical Philology*, t. 13, Berkeley, 1946, p. 121-162 et 163-172. — A.-J. Festugière, *Cadre de la mystique hellénistique*, dans *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 74-85. — P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950. — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, coll. Sather Classical Lectures 25, Berkeley et Los Angeles, 1951. — H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951. — M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, coll. Études bibliques, t. 4, Paris, 1954. — J. Lemaître, *Préhistoire du concept d'extase*, dans art. Contemplation, DS t. 2, col. 1864-1865. — É. des Places, *Les religions de la Grèce antique*, dans *Histoire des religions*, t. 3, Paris, 1955, p. 159-292. — J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, 1955. — J. Haussleiter, art. *Deus internus*, RAC, t. 3, 1957, col. 794-842. — P. Henry, Introduction à *Plotinus. The Enneads*, trad. anglaise par St. MacKenna, 2e éd. par B. S. Page, Londres, 1956. — Fr. Pfister, art. *Ekstase*, RAC, t. 4, 1959, col. 944-987. — É. des Places, *L'estasi nella Grecia antica*, dans *La civiltà cattolica*, 1960, t. 1, p. 603-614; *La prière des philosophes grecs*, dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 253-272.

Édouard des Places.

IV. EXTASE EN MYSTIQUE MUSULMANE

1. **Notions.** — Les islamisants ont l'habitude de traduire le *wajd* soufi par « extase ». Les notions, en fait, ne se recoupent pas exactement. Ou plutôt, si l'on veut exprimer en arabe l'« extase » chrétienne ou plotinienne, il semble difficile, en effet, de ne pas avoir recours à *wajd;* mais le *wajd* soufi est loin d'être toujours l'équivalent de l'« extase » plotinienne ou chrétienne. Essayons d'en préciser le sens.

Dans leurs analyses des expériences spirituelles, les soufis distinguent volontiers entre les « demeures » *(maqāmāt)*, états stables que l'âme acquiert, étapes successives où elle s'établit, et les *aḥwāl* (sg. *ḥāl*), états *transientes* qui surgissent, qui peuvent perdurer, mais que colore toujours le sentiment d'une faveur « reçue ». *Wajd* devient (par exemple dans le *Kitāb al-ta'arruf* de Kalābādhī) un « terme technique » *(iṣṭilāḥa)* qui connote un *ḥāl*.

L'idée première exprimée par la racine *wjd* est « rencontre », ce que l'on « trouve ». S'en dégagent, selon un jeu fréquent des racines sémitiques, un sens faible et un sens fort. Le sens faible se subdivise à son tour et donne : 1) rencontre, état d'âme, sentiment de tristesse; 2) le fait même d'éprouver un sentiment, qu'il soit de tristesse ou de joie (notons l'accent premier mis sur « tristesse »). En ce sens faible, le *wajd* soufi pourra se dire de tout état expérimenté où l'âme se trouve, s'éprouve comme visitée : sentiments et goûts spirituels, visions inspirations... « Nous définirons le *wajd*, dit Kalābādhī (*loco cit. infra*, p. 82) : certains sentiments de crainte ou d'affliction, ou une vision survenant dans le cœur, ou la révélation d'un état reliant Dieu à l'homme ».

Selon le sens fort de la racine, cette « rencontre » deviendra un « choc mental », suggère L. Massignon (*Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique ḥallāgienne*, dans *Mélanges J. Maréchal*, coll. Museum lessianum, série philosophique 32, t. 2, Paris, 1950, p. 264). Et cela signifiera, d'un point de vue affectif, une emprise totale sur l'âme. Si l'on veut préciser, il faudra traduire par *stupor* plutôt que par ravissement, un peu au sens de l'ἔκστασις dont parlent certains textes d'Origène (ainsi dans les *Homélies sur les Nombres* 27, et *Commentaire sur saint Jean*; cf J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 295 svv). En ce sens fort, les soufis se serviront tantôt de *wajd*, tantôt d'un autre nom verbal de la même racine, *wujūd*. Or, ce dernier mot peut à son tour revêtir une acception différente, et désigner l'acte d'être, l'existentialisation de la chose-substance : cela aussi bien pour les soufis eux-mêmes que dans le vocabulaire de la « théologie musulmane » *(kalām)* ou des « philosophes hellénisants » *(falāsifa)*. Nous devons donc dire que : rencontrer, éprouver (et s'éprouver), être en acte premier d'existence, ces trois notions sont étroitement unies dans le *wajd* soufi; et le *wujūd* est, tout à la fois, l'état de l'extatique pris par Dieu et son existentialisation même.

Ici, nous devons préciser un peu. L. Massignon commente le « choc mental » du *wajd* comme « douleur extatique, instant hors du temps » *(ibidem)*. Or, au moment où se précisaient les termes techniques du soufisme, les élaborations du *kalām* (« théologie ») référaient d'abord aux écoles mu'tazilites, puis à l'école ash'arite qui devint, pour des siècles, l'enseignement officiel. Et cet « instant hors du temps » s'y retrouve dans la notion admise de *wujūd*-existentialisation. Pour l'ensemble des ash'arites, en effet, l'exister de la chose, c'est sa création au sens strict, instant par instant

(et non sa conservation dans l'être), série trans-temporelle d'interventions extrinsèques et discontinues de Dieu. Certes, en théologie chrétienne aussi, l'exister de la chose est une « position hors de ses causes », et donc, en un sens étymologique, une ek-stase. Mais en théologie ash'arite, il s'agit bien plutôt d'un jeu de « haute fréquence », où rien n'existe que par une reprise incessante d'ek-stases qui *sont* l'action créatrice de Dieu.

En l'âme du mystique visité, les analyses soufies entendent dégager une action de même nature venue de Dieu. Mais cette action s'exerçant en l'âme humaine déclenche une prise de conscience réflexive; tout semble se passer comme si devenait présent à la conscience du sujet l'influx créateur de la volonté divine sur lui. D'où la « douleur extatique » de cette âme, portée ainsi brusquement dans le mystère (créé) d'une solitude d'au delà des temps, — la solitude de l'acte d'existentialisation. Et sera-ce le repli sur la plénitude isolante de son propre acte d'exister, ou une entrée, voire un rapt, jusqu'en la suprême solitude divine? Nous retrouverions le dilemme souligné par Ḥallāj entre l'esseulement clos du *tafrīd*, l'âme esseulée en elle-même, et l'esseulement ouvert de l'*infirād*, qui la porte en la grande solitude *(ifrād)* divine.

En définitive, et compte tenu de la conceptualisation occasionaliste qui la sous-tend, on peut dire que la notion du *wajd* soufi sera susceptible de s'inscrire en l'une ou l'autre des deux lignes suivantes : 1) Ou bien l'accent portera sur l'introversion sentie, et sur la réflexivité de l'âme qui laisse s'actualiser en elle la « rencontre », le sentiment à la fois joyeux-douloureux dont elle est visitée. Dès lors, qu'il soit pris au sens fort ou au sens faible, le *wajd* accueille un « trouble » (cf texte cité *infra*), et, face à ce retour sur soi, Dieu, annoncé mais non possédé, reste l'Inaccessible. 2) Ou bien l'accent portera sur le « choc mental » (sens fort) qui tire l'âme hors d'elle-même, et hors de sa durée psychologique, pour se « retrouver » (perdue) en une présence suprême, qui est présence d'un Autre.

On peut prévoir des concordances entre cette deuxième acception du *wajd* et la notion technique d'« extase » devenue classique en mystique chrétienne. Mais on peut prévoir aussi que la première acception ne pourra qu'en diverger.

2. Bien des **textes** soufis illustreraient l'une et l'autre ligne. Nous en donnerons quelques exemples.

1° La première interprétation, qui fait du *wajd* en son sens faible un simple « avant-coureur », mais qui, toujours, sens faible ou sens fort, accueille un « trouble », est, à vrai dire, la plus fréquente. Elle apparaît clairement dès les premiers siècles de l'hégire. *Kalābādhī*, qui écrivait une cinquantaine d'années après la mort de Ḥallāj (10e siècle), cite cette formule : « Le *wajd* est lié à ce qui passe; la connaissance sapientiale *(ma'rifa)*, elle, est stable et ne passe pas ». Et ce vers de Junayd qui fut le maître, le *shaykh*, de Ḥallāj : « L'extase emplit de joie celui qui cherche en elle son repos / mais quand Dieu est présent disparaît l'extase » (nous rendons, tout uniment, *wajd* par « extase » pour ne pas alourdir la traduction; il suffit de se rappeler les sens multiples qui sont en fait connotés).

Plus caractéristiques encore ces deux vers que Kalābādhī attribue, mais à tort, à Ḥallāj : « L'extase ne peut atteindre que formes périssables / et s'efface elle-même à l'instant où la vision commence. // Je jouissais de l'extase, mais dans le trouble / tantôt j'étais comme ravi, et tantôt comme présent ».

Ou enfin ce bref distique de Shiblī (9e-10e siècle) : « Je renie mon extase / tant qu'elle ne vient pas de mon témoignage; // Et le Témoin de la Vérité / anéantit le témoignage de l'extase! »

D'autres citations pourraient suivre. Les touches de la « rencontre », rediraient-elles à l'envi, doivent s'effacer pour ne plus masquer Dieu : et cela aussi bien s'il s'agit du « choc mental » entraînant le *stupor* (temps fort) que s'il s'agit des simples goûts ou sentiments intérieurs (temps faibles). Cette méfiance du *wajd* est la note dominante du chapitre de Kalābādhī qui lui est consacré. C'est bien autre chose ici que la « faiblesse de l'extase », dont parle une sainte Hildegarde par exemple. Le *wajd* soufi se présente d'abord comme un avant-coureur, une « bonne nouvelle » *(bashara)*, dit un texte, envoyée pour annoncer la Présence, mais en somme d'un autre ordre qu'elle. Et la Présence, quand elle se manifeste, volatilise, anéantit l'extase.

Cette analyse d'expérience trouvera sa justification plus tard, dans l'une des grandes tendances de la mystique musulmane : celle de la *waḥdat al-wujūd* ou « unicité de l'Être » (monisme existentiel), qui deviendra dominante à partir d'Ibn 'Arabī (13e siècle). Théologie ash'arite et monisme de l'être se rejoindront en un accord qui n'est paradoxal qu'en apparence. Dieu, seul Être et seul Agent, disent les ash'arites, qui dénient par là toute réelle densité d'être et d'agir à la créature; monde créé, reflet nécessairement manifesté du monde incréé, dira Ibn 'Arabī. Dès lors, sous l'emprise triomphale du divin, le moi humain, qui ne peut être qu'empirique, se volatilise en quelque sorte, et l'« anéantissement de l'extase » est en effet requis : la « rencontre » (sens premier du *wajd*) s'évanouit là où l'un des deux disparaît.

2° Mais voici un témoignage fort différent de *Ḥallāj*. Il relève de l'autre grande tendance du soufisme, qui fut historiquement première, mais cédera le pas au monisme : celle de la *waḥdat al-shuhūd*, « unicité du Témoignage » (dans la dualité des natures). S'affirme cette fois une union dans et par l'amour, et qui n'est plus « anéantissante ». Les textes ḥallāgiens sont nombreux où l'on perçoit que la « rencontre », quand elle va s'approfondissant, tend à s'épanouir en union totale. Et c'est bien sur la deuxième acception théologico-spirituelle de *wajd* (pris habituellement au sens fort), telle que nous avons essayé de la définir plus haut, que se trouve mis l'accent. Il n'est plus question, comme dans les textes précédents, d'une impuissance totale du *wajd*. Le « choc mental » devient expérience d'un mode de présence de Dieu. Et nous avons ce beau poème ḥallāgien, qu'il nous semble utile de citer, et dont la précision d'analyse n'ôte rien à la valeur de témoignage (nous continuons à rendre *wajd* par « extase ») :

> Les états d'extase divine, c'est Dieu qui les provoque tout entiers / quoique la sagacité des maîtres défaille à le comprendre.
> L'extase, c'est une incitation, puis un regard (de Dieu) / qui croît et flambe dans les consciences.
> Lorsque Dieu vient habiter ainsi, la conscience double d'acuité / et trois phases alors s'offrent aux voyants :
> Celle où la conscience est encore extérieure à l'essence de l'extase / celle où elle devient spectatrice étonnée;
> Celle où la ligature du sommet de la conscience s'opère, — elle se tourne alors / vers une Face dont le regard la ravit à tout autre spectacle (*Dīwān d'al-Ḥallāj*, p. 54; trad., sauf changements de détail au 3e vers, de L. Massignon, coll. Documents spirituels, Paris, 1955, p. 58-59).

3. Trouvons-nous en soufisme une tendance à la « **recherche de l'extase** »? par quelles méthodes ou

techniques? — Étant donné les acceptions multiples du terme, toute recherche d'union à Dieu rencontrera sur sa route le *wajd*. Et la question centrale devient : le mystique a-t-il à sa disposition un moyen efficace de l'acquérir ou doit-il l'attendre des prévenances divines?

Ḥallāj met l'accent sur le don de Dieu. Il préconise, pour s'y préparer, des méthodes, mais admet comme également légitimes le *fikr*, ou « réflexion » (méditation), et le *dhikr*, « remémoration » par l'incessante répétition d'un Nom divin (cf « prière de Jésus » orientale, *japa-yoga* de l'Inde, *nembutsu* japonais). — Assez vite, cette deuxième « méthode », le *dhikr*, deviendra un « procédé » teinté de technique. Quand les « confréries religieuses » *(ṭarīqāt)* se répandirent largement dans le peuple, à partir des 15e-16e siècles, les séances collectives de *dhikr*, et les « liturgies » *(wird)* qui les encadrèrent, prirent une importance de plus en plus grande. Ce fut également l'époque de la diffusion des *mawlawiyya* (dits « derviches tourneurs », — en attendant les « derviches hurleurs »), fondés au 13e siècle par le mystique et grand poète persan Jalāl al-Dīn Rūmī; et l'époque où des influences turco-mongoles, infiltrées depuis le 13e siècle également, répandirent dans les confréries musulmanes des « poses » et des procédés respiratoires venus sans doute, directement ou non, du *haṭa-yoga*.

Or, il fut dit et redit que l'expérience du *dhikr*, poursuivie assez loin selon des règles éprouvées, aboutissait efficacement au *wajd*. Certes, le mot peut désigner toute « rencontre », tout sentiment ou « goût » *(dhawq)* spirituel. Mais tandis que l'« unicité de l'Être » l'emportait de plus en plus dans la conceptualisation, disparut à son tour la méfiance des premiers soufis à l'égard d'un « sentiment de rencontre » qui masquerait Dieu. Le *wajd* en son sens faible comme en son sens fort (selon la première ligne d'interprétation ci-dessus résumée) fut trop souvent recherché pour lui-même. Et c'est alors que certaines confréries (« sous des influences turques », disait déjà Avicenne, *Ishārāt*, éd. Forget, Leyde, 1892, p. 217), en vinrent à accueillir des procédés quasi-hypnotiques, voire l'usage de stupéfiants et de drogues. Des *ḥashīshiyyūn* shī'ites (les fameux « assassins » du « Vieux de la Montagne », et leur principe d'obéissance aveugle) aux *'īsawiyya* maghrébins, bien connues sont les recherches « d'extases » et de « pouvoirs ». Il est regrettable que, dans ses *Grâces d'oraison* (10e éd., Paris, 1922, p. 629-635), A. Poulain ait vu là l'une des « notes » de « l'extase » soufie. Ce n'en est en fait que la caricature; et qui fut en grande partie responsable de la désaffection, voire du blâme, où l'Islam moderne englobe trop souvent et trop vite le soufisme en son ensemble.

Si nous prenons l'expérience du *dhikr* en ce qu'elle a de caractéristique, nous devons dire qu'elle se peut entendre, elle aussi, selon les deux tendances de l'« unicité de l'Être » et de l'« unicité du Témoignage ». Dans le premier cas, les auteurs la décrivent selon les trois étapes du « *dhikr* de la langue », du « *dhikr* du cœur », du « *dhikr* de l'intime *(sirr)* ». A ce troisième stade, elle est le procédé qui aboutit efficacement à un état terminal dit de *fanā'* (annihilation), et au « *fanā'* du *fanā'* » (« annihilation de l'annihilation »), dans l'Unique. Ce serait à notre sens une erreur de parler d'« extase ». Cet état terminal est au vrai l'au delà du *wajd* dont parlait Junayd ou Shiblī par exemple, mais conceptualisé comme une identification « ontologique » où l'homme devient le divin. — Sans pouvoir analyser ici les composantes de cet « état », disons en bref qu'il s'agit à notre sens d'une expérience spirituelle qui est avant tout d'ordre naturel quant à son mode et quant à son terme, qui devrait être mise en regard du *yoga* indien, et qui est essentiellement une remontée vers l'exister substantiel de l'âme, mais transposée en langage monothéiste.

Quand les soufis de l'« unicité du Témoignage » parlent du *dhikr* : ou bien ils en font, comme Ḥallāj, une simple méthode (« c'est Toi mon Ravisseur, ce n'est pas mon *dhikr* qui m'a ravi », disait-il à Dieu), et cette méthode peut préparer au *wajd*, mais non l'obtenir efficacement; ou bien, et très précisément selon un résumé de Abū Ḥāmid al-Ghazzālī (l'Algazel du moyen âge latin), ils se bornent aux deux premières étapes du *dhikr* de la langue et du *dhikr* du cœur, ignorent le *dhikr* de l'intime, et concluent : « Il est au pouvoir du soufi de parvenir à cette limite (obtenue par le *dhikr* du cœur), et de faire durer cet état en repoussant les tentations; par contre, il n'est pas en son pouvoir d'attirer à lui la Miséricorde du Dieu Très-Haut » (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, éd. du Caire, t. 3, 1933 (1352 de l'hégire), p. 17). Tels tenants de l'école shādhilie, Ibn 'Abbād de Ronda entre autres, seraient plus nets encore.

Quelle qu'ait été la décadence postérieure des confréries religieuses, et les « séances collectives » où le *dhikr* aboutissait à un *wajd* que Ḥallāj eût récusé, nous ne devons pas oublier ces témoignages de quelques-uns parmi les plus grands maîtres soufis. Longtemps contrée, voire persécutée par l'Islam officiel, la mystique musulmane n'a point de critères établis, encore moins de magistère reconnu qui la puissent guider. Nous devons dire du *wajd*-extase ce que nous dirions de tout « état » *(ḥāl)* par elle analysée : la notion doit en être repensée selon le contexte de chaque expérience décrite, et compte tenu du vocabulaire propre à chaque auteur. Si le *wajd* ne recoupe jamais entièrement ce que la tradition chrétienne entend par « extase », il n'en connote pas moins des sens forts divers : tantôt, le plus souvent sans doute, vers une expérience du « soi » et de spiritualité naturelle; mais parfois, semble-t-il, vers une expérience ouverte à la grâce surnaturelle de Dieu. Si le texte de Ḥallāj (cité *supra*) nous paraît se référer à cette deuxième acception, les très nombreux manuels des confréries qui promettent à leurs adeptes un *wajd* assuré seraient, à quelques exceptions près, autant d'illustrations de la première.

La liste des ouvrages arabes ou persans serait très longue. Nous nous bornons à quelques textes accessibles en langues européennes.

Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf*, éd. arabe de A. J. Arberry, Le Caire, 1934; trad. anglaise, *The Doctrine of the Sūfīs*, Cambridge, 1935, ch. 53. — *Dīwān d'al-Ḥallāj*, texte arabe publié par L. Massignon, dans *Journal asiatique*, t. 218, 1931, p. 1-158, et trad. française, coll. Documents spirituels 10, Paris, 1955. — Ghazzālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, trad. française par L. Gardet, dans *Revue thomiste*, t. 44, 1938, p. 570-578. — Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, trad. anglaise du texte persan par R. A. Nicholson, dans *E. J. W. Gibb Memorial*, Leyde-Londres, 1911, voir Index à *wajd*. — Pour le *dhikr*, son analyse et ses procédés (et références), voir L. Gardet, *La mention du Nom divin dans la mystique musulmane*, dans *Revue thomiste*, t. 52, 1952, p. 642-679; t. 53, 1953, p. 197-216.

Louis Gardet.

B. MYSTIQUE CHRÉTIENNE

I. L'EXTASE DANS LA BIBLE

Remarques préliminaires. — Avant d'étudier les données bibliques qui intéressent le sujet de l'extase

il semble opportun de faire quelques considérations de principes et de méthode.

a) Les expériences extatiques rapportées par la Bible ne nous sont pas connues par des « relations spirituelles », mais par des écrits qui, souvent, représentent le dernier stade d'une tradition littéraire, elle-même entremêlée aux fils de la grande tradition de l'histoire du salut et de la révélation. Déjà, dans le cas de relations dues à la plume de l'extatique lui-même, c'est à la critique littéraire et psycho-biographique d'ouvrir la voie d'accès à l'intelligence du témoignage. Cette primauté de la critique littéraire s'impose de manière plus nette encore lorsqu'on a affaire à un auteur (ou à un rédacteur), — et, à travers l'auteur (ou le rédacteur), voyons toute la tradition dont il dépend —, qui se place surtout à un point de vue *heilsgeschichtlich*, utilise des schèmes littéraires tout faits, est moins habité par le souci de décrire des faits avec exactitude, que par la volonté d'exprimer une foi, de porter un jugement « théologique », de styliser, peut-être avec beaucoup de liberté, une figure du passé pour mieux marquer le rôle qu'il lui reconnaît dans l'histoire du peuple de Dieu.

A. Causse, *Quelques remarques sur la psychologie des prophètes*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 2, 1922, p. 349, 351. — La remarque que E. L. Ehrlich fait à propos du rêve dans l'ancien Testament s'applique, par analogie, à l'extase : « Der Traum im Alten Testament ist weniger ein psychologisches Phänomen als vor allem ein traditions- und religionsgeschichtliches » (*Der Traum im Alten Testament*, supplément de ZAW 73, Berlin, 1953, p. v; cf les observations de W. Jacobi, *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, coll. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens 108, éd. L. Loewenfeld, Munich et Wiesbaden, 1920, p. 59-62, et de C. Schneider, *Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes*, Leipzig, 1930, p. 7-8. — *Zeitschrift für die alttestamentliche (neutestamentliche) Wissenschaft* = ZAW, ZNW.

b) C'est un à priori que d'affirmer qu'il nous est loisible de saisir, en nous aidant des connaissances et des méthodes de la psychologie moderne, la psychologie d'un hébreu et d'un juif des temps bibliques, et la psychologie d'un extatique. « It is a mistake to assume *a priori* that the experience of the great prophets is directly accessible to modern psychological methods », affirme N. W. Porteous (*Prophecy*, dans *Record and Revelation*, éd. H. W. Robinson, Oxford, 1938, p. 227, cité par H. H. Rowley, *The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study*, dans *The Harvard theological review*, t. 38, 1945, p. 6). Ce n'est pas un moindre à priori que d'admettre la notion d'une essence de l'extase telle qu'on pourrait en montrer la réalisation existentielle sur la foi d'indices spécifiques. Précisément, toute la difficulté, une difficulté parfois presque insurmontable, est de relever des indices spécifiques en nombre suffisant et d'en distinguer la présence d'avec la donnée de simples apparences « matérielles ».

Bien des exégètes qualifient d'extatique toute excitation ou exaltation psychologique accompagnée de phénomènes physiologiques anormaux. Plus de précision est peut-être nécessaire pour éviter les abus de langage. Nous nous tiendrons à la définition suivante : l'extase est un état dans lequel la conscience se concentre sur un objet ou est dominée par un affect, à ce point que les fonctions de relation subissent une diminution, pouvant aller jusqu'à la cessation, de leur activité, et que la motricité et la sensorialité sont profondément modifiées dans leur exercice normal. Traitant de l'extase dans la Bible, nous pouvons pratiquement négliger l'extase dite naturelle : l'objet, l'affect dont notre définition intègre le concept sont spécifiés par les rapports avec Dieu dans l'extase biblique. Une définition de type plotinien (l'extase comme extase noétique, ou plutôt supra-noétique, unitive), ou d'inspiration thérésienne (l'extase comme « sixième demeure »), nous paraîtrait trop systématique pour déterminer le cadre d'une étude biblique sur l'extase. Par là, nous n'entendons pas condamner toute tentative de rapprocher les extases bibliques des extases « mystiques ».

Indiquons brièvement les données du vocabulaire.

Dans la Septante, le terme ἔκτασις traduit, de manière plus ou moins heureuse, douze ou treize termes hébreux. Il nous suffira de noter qu'en aucun des vingt-huit textes où le terme apparaît, il ne s'agit de l'extase proprement dite. La même remarque vaut pour le verbe ἐξιστάναι, qui rend une trentaine de verbes hébreux. Le verbe hébreu qui, sous une de ses formes usuelles, le hitpael, signifie, dans la plupart de ses emplois, le comportement de l'extatique, est dérivé de nabhi, que nous traduisons couramment par prophète. C'est, en grande majorité, dans les textes les plus anciens que ce sens apparaît. Le sens autrefois proposé pour la racine de nabhi, « parler en état de frénésie », n'est plus aujourd'hui défendu, ni défendable. En hébreu, la ligne sémantique n'est pas : parler dans un état d'extase → prophétiser, mais bien : le nom de prophète, nabhi → le verbe dénominatif, **nābhā'*, qui signifie au hitpael : se comporter comme un prophète, ce qui, de fait, pour le prophétisme primitif, implique des phénomènes extatiques. Quand à nabhi, mot emprunté, on peut le rapprocher du verbe akkadien, *nabû*, appeler, la question restant posée de savoir si le mot a un sens passif (l'« appelé ») ou actif (celui qui « appelle »).

Dans le nouveau Testament, le terme ἔκστασις n'est employé que sept fois : quatre fois avec le sens de stupeur, trois fois (dans les *Actes des Apôtres*) avec le sens d'extase proprement dite. Le verbe connaît les sens suivants : être hors de sens, s'émerveiller, mais pas le sens philonien : sortir de soi en étant ravi auprès de Dieu.

Comme il est aisé de s'en rendre compte d'après ces simples indications, à s'en tenir au vocabulaire, on ne dispose que d'un assez maigre matériel pour une étude biblique sur l'extase. Tant pour l'ancien que pour le nouveau Testament, il faudra que nous nous employions à découvrir par quels moyens littéraires la « réalité » de l'extase est, de fait, signifiée.

1. Ancien Testament. — En fait d'extase, il ne s'agit dans l'ancien Testament que de l'extase prophétique. Avant d'étudier celle-ci en elle-même, nous nous demanderons brièvement quelle en est l'origine historique, détermination d'origine historique ne voulant pas dire réduction à un antécédent. Alors que l'historien des religions s'efforce de mettre en évidence des dépendances, des similitudes, des différences, l'exégète croyant admet que, dans l'ordre phénoménal même, qui est nécessairement daté et situé, l'action de l'Esprit assume, transforme, purifie.

1° **Aux origines de l'extase.** — W. Eichrodt rappelle que, à propos d'une manifestation primaire de la vie religieuse, le problème de la signification spécifique donnée par l'intégration dans telle religion passe avant celui de la genèse historique (*Theologie des Alten Testaments*, 5e éd., t. 1, *Gott und Volk*, Stuttgart et Goettingue, 1957, p. 207). Ce problème, toutefois, ne doit pas être traité par prétérition : la solution qu'on lui donne dépasse souvent le simple niveau de l'interprétation historique. Si l'on tient avec G. von Rad que les « expressions » du yahvisme ont contenu très tôt un élément d'« enthousiasme », de violence, de terreur sacrée (*Theologie des Alten Testaments*, t. 1, *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlie-*

ferungen Israels, Munich, 1957, p. 101), on est amené à affirmer que l'extatisme phénicien, connu par les hébreux lors de l'établissement en terre promise, n'a guère servi que d'excitant à l'actuation d'une prédisposition. O. Eissfeldt affirme sans hésiter qu'Israël a connu l'expérience du prophétisme extatique avant la conquête de Canaan en la personne du voyant (*Einleitung in das Alte Testament*, 2e éd., Tubingue, 1956, p. 88). G. Fohrer, pour sa part, préfère distinguer entre la voyance mantique, dont les origines remonteraient en Israël aux temps nomadiques, et la prophétie extatique, qui aurait pénétré en Israël à la faveur du contact avec les cultes de la végétation de l'ancien proche Orient après l'établissement en Canaan (*Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*, dans *Theologische Rundschau*, t. 20, 1952, p. 306).

On sait que G. Hölscher, suivi par de nombreux auteurs, proposait résolument la thèse de l'origine cananéenne du prophétisme israélite (*Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig, 1914).

Au dossier de Hölscher, on peut verser le récit officiel que Wen Amon, envoyé par le pharaon vers 1090, fait d'un voyage à Byblos (traduction dans *Textbuch zur Geschichte Israels*, éd. K. Galling, E. Edel et E. L. Rapp, Tubingue, 1950, p. 36-43). Alors que le roi de Byblos persistait dans son refus de recevoir l'envoyé du pharaon, une nuit, le dieu (il est difficile de préciser de quel dieu il s'agit) fit entrer en extase un ancien (selon A. Scharff, on pourrait traduire : un prêtre, *Der Verzückte in der Geschichte des Wenamun*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. 74, 1938, p. 147). L'extatique proféra un oracle qui avertit le roi de la volonté du dieu : il fallait recevoir le voyageur égyptien. H. W. Wolff dit très bien, à notre avis, que « l'extatique de Byblos jette un pont entre, d'une part, les extases du culte dionysiaque de l'Asie Mineure et les prêtres extatiques de Syrie, et, d'autre part, les prophètes de Baal de 1 *Rois* 18, 26 svv et les confréries d'extatiques du temps de Saül (1 *Samuel* 10, 5 svv) » (*Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie*, dans *Evangelische Theologie*, t. 15, 1955, p. 453). L'Égypte ne fournit pas de parallèles à ce prophétisme extatique.

Quant à l'Assyro-Babylonie, on peut faire état d'une tablette de Mari déchiffrée récemment (cf A. Lods, *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, dans *Studies in Old Testament Prophecy* (*Mélanges T. H. Robinson*), éd. H. H. Rowley, Édimbourg, 1950, p. 103-110). L'oracle qu'elle rapporte, adressé au roi Zimri-Lim, contemporain de Hammurabi, ne paraît pas résulter de l'interprétation de signes ou de présages, mais avoir été comme dicté par le dieu. Peut-on avancer que l'oracle a été reçu en extase? Il ne semble pas y avoir de raison suffisante pour faire ce pas. Faisons mention de la thèse de A. Haldar (*Associations of cult prophets among the ancient Semites*, Upsala, 1945). Il faudrait admettre pour la région sémitique nord-occidentale des temps bibliques l'existence d'un prophétisme cultuel de type extatique. A côté du bārū, homologue du voyant hébreu, le personnel des sanctuaires comprenait le mahhū équivalent du nabhi de la Bible. Introduisant la partie de son ouvrage relative aux nabhis, A. Haldar déclare avec assurance : « J'en viens maintenant au nabhi, terme communément rendu par « prophète » et signifiant un fonctionnaire du culte dont la « spécialité » est l'extase et qui, par là même, est l'équivalent hébreu du mahhū » (*op. cit.*, p. 108-109). Nous ne pouvons songer à critiquer ici ce que le systématisme et le *patternism* de Haldar ont d'excessif. Nous faisons nôtre la position prudente de H. W. Wolff, pour qui un type de prophétisme extatique n'est pas attesté, jusqu'à plus ample informé, dans la littérature assyro-babylonienne.

Abstraction faite de l'un ou l'autre point, J. Lindblom aboutit à une position semblable à celle de Wolff, dans une étude très bien documentée : *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus*, dans *Von Ugarit nach Qumran*. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung, Supplément de ZAW 77, Berlin, 1958, p. 89-104.

2° L'extase du prophétisme collectif. — On s'étonnera peut-être de nous voir placer l'apparition certaine de l'extase dans l'histoire d'Israël à l'aube de la monarchie. Les nazirs n'étaient-ils pas, dès les temps des Juges, au plus tard, des charismatiques de l'enthousiasme guerrier, d'un enthousiasme auquel le charisme donnait la forme de l'extase? Eichrodt incline à le penser et invoque, à l'appui de cette opinion, le témoignage de l'ethnologie (*op. cit.*, p. 201). Quoi qu'il en soit de la caractéristique originelle du nazir (ascèse religieuse en opposition à la civilisation cananéenne, ou bien consécration à la lutte guerrière contre les ennemis de Yahvé et de son peuple), les seuls passages qu'on puisse citer au sujet de l'extase des nazirs se trouvent dans le récit des hauts faits de Samson.

Il faut solliciter beaucoup le verbe ṣālaḥ pour lui faire signifier en *Juges* 14, 6, 19; 15, 14 : provoquer l'extase. Ce verbe, avec l'esprit (rūaḥ) de Yahvé comme sujet, signifie l'origine de la force irrésistible dont Samson est animé contre les ennemis du peuple d'Israël. Certes, ṣālaḥ forme couple avec le hitpael de *nābhā' en 1 *Samuel* 10, 6, 10; 18, 10, mais en ces passages seulement. En 1 *Samuel* 16, 13, il signifie que l'esprit de Yahvé agit en et par David à partir du jour de l'onction royale de celui-ci; rien n'indique que cette action ait été caractérisée par l'extase. En 1 *Samuel* 11, 6, l'action signifiée par ṣālaḥ allume la colère. Les autres usages du verbe n'ont rien à voir avec l'extase.

On peut conjecturer qu'Israël a compté des guerriers extatiques dans ses rangs à l'époque de la conquête de la terre promise; mais une telle conjecture intéresse peut-être l'histoire des religions, presque certainement pas l'exégèse. Élargissons cette remarque : des extatiques, prophètes ou non, ont pu exister en Israël avant l'apparition du nabhisme collectif, mais, ou bien leur existence n'est que conjecturée, ou bien, nous aurons à revenir sur ce point, ils nous sont connus par des textes dans lesquels sources et rédacteurs projettent sur une figure du passé les traits d'une figure plus récente, sinon contemporaine, celle du prophète extatique vivant en confrérie.

Pour traiter du prophétisme collectif, il vaut mieux envisager à part les unes des autres les données de 1 *Samuel* et celles de 1 et 2 *Rois*. L'onction de Saül comme roi (1 *Samuel* 9, 26; 10, 16) est marquée par la rencontre de l'élu de Yahvé avec une bande de prophètes extatiques. Le fils de Qish se joint à ces prophètes et entre en transe à leur exemple. On peut parler, semble-t-il, de transe extatique. Grâce à la musique, grâce aussi, quasi certainement, à la danse, — mais aucun usage de narcotiques ou de boissons alcoolisées, aucune pratique d'incisions rituelles ne sont mentionnés —, les nabhis se mettaient dans un état d'exaltation « délirante » en l'honneur de Yahvé. Que le passage précité ait une pointe étiologique (expliquer l'origine et le sens du « proverbe » : « Saül est-il aussi parmi les prophètes? »; — même pointe en 1 *Samuel* 19,

18-24), cela n'en diminue point la valeur. L'intérêt de ce texte, qui fait partie de la tradition favorable à l'institution de la monarchie, réside en ce qu'il nous révèle le fait de l'appui prêté par les bandes de nabhis au premier monarque d'Israël, plus encore peut-être en ce qu'il suppose un jugement de valeur positif sur le nabhisme. Après qu'il aura participé à l'extase collective, Saül, selon les paroles de Samuel, sera changé en un autre homme, Dieu sera avec lui. On est ainsi amené à penser que, vers la fin de la période des Juges, période de la « tentation » cananéenne, les nabhis se sont faits les champions du yahvisme et ont vu dans la royauté le moyen de sauvegarder l'unité du peuple et, par là même, la pureté de la foi.

La péricope de 1 *Samuel* 19, 18-24, appartient à une couche littéraire beaucoup plus récente que celle du passage qui vient d'être étudié brièvement. Le prophétisme extatique apparaît ici comme puissance protectrice dont bénéficie le futur roi David, poursuivi par Saül. Au moment où ils vont s'emparer de David, les messagers du roi, le roi lui-même sont saisis par la transe extatique dont vibre une communauté de prophètes présidée par Samuel, jamais présenté ailleurs, notons-le, comme prophète extatique.

Nous retrouvons des groupes de prophètes dans les livres des Rois. L'appellation de fils de prophètes semble évoquer une organisation bien en place et, compte tenu du contexte, relativement ancienne. Mais vouloir retracer l'histoire qui relie les bandes des prophètes extatiques du 11e siècle aux confréries de fils de prophètes du 9e siècle, c'est se livrer à un travail de pure conjecture. Nous avons simplement à remarquer que le prophétisme collectif du 9e siècle apparaît beaucoup moins turbulent que celui du 11e. Il n'est plus fait mention de transes extatiques, silence que semble faire « parler » l'attribution de telles transes aux prophètes de Baal (1 *Rois* 18, 20-29; en ce passage, l'ironie d'Élie mérite d'être soulignée) et aux confréries de nabhis gagnés à la dévotion du roi, « politisés » (1 *Rois* 22, 10-12). Il est vrai qu'Élisée, consulté par les rois de Juda, d'Israël et d'Édom, demande, avant de donner réponse, qu'on lui amène un joueur de harpe, puis, alors que joue ce musicien, est saisi par la main de Yahvé et prononce un oracle (2 *Rois* 3, 9-20). Des auteurs se contentent de ces indications pour affirmer qu'Élisée se comporta en cette occasion comme un fils des prophètes habitué à demander à la musique l'excitant nécessaire pour entrer en extase. Notons-le cependant, le joueur de harpe paraît être un musicien de cour plutôt qu'un fils des prophètes; on ne nous dit pas qu'Élisée se dispose à l'extase par la danse; l'expression : « la main de Yahvé fut sur lui », est empruntée aux traditions prophétiques, où elle n'indique pas nécessairement l'extase. Il semble bien que le rédacteur (singulier dont le lecteur ne sera pas dupe) des livres des Rois ait voulu, en faisant mention des extases vaines des prophètes de Baal et de celles, mensongères, des prophètes dévoués à la politique royale, marquer, par contraste, que les « prophètes de Yahvé » avaient dépassé le stade primitif de l'enthousiasme extatique pour se distinguer par leur fidélité zélée, héroïque même (1 *Rois* 18, 4, 13; 19, 10, 14), aux ordonnances du Dieu d'Israël.

Quelle image Israël s'est-il fait, dans le cours de son histoire, du prophétisme collectif extatique des temps anciens de la royauté? Peut-on voir un jugement positif sur ce prophétisme dans deux passages d'*Amos* (2, 11-12; 3, 7)? Rien n'est moins certain que l'allusion, en ces passages, probablement non amosiens, au nabhisme primitif. Dans d'autres textes, d'Osée ou de Jérémie, par exemple, l'allusion n'est pas plus probable. Nous n'avons pas à nous demander ici ce que les confréries de prophètes sont devenues après le règne d'Achab, ou quelles formes de prophétisme collectif leur ont succédé dans l'histoire d'Israël. Il suffira de mentionner des oracles comme *Michée* 3, 5-7, et *Zacharie* 13, 2-6, où l'on peut, sans crainte de céder à l'esprit de système, noter une pointe de polémique contre un prophétisme collectif à manifestations extatiques (sur *Zacharie* 13, 2-6, voir R. Meyer, Προφήτης, dans Kittel, t. 6, p. 814). D'un point de vue théologique, retenons surtout la caractéristique qui distingue le prophétisme extatique attesté en 1 *Samuel* et l'extatisme de type dionysiaque: la transe extatique est provoquée par l'irruption de l'esprit de Yahvé, non par l'entrée de Yahvé lui-même dans son serviteur; l'extatique ne devient pas ἔνθεος au sens, rappelé par F. Pfister, de : possédé par le dieu, habité par le dieu (*Ekstasis*, dans *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums* (*Mélanges Franz Joseph Dölger*, Munster, 1939, p. 183). La foi yahviste ne laissait pas de place pour un extatisme d'identification ou de fusion mystique.

Sur le nabhisme, voir aussi les points de vue et les appréciations de W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, 2e éd., Baltimore, 1946, p. 228-236. — W. Eichrodt, *op. cit.*, p. 217-225. — A. Guillaume, *Prophétie et divination chez les sémites*, trad. J. Marty, Paris, 1950, p. 357, 359. — S. Mowinckel, *Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy*, dans *Acta Orientalia*, t. 13, 1935, p. 266-269. — A. Neher, *L'essence du prophétisme*, coll. Épiméthée. Essais philosophiques, Paris, 1955, p. 202-212. — O. Plöger, *Priester und Prophet*, ZAW, t. 63, 1951, p. 166, 171. — E. Voegelin, *Israel and Revelation* (*Order and History* 1), Louisiana State University Press, 1956, p. 228-232.

3° **L'extase dans les livres prophétiques et dans l'Apocalypse de Daniel.** — On connaît l'affirmation lapidaire de H. Gunkel : « L'expérience fondamentale de toute prophétie est l'extase » (*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl. Die grossen Propheten*, 2e partie, t. 2, Goettingue, 1923, p. XVIII). Avant Gunkel, Hölscher s'était fait le défenseur de cette thèse (*Die Profeten*, déjà cité).

Aux yeux de nombre d'exégètes, elle apparaît toujours inébranlable. A. Haldar estime que, à part quelques exceptions (!), les exégètes sont d'accord pour penser que l'extase est le trait caractéristique de l'oracle prophético-cultuel (*op. cit.*, p. 114). O. Eissfeldt affirme que la source dernière des oracles prophétiques est à chercher dans l'état d'extase (*op. cit.*, p. 88). O. Plöger remarque en passant que l'expression, oracle de Yahvé, doit son origine à l'expérience de l'excitation extatique (*art. cité*, p. 182, n. 1). Cependant, la position de Hölscher et de Gunkel est loin d'être tenue par la très grande majorité des exégètes, comme on pourrait le croire d'après l'opinion de Haldar ci-dessus rapportée.

J. Lindblom a proposé une distinction qui a permis à bien des auteurs de sortir de l'ornière : il faudrait distinguer entre l'extase de fusion, l'*unio mystica*, ignorée des prophètes, et l'extase de concentration (cf *Die Religion der Propheten und die Mystik*, ZAW, t. 16, 1939, p. 65-74, et *Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Festschrift für A. Bertholet*, Tubingue, 1950, p. 325-337; sur l'extase, p. 325-327). Celle-ci se rencontrerait chez les prophètes. Loin de les arracher au commun des mortels pour les faire se perdre

dans la Divinité, elle serait le fruit de l'intensité avec laquelle ils participent à l'histoire du salut, qui est l'histoire de leur peuple. Cette extase ne serait, à vrai dire, qu'un phénomène de surface ou d'accompagnement, nullement nécessaire à l'accomplissement d'une vocation qui reçoit son âme même de la foi et de l'obéissance à Yahvé. Ainsi, J. Lindblom évite la position extrême de Seierstad qui, sous prétexte de souligner le caractère religieux et moral de l'expérience et du message prophétique, en vient à éliminer la considération de toute trace possible d'extase (cf I. P. Seierstad, *Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos*, ZAW, t. 11, 1934, p. 22-41; *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, Oslo, 1946). La dernière position de S. Mowinckel est très voisine de celle de Lindblom (cf *Ecstatic Experience..*, déjà cité, et *La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'Ancien Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 22, 1942, p. 69-105). J. Pedersen prend une position assez représentative d'une opinion courante, quand il affirme que, chez les prophètes « réformateurs », si l'expérience extatique ne disparaît pas, elle perd de son importance. Le prophète « réformateur » s'efforce avant tout de promouvoir dans le peuple de Yahvé la fidélité aux exigences de l'alliance (*The rôle played by inspired persons among the Israelites and the Arabs*, dans *Studies in Old Testament Prophecy*, déjà cité, p. 140).

A propos de l'extatisme prophétique, il faut mentionner, ne fût-ce que pour réparer l'injuste manque d'intérêt dans lequel elle a été ensevelie, la thèse de A. J. Heschel : les prophètes incarnent un type religieux (le type « sympathétique ») qui est l'opposé du type de l'extatique (*Die Prophetie*, Cracovie, 1936 : « Der Sympathetiker ist ein religiöser Typus *sui generis* und als Gegentypus der ekstatischen Geistesrichtung anzusehen », p. 168). D'allure trop systématique, trop philosophique, cette thèse n'a pas produit l'effet d'assainissement qu'on eût pu en attendre. Mentionnons aussi la position, proprement exégétique, trop tranchée à notre avis, de O. Grether : l'expérience spécifiquement prophétique est étrangère à l'extase, exclusive même de l'extase; elle réside dans la communication immédiate du dabhar de Yahvé (*Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Supplément de ZAW 64, Giessen, 1934, p. 93, 96, 102).

Tout récemment, H. W. Wolff a invité les exégètes à ne pas parler d'extase à propos de n'importe quelle exaltation. D'après Wolff, la relation au monde extérieur ne semble pas être réduite chez le prophète, comme elle l'est chez l'extatique. De toute manière, on souscrira sans réserve à cette assertion : la formation des oracles prophétiques demeure inintelligible, si l'on cherche dans l'extase leur principe d'explication (cf *art. cité*, p. 453-456), et, par ailleurs, on retiendra les remarques très nuancées de G. von Rad sur le caractère par trop formel et indéterminé du concept d'extase, alors qu'il s'agit de comprendre une expérience aussi irréductible que la réception de la révélation prophétique (*Theologie des Alten Testaments*, t. 2 *Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen Israels*, Munich, 1960, p. 71-82).

Nous n'étudierons pas les textes prophétiques dans lesquels les auteurs les plus modérés lisent des récits d'extases : les passages qui nous rapportent les vocations des prophètes. Il vaut mieux que nous réservions notre attention pour une figure aussi exceptionnelle que celle d'Ézéchiel, dont l'extatisme ne saurait être contesté. C'est sans grand profit que nous presserions quelques textes d'Amos, d'Isaïe, etc, pour en exprimer des indices d'extatisme.

Ézéchiel est le prophète d'élection, si l'on peut s'exprimer ainsi, des partisans de l'extatisme prophétique (parmi des dizaines d'auteurs, O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, p. 308; A. F. Puukko, *Ekstatische Propheten mit besonderer Berücksichtigung der finnisch-ugrischen Parallelen*, ZAW, t. 12, 1935, p. 24).

L'extatisme d'Ézéchiel semble même à certains auteurs si frappant, si caractéristique qu'ils en tirent argument dans la discussion de problèmes d'ordre strictement littéraire (cf les exemples cités par O. Eissfeldt, *The prophetic literature*, dans *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, éd. H. H. Rowley, Oxford, 1951, p. 114, 157). Cependant, il est permis de s'interroger sur la part de fiction littéraire qui entre dans le récit des expériences d'Ézéchiel (cf C. Kuhl, *Zum Stand der Hesekiel-Forschung*, dans *Theologische Rundschau*, t. 24, 1956-1957, p. 21).

Ce serait encore courir le risque de psychologiser que d'attribuer l'importance accordée à l'aspect psychologique de l'expérience prophétique au souci de retenir l'attention d'un « auditeur » (ou d'un « lecteur ») difficile, blasé, ou de foi alanguie (O. Grether, *op. cit.*, p. 92). D'autre part, le partisan de la théorie de l'extase ne se hâtera pas trop d'affirmer : la fiction se présente de telle manière qu'elle suppose chez le rédacteur (ou chez l'auteur) l'expérience de l'extase, au moins la connaissance d'expériences extatiques. Car, si l'hagiographe ne se propose pas de livrer la description formelle de l'état psychique et spirituel d'extatiques, le choix de critères, en soi difficile, devient impossible, à l'aide desquels on pourrait affirmer que tel récit d'extase est en prise directe, ou indirecte, avec le « vécu ». Nous devons nous contenter de critères « externes » : l'auteur est sincère, son témoignage est authentique. Dans le cas d'Ézéchiel, l'application de ces critères est positive et laisse le champ libre à l'examen des données.

Il nous faut d'abord marquer une réserve. Nous ne croyons pas que l'expression : « la main de Yahvé fut sur moi », suffise à indiquer l'extase. Relativement fréquente dans le livre d'Ézéchiel, elle symbolise bien l'emprise que l'inspiration exerce sur le prophète; mais elle est trop générique pour que, sur le seul indice de son emploi, on puisse discerner aussitôt l'évocation d'une extase. Ainsi, en 3, 22, après avoir employé l'expression : « la main de Yahvé fut sur moi », Ézéchiel nous dit qu'il reçut l'ordre de « sortir vers la vallée ». Une fois « sorti », il eut une vision de la gloire de Yahvé. Ce n'est qu'alors qu'il tomba sur la face (3, 23), expression qui, nous y revenons ci-dessous, peut signifier, et signifie de fait ici, un phénomène concomitant de l'extase. En 8, 1, on lit : « la main de Yahvé s'abattit sur moi »; si la leçon est à retenir (la version des Septante a simplement ἐγένετο ἐπ'ἐμέ), l'expression ne signifie pas encore l'extase de manière incontestable. Nous formulerions au sujet de l'intervention de l'Esprit de Yahvé dans l'inspiration prophétique d'Ézéchiel une réserve analogue à celle qui est appelée par l'expression : « la main de Yahvé fut sur moi ». Les deux passages qui évoquent l'extase avec le plus de précision sont peut-être 1, 28-2, 2 et 3, 22-24. Recevant révélation de la gloire de Yahvé, Ézéchiel tombe sur la face; mais, après qu'un esprit l'a fait se tenir sur ses jambes, il entend la parole de Yahvé. Le choc provoqué par une vision céleste, la perte momentanée de la motricité, le besoin d'une confortation surnaturelle pour soutenir l'éclat de la vision et pour entendre la parole de Yahvé, tout cela se laisse assez bien symboliser par ce simple mot : l'extase

(voir aussi 43, 3; 44, 4). Les périodes de mutisme et d'immobilité, — ne disons pas de paralysie —, qui marquent le charisme prophétique d'Ézéchiel au coin de l'insolite, fournissent, mais de moins en moins, matière à des considérations psycho-pathologiques sur l'extatisme du prophète. De moins en moins, et toujours à tort, semble-t-il. En effet, ces phénomènes que suscite la parole divine ont une portée symbolique; rien n'indique vraiment qu'ils trouvent leur origine dans un déséquilibre psychique, ni même qu'il faille y voir le contrecoup du choc extatique. Par ailleurs, il est très peu judicieux de rapprocher l'extatisme d'Ézéchiel du nabhisme primitif. Terminons ce passage sur Ézéchiel en donnant d'après G. Fohrer quelques références aux textes qui rapportent des extases « certaines » : 1, 1 à 3, 15; 3, 22-27; 8, 1 à 9, 11; 37, 1-14; 40, 1 à 42, 20 (*Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Suppl. de ZAW 72, Berlin, 1952, p. 251, 252). Notons spécialement les rapts ou ravissements de 8-11, 40-42, et remarquons au sujet de ceux-ci qu'on ne saurait en déterminer la nature exacte, la description du phénomène laissant le commentateur sur sa faim et la part de fiction ou de symbolisme n'y étant guère facile à préciser.

G. A. Cooke, *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*, coll. The International Critical Commentary, Édimbourg, 1936. — G. Fohrer, *Ezechiel. Mit einem Beitrag von K. Galling*, coll. Handbuch zum Alten Testament, dirigée par O. Eissfeldt, Tubingue, 1955.

Le livre de Daniel contient des récits d'extases, ce n'est pas contestable. La fiction littéraire, bien loin d'exclure la réalité de l'expérience décrite, affirme J. A. Montgomery, la trahit, du moins, l'auteur prend tellement feu au sujet qu'il traite que, de bonne foi, il perçoit son exaltation spirituelle comme une vraie extase (*A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*, coll. The International Critical Commentary, Édimbourg, 1927, p. 103). Les récits des visions de Daniel, surtout de celles des ch. 8 et 10, montrent que leur rédacteur a su par expérience ce qu'est l'extase, selon A. Bentzen (*Daniel*, coll. Handbuch zum Alten Testament, 2e éd., Tubingue, 1952, p. 6-7). En *Daniel* 10, 4 svv, nous avons, soutient le même auteur (*op. cit.*, p. 77), une description détaillée du processus psychologique de l'extase. Du point de vue spécifique de son contenu, ce texte semble bien être, pour ainsi dire, sans rival dans l'ancien Testament (puisque nous n'avons pas examiné les textes d'Isaïe intéressant le sujet de l'extase, signalons au moins *Isaïe* 21, 3-4. Cf B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, coll. Handkommentar zum Alten Testament, dirigée par W. Nowack, 2e éd., Goettingue, 1902, p. 122-123, et F. Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten*, Goettingue, 1897, p. 55-56).

Moi seul, Daniel, je vis la vision, et les hommes qui étaient avec moi ne virent point la vision, mais une grande crainte tomba sur eux et ils s'enfuirent pour se cacher. Et je restai moi seul et je regardai cette grande vision. Aucune force ne resta en moi, mon visage fut décomposé et je ne gardai aucune vigueur. J'entendis le son de ses paroles, et comme j'entendai le son de ses paroles, je tombai évanoui, la face contre terre. Et voici, une main me toucha et me fit trembler, sur mes genoux et les paumes de mes mains. Et il me dit : Daniel, homme aimé [de Dieu], sois attentif aux paroles que je t'adresse et tiens-toi debout à ta place, car maintenant, je suis envoyé vers toi. Quand il m'eut dit cette parole, je me tins debout en tremblant. Puis il me dit... Quand il m'eut dit ces paroles (versets 12-14, omis), je tournai mon visage vers la terre et je restai silencieux. Et voici [quelqu'un qui avait comme] l'apparence des fils d'homme toucha mes lèvres; j'ouvris la bouche, je parlai et je dis à celui qui était devant moi : mon seigneur, à cause de la vision, des angoisses sont venues sur moi et je n'ai gardé aucune force. Comment le serviteur de mon seigneur que je suis pourrait-il parler à ce seigneur que voilà, alors que, depuis maintenant, aucune force n'existe plus en moi et qu'il ne reste en moi aucun souffle? L'apparence d'homme me toucha de nouveau et me fortifia. Et il me dit : Ne crains pas, homme aimé [de Dieu]; la paix soit avec toi; fortifie-toi, fortifie-toi! Comme il me parlait, je fus fortifié et je dis... (*Daniel* 10, 7-19, trad. F. Michaéli, dans *La Bible. L'ancien Testament*, t. 2, coll. Bibliothèque de la Pléiade 139, Paris, 1959, p. 665-667).

Extase visionnaire avec paroles, angoisses, accablement jusqu'au mutisme, multiples confortations célestes : force de se tenir debout, force de rompre le mutisme, force d'entendre la parole divine jusqu'au bout, l'ensemble de ces éléments nous montre que la conscience extatique a mûri depuis Ézéchiel.

Sur le sujet des extases dans le livre de Daniel, voir aussi W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e éd. par H. Gressmann, coll. Handbuch zum Neuen Testament 21, dirigée par H. Lietzmann, Tubingue, 1926, p. 395; R. Meyer, *art. cité*, p. 820. On peut comparer avec les affirmations de ces auteurs la manière dont H. Gunkel groupe avec complaisance les éléments des expériences qu'il estime sous-jacentes à la rédaction du 4e livre d'Esdras, dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. 2, Tubingue, 1900, p. 341.

A ces textes d'Ézéchiel et de Daniel, on peut joindre un texte de Job, dans lequel certains auteurs croient pouvoir lire la description précise et vivante d'une extase : *Job* 4, 12-16. D'après G. von Rad, Éliphaz de Témân attribue l'origine de son discours de sagesse à une inspiration immédiate qu'il décrit, sous les espèces les plus parfaites qu'on puisse trouver dans l'ancien Testament, comme une expérience de révélation prophétique (mais G. von Rad ne parle pas littéralement d'extase). La part de fiction littéraire laisserait place pour une vraie expérience (*op. cit.*, t. 1, p. 109). Selon E. L. Ehrlich, *Job* 4, 12-16, n'a rien à voir avec l'extase visionnaire (*op. cit.*, p. 143).

Les ouvrages ou articles suivants n'ont pas été mentionnés en cours d'exposé, non en raison d'un moindre intérêt, mais, soit que l'occasion ne s'est pas présentée d'y renvoyer, soit parce qu'ils envisagent le point de vue psychologique, sur lequel nous ne voulions pas insister. L.-P. Horst, *L'extase chez les prophètes d'Israël d'après les travaux de Hölscher et Gunkel*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 2, 1922, p. 337-348. — E. Jacob, *Le prophétisme israélite d'après les recherches récentes*, *ibidem*, t. 32, 1952, p. 59-69. — W. C. Klein, *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy*, Evanston, 1956 (étude reposant sur une base exégétique suffisante et menée avec compétence psychologique). — H. Knight, *The Hebrew Prophetic Consciousness*, Londres, 1947. — H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, dans *Journal of Semitic Studies*, t. 1, 1956, p. 338-360. — G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, Upsala, 1948.

4° Attribution d'expériences extatiques à des personnages du passé et au peuple eschatologique. — En *Nombres* 11, 24-30, selon G. von Rad (*op. cit.*, t. 1, p. 289 et t. 2, p. 23), nous avons affaire à une sorte d'étiologie, on pourrait préciser, de légitimation de la prophétie primitive.

Nous n'avons pas à prendre parti sur la question de savoir si *Nombres* 11, 24-25 (« prophétisme » des soixante-dix anciens désignés par Moïse) et *Nombres* 11, 26-30 (« prophétisme » des deux isolés non désignés par Moïse) légitiment respectivement l'institution d'un conseil d'anciens et le prophétisme extatique,

ou plutôt si la pointe de *Nombres* 11, 26-30 ne serait pas de légitimer l'existence de prophètes « libres » à côté du prophétisme cultuel (cf G. von Rad, *Die falschen Propheten*, ZAW, t. 10, 1933, p. 115-116, et J. Lindblom, *Zur Frage des Kanaanäischen Ursprungs..*, *déjà cité*, p. 100-101, n. 34).

Retenons simplement que c'est un esprit participé de l'esprit communiqué par Yahvé à Moïse qui est à l'origine de l'extase. Celle-ci est justifiée par là même : dans le passé, les soixante-dix anciens et deux isolés ont « prophétisé » sous l'action de l'esprit de Moïse. Le verset 29 est particulièrement intéressant. Il provient probablement de milieux dans lesquels, sous une influence prophétique, on se représentait l'état idéal du peuple élu sous l'image d'une communauté de prophètes animée par la présence active de l'Esprit de Yahvé (cf O. Eissfeldt, *Einleitung..*, p. 241; O. Plöger, *art. cité*, p. 177-178). Dans un oracle eschatologique, que l'on ne peut s'empêcher de rapprocher de ce verset, Joël (3, 1-5) annoncera la venue du jour où tous les membres du peuple « prophétiseront », nous pourrions gloser : transformés tout d'abord par l'expérience de l'extase, pourront entrer directement en rapport avec Yahvé, comme c'était autrefois le privilège des prophètes (sur cet oracle, cf les très pertinentes remarques de E. L. Ehrlich, *op. cit.*, p. 142). Ainsi, le souvenir de l'enthousiasme collectif des nabhis primitifs a pu, d'une part, subir un processus d'idéalisation en milieu prophétique, et, d'autre part, pour l'hagiographe des Livres des Rois, finir par ne plus rappeler qu'une étape, de signification positive, mais nettement dépassée.

D'après R. Rendtorff, les deux plus anciens oracles de Balaam sont *Nombres* 24, 3-9, 15-19 (*Bileam und Bileamsprüche*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., t. 1, Tubingue, 1957, col. 1290-1291; cf aussi O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 175). Tous deux représentent le voyant moabite avec des traits d'extatique (versets 3b-4, 15b-16). On peut penser, avec l'auteur précité, que ces deux oracles ont vu le jour sous le règne de David (et non au 12e ou au 13e siècle, comme le veut W. F. Albright, ni après l'exil, comme l'affirme A. von Gall). Dès lors, il n'est pas étonnant que le voyant à qui est attribuée une prophétie *ex eventu* apparaisse dans un scénario inspiré du prophétisme contemporain de la « source », le prophétisme collectif et extatique dont 1 *Samuel* a gardé le souvenir. Une fois de plus, nous aboutissons à ce qui semble bien former le noyau originel du prophétisme extatique de l'ancien Testament : le nabhisme primitif de l'aube de la monarchie.

2. Nouveau Testament. — 1° **Jésus.** — Le temps est heureusement passé où l'exégète psychologisant dévoilait le déséquilibre d'un Christ pourtant voué au culte des plus hautes valeurs morales. On faisait alors de l'extase un des indices de ce déséquilibre. A. Oepke, dans un contexte où s'exprime, il faut le reconnaître, une grande réserve, tient encore à signaler qu'on est plus ou moins fondé à considérer comme extatiques : le baptême de Jésus, la tentation, l'hymne de jubilation (*Matthieu* 11, 25-30; *Luc* 10, 21-22), la transfiguration (art. Ἔκστασις, Ἐξίστημι, dans Kittel, t. 2, p. 454). G. Friedrich inclinerait à admettre que la tradition a laissé de côté nombre de données relatives aux expériences extatiques de Jésus (G. Friedrich, art. Προφήτης, *ibidem*, t. 6, p. 845). Dans une étude sur *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (coll. Orientalia et biblica lovaniensia 2, Louvain, 1957), F. Gils donne sans ambages son sentiment sur l'extase de l'hymne de jubilation : « Plusieurs auteurs récents nous parlent, à propos de la scène de l'Évangile, de l'extase de Jésus; nous les suivons sans hésiter » (p. 82). Il n'est pas nécessaire de prolonger l'enquête bibliographique.

Nous ne croyons pas qu'il convienne d'attribuer des extases au Christ. Les récits du baptême et de la tentation n'offrent que de fragiles fondements à cette attribution. Pour nous limiter au baptême : rien ne nous permet de penser que Jésus ne voit les cieux s'ouvrir qu'après avoir été ravi en extase, ou que l'expression : voir les cieux s'ouvrir, signifie dans le contexte : entrer en extase. N'oublions pas que la stylisation littéraire et théologico-biblique de ce récit vise moins à décrire avec exactitude un événement majeur qu'à en évoquer la portée profonde. Le Christ introduit (ou introduira) le nouveau peuple de Dieu dans le royaume des cieux, lui sur qui descend l'Esprit venu des cieux, à qui est adressée une voix venue des cieux, — mais elle est adressée surtout au peuple de Dieu. (Pour esquisser ainsi brièvement la signification théologique du baptême de Jésus, nous nous appuyons surtout sur *Luc*. Cf l'introduction du récit du baptême : Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος, *Luc* 3, 21). Souvenir des théophanies de l'ancien Testament, style apocalyptique, emprunts aux écrits prophétiques, intention théologique facilement décelable, il faudrait une perspicacité extraordinaire pour découvrir à travers cela les restes d'une description d'extase. Quant à la transfiguration, elle est, sans doute aucun, autre chose qu'une extase du Christ. Reste l'hymne de jubilation. Saint Luc nous dit bien que Jésus tressaillit de joie sous la motion de l'Esprit Saint. Mais est-ce bien là la description sommaire d'une entrée en extase? Si l'on ne veut pas majorer à l'excès l'importance d'une donnée, ni ôter aux mots tout contour précis, ne vaut-il pas mieux s'abstenir de parler de « l'hymne extatique de Jésus » (F. Gils, *loco cit.*, p. 78-82)?

2° **Paul. Les extases des Actes des Apôtres et de l'Apocalypse.** — Saint Paul a certainement reçu des grâces d'extases. Y fait-il allusion en 2 *Cor.* 5, 13? F. Pfister interprète comme suit l'expression εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, Θεῷ : il s'agirait de l'état de celui que l'Esprit remplit, l'état que Paul désigne par l'expression ἐν Χριστῷ et qu'il caractérise comme une καινὴ κτίσις. F. Pfister n'hésite pas à citer à l'appui de son interprétation les expressions : ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν Κύριον (2 *Cor.* 5, 8) et περιπατεῖν διὰ εἴδους (5, 7) (*op. cit.*, p. 188). R. Reitzenstein estimait qu'entre le verset 9 (... εἴτε ἐνδημοῦντες, εἴτε ἐκδημοῦντες...) et le verset 13 joue un parfait parallèle (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3e éd., Leipzig-Berlin, 1927, p. 372). Mais H. Lietzmann fixait à juste titre son attention sur l'opposition ἐκστῆναι-σωφρονεῖν et remarquait qu'elle a pu être occasionnée par le reproche fait à Paul d'être hors de sens (*An die Korinther* I. II, 4e éd. par W. G. Kümmel, coll. Handbuch zum Neuen Testament 9, Tubingue, 1949, p. 124). Kümmel, dans l'appendice à cette quatrième édition (p. 204), prend position contre A. Oepke (dans Kittel, t. 2, p. 457) et considère comme « tout à fait possible que les adversaires de Paul se faisaient gloire de leurs extases et que Paul, au contraire, affirme que, pour son compte, de telles extases ne concernent que ses rapports avec Dieu ». Dans une ligne semblable, E. Käsemann tient que Paul distingue entre le domaine privé de la vie

religieuse, qui culmine dans les extases, et le domaine du ministère apostolique au service de la communauté, ministère qui est décrit comme un σωφρονεῖν (*Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu* II *Korinther 10-13*, ZNW, t. 41, 1942, p. 67). Pour W. Schmithals également, 2 *Corinthiens*, 5, 13 témoigne des extases de Paul (cf *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 48, Goettingue, 1956, p. 153-158).

Si 2 *Cor.* 5, 13 ne fournit pas une preuve incontestable de l'extatisme paulinien, 2 *Cor.* 12, 1-4 rapporte une extase sur la réalité de laquelle aucun doute ne peut être élevé (même si le terme d'extase n'est pas employé dans ce passage, — mais notons la vigueur des termes ἁρπαγέντα au verset 2 et ἡρπάγη au verset 4). Saint Paul ne se propose pas, sans plus, de verser au dossier de son apologie la « relation » d'une grâce extraordinaire. L'hypothèse d'adversaires qui attacheraient une excessive importance à l'extatisme permet de justifier cette volonté de Paul d'en « venir aux visions et révélations du Seigneur » (génitif d'origine, non pas génitif objectif; mais génitif d'origine avec une nuance qualificative, indiquée par le caractère polémique du contexte). Même dans ce domaine, Paul ne le cède en rien à ses adversaires. Cependant, il ne s'en glorifie pas, ne trouvant dans ses visions et révélations rien qui puisse « recommander » son apostolat et la puissance salvifique que le Christ y déploie, ni même rien de charismatique dont les membres du corps du Christ puissent, pour ainsi dire, tirer bénéfice. Ce n'est pas l'Apôtre comme tel qui a été ravi en extase, ni le membre de je ne sais quelle classe d'êtres privilégiés, mais ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ. Pour cet homme-là, Paul serait fondé à se glorifier, à se glorifier ἐν Κυρίῳ (2 *Cor.* 10, 17). Il reste que l'extase dont saint Paul fait mention en 2 *Cor.* 12, 1-4 rappelle que l'eschatologie n'est pas encore achevée, renvoie par manière de σημεῖον à un dévoilement futur. En ce sens, l'extase dont Paul a été favorisé est quand même une « parole » adressée aux membres du Christ : depuis l'ascension, l'homme devenu par le baptême une καινὴ κτίσις est en marche vers le royaume où la gloire de Dieu sera manifestée; exceptionnellement, il reçoit révélation partielle de cette gloire (nous nous inspirons beaucoup de l'article déjà cité de E. Käsemann, p. 63-71).

Paul ne nourrit aucun intérêt pour les questions qui concernent la manière dont son extase s'est produite. N'en négligeons pas pour autant les données du texte sur la nature de cette extase. L'Apôtre ne se demande pas, comme on interprète parfois à tort, si son âme a été arrachée, ou non, au corps, mais s'il a été ravi au troisième ciel avec ou sans son corps, ou plutôt, il se refuse à se poser la question : οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν. Il n'est pas sûr que le troisième ciel soit « le plus haut des cieux », compte tenu de la localisation du paradis en ce ciel. Saint Paul, comme le judaïsme de son temps, divise sans doute les espaces célestes en sept régions. S'il en est ainsi, l'extase paulinienne n'a pu consister en la possession, anticipée, passagère, de la plénitude des biens eschatologiques. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une extase sans commune mesure avec les transes des nabhis de 1 *Samuel*. On peut même avancer que l'extase de Paul mérite d'être considérée comme une extase du point de vue strictement noétique : saint Paul a été élevé au-dessus des modes connaturels du connaître humain, il a entendu des paroles ineffables, des paroles dont l'écho ne peut résonner dans les paroles humaines, ἄρρητα ῥήματα (v. 4).

Dans un discours que Luc lui prête, l'Apôtre fait allusion à une extase qui l'a saisi un jour qu'il priait au temple (*Actes* 22, 17). Selon les *Actes*, Pierre a contemplé en extase la vision qui le décida à ouvrir aux gentils les portes de la communauté messianique (10, 10; 11, 5). Le diacre Étienne contemple le Fils de l'Homme debout à la droite de Dieu dans une extase qui le transfigure aux yeux de ses persécuteurs (du point de vue littéraire, le discours de 7, 1-54 semble avoir été intercalé entre les deux versets, 6, 15 et 7, 55, qui nous autorisent à parler de l'extase d'Étienne).

L'auteur de l'*Apocalypse* était-il un extatique? Selon A. Oepke, l'*Apocalypse*, décompte fait de la schématisation littéraire, suppose d'authentiques expériences extatico-visionnaires (*art. cité*, p. 456). Il est certain que des expressions comme ἐγενόμην ἐν Πνεύματι (1, 10; 4, 2) et ἀπήνεγκέν με... ἐν Πνεύματι (17, 3; 21, 10) sont propres à signifier, avec une exemplaire sobriété, l'expérience extatique. Il est certain également que l'*Apocalypse* ne peut être réduite aux dimensions d'une « vue », savante et inspirée tout à la fois, sur le présent et l'avenir de la communauté chrétienne primitive. Il faut admettre que de vraies révélations constituent la source première du grand récit prophético-apocalyptique du nouveau Testament, des révélations reçues en extase, comme invitent à le penser les expressions que nous venons de citer. Mais il n'est pas exclu, étant donné la nature du genre littéraire apocalyptique, que l'apocalypticien, en parlant de ses extases, ne fasse que se recommander aux yeux de ses lecteurs ou que sacrifier à une tradition littéraire. L'erreur serait de généraliser cette remarque et d'aller jusqu'à affirmer l'inexistence de toute expérience extatique chez l'auteur de l'*Apocalypse*.

3° **L'extase dans les communautés primitives.** — Parmi les charismes dont saint Paul traite aux chapitres 12-14 de la 1re *Épître aux Corinthiens*, la glossolalie tient une place importante. Nous n'avons pas à esquisser la théologie de ce charisme. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'il se manifeste dans des phénomènes extatiques. « Doublet » chrétien de l'extase mantique (voir la position par trop « religionniste » de H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, t. 1, Goettingue, 1888, p. 21)? Jacques Dupont remarque avec pertinence : « Le contact ne s'établit que sur la notion de *nous* et sur son effacement lors de l'inspiration » (*Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949, p. 171). Le glossolale, en effet, n'est pas prophète (le prophète, tel que saint Paul le décrit parmi les charismatiques, n'est pas un extatique, cf G. Friedrich, *art. cité*, p. 852), alors que l'inspiré de la mantique est un prophète qui prononce ses oracles en extase (point de ressemblance : le glossolale et le prophète mantique ont tous deux besoin d'un interprète). La glossolalie semble avoir consisté en une sorte d'enthousiasme pneumatique dans lequel le chrétien rendait grâces à Dieu en langage « angélique » (plutôt qu'en des langues étrangères, ou anciennes et oubliées) pour le don, dans le Christ, des biens eschatologiques, suprahumains, ineffables (cf J. Behm, Γλῶσσα, ἑτερόγλωσσος, dans Kittel, t. 1, p. 719-726; J. Dupont, *op. cit.*, p. 204-212; notations intéressantes *passim* dans H. Gree-

ven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, ZNW, t. 44, 1952-1953, p. 1-43).

On fera bien de méditer la juste remarque de G. Schrenk : « Es ist ausserordentlich wichtig zu beobachten, dass Paulus bei seiner ganzen Ausführung gar kein Interesse dafür zeigt, was der Glossolale *erlebte*, er beschäftigt sich ganz allein mit der Frage, was er für die Gemeinde *leistete*. Die Fragestellung von 1. Kor. 12-14 ist durchaus nicht die der religiösen Psychologie » (*Studien zu Paulus*, coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 26, Zurich, 1954, p. 116).

La Pentecôte, décrite par les *Actes des Apôtres*, n'est-elle pas, sous, ou malgré, les espèces lucaniennes du « miracle philologique » (expression de H. J. Holtzmann qui a fait fortune), la première manifestation de glossolalie? Ou bien, quelles données primitives ont-elles été interprétées à la lumière d'expériences semblables à celles de la communauté corinthienne? Mais n'est-il pas plus exact d'affirmer avec J. Dupont : « La prophétie et la glossolalie corinthiennes sont en continuité avec les phénomènes extatiques qui se sont produits dans la communauté primitive » (*op. cit.*, p. 212)?

Notons tout d'abord que le miracle de la xénoglossie ne tient aucune place dans le discours de Pierre. Ce discours interprète, non pas le fait d'un parler en langues étrangères, mais celui d'un parler extatique. Ce glissement dans le récit de la Pentecôte est préparé par le verset 13 : « d'autres, par moquerie, disaient : ils sont ivres de vin doux ». Comme Luc ne semble pas distinguer nettement, au contraire de ce que fait Paul, entre glossolalie et prophétie (cf les expressions : parler en langues et glorifier Dieu, 10, 46, et, parler en langues et prophétiser, 19, 6), le terme προφητεύειν de la citation de *Joël* lui paraît convenir à la glossolalie. — Ce ne serait pas le terme adéquat, même si, ce qui resterait à établir, il signifiait, dans la lecture que Luc en fait en *Joël*, le comportement extatique des nabhis.

Nous nous inspirons du commentaire de E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 12e éd., Goettingue, 1959. — Voir aussi E. Lohse, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des Lukanischen Geschichtswerkes*, dans *Evangelische Theologie*, t. 13, 1953, p. 422-436. — A. Kerrigan, *The « sensus plenior » of Joel*, III, *1-5 in Act.*, II, *14-36*, dans *Sacra Pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica*, t. 2, Paris-Gembloux, 1959, p. 295-313. — J. G. Davies, *Pentecost and Glossolalia*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 3, 1952, p. 228-231.

Quoi qu'il en soit, sans systématiser à outrance, on peut remarquer que la réalisation eschatologique de cela même qui formait l'objet du souhait exprimé en *Nombres* 11, 29, après avoir été annoncée par Joël, est entrée dans les faits, suscitée par la puissance de l'Esprit du Christ glorieux. L'Esprit éveilla l'enthousiasme extatique dans la communauté-mère de Jérusalem et dans les premières communautés chrétiennes, pour attester qu'il animait de son souffle le peuple de Dieu parvenu à la plénitude des temps. La « prophétie » pentecostale et l'extase des glossolales furent essentiellement des dons faits à l'Église naissante, comme un signe proposé à sa foi, que la résurrection du Christ venait de « libérer » l'Esprit.

Michel de Goedt.

II. EXTASE CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

1. *Montanisme.* — 2. *École d'Alexandrie.* — 3. *Exégètes de l'Écriture et théoriciens de la vie spirituelle.* — 4. *Monachisme oriental.* — 5. *En Occident.* — 6. *Auteurs syriens.*

La préhistoire chrétienne de l'extase, aux deux premiers siècles, se confond avec l'histoire de l'expérience que l'Église primitive fait d'elle-même. L'Église est née dans l'effusion de l'Esprit (*Actes* 2) et elle a pleinement conscience de réaliser la prophétie de *Joël* (2, 28). Quelles que soient la forme et la fréquence des charismes qui le manifestent (*Actes* 10, 44-46; 13, 1; 15, 32; 19, 6; 21, 9; *Apoc.* 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10; Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens* II, 2, PG 1, 209, et éd. F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tubingue, 1901, p. 100-101), elle se sait dépositaire de la toute-puissance de l'Esprit : « Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic et Ecclesia et omnis gratia », écrira saint Irénée de Lyon (*Adversus haereses* III, 24, 1, PG 7, 966c). Or, il est remarquable que cette expérience de l'Esprit, vécue d'abord avant de s'exprimer, communautaire avant d'être individuelle, permet à l'Église, dès les origines, de se *situer* lucidement aussi bien en face du judaïsme orthodoxe ou des sectes judaïsantes que du syncrétisme hellénistique, et d'affirmer le caractère surnaturel de son *pneumatisme*. Saint Pierre doit déjouer les ambitions de Simon le mage (*Actes* 8, 18-24) et saint Paul se heurte aux illusions des corinthiens (1 *Cor.* 12, 14). Ce discernement n'est point une mesure de prudence hiérarchique, tard venue et destinée à endiguer les empiètements de l'élément charismatique; il engage d'emblée la substance de l'Église (cf G. Friedrich, art. Προφήτης, dans Kittel, t. 6, 1959, p. 857-858, 862-863). Les dons de l'Esprit sont à ses yeux des réalités sans analogues en dehors d'elle (S. Irénée, *Adversus haereses* III, 24, 1, *loco cit.*), et dont elle a charge de maintenir l'authenticité.

Ceci se vérifie pour le charismatique par excellence qu'est le *prophète* des communautés chrétiennes anciennes. Son portrait, tel qu'il apparaît chez saint Paul, puis dans la *Didachè* ou le *Pasteur* d'Hermas, ne diffère guère de celui qu'en tracera plus tard Origène. Ce privilégié de la grâce a surtout une fonction *cultuelle* : « parler en esprit » signifie pour lui proclamer les *mirabilia Dei*, révéler à l'assemblée les dimensions du mystère chrétien, édifier l'Église (voir la confidence de saint Ignace d'Antioche dans sa *Lettre aux Philadelphiens* VII, 1-2, PG 5, 704ab, et éd. Funk, t. 1, p. 270-271). La *Didachè* (XI, 8, éd. Funk, t. 1, p. 28-29) rappelle qu'un des critères du vrai prophète est de reproduire les « mœurs du Seigneur » et Hermas affirme la gratuité d'un charisme dont Dieu est seul maître (*Mandatum* XI, 8, éd. Funk, t. 1, p. 506-507; à rapprocher de l'ἐξαίφνης qui caractérise certaines des révélations faites à Hermas, vg *Similitudo* VI, 1, 2, p. 544-545). On chercherait en vain un témoignage assimilant le phénomène de l'inspiration aux expériences extatiques ou à l'enthousiasme du monde grec. Si les auteurs chrétiens voient dans le prophète un être habité (κατοικεῖν), poussé ou mû (κινεῖν, ἐνεργεῖν) par l'Esprit, si même, malgré *Osée* 9, 7 (Septante), ils le désignent souvent comme un πνευματοφόρος, ils évitent toutefois les termes qui évoquent de trop près la μανία antique. C'est d'ailleurs un trait de l'apologétique du second siècle que d'opposer le prophète au devin ou au mage (cf S. Justin, 1 *Apologie* 18, 4-6; PG 6, 356b, et éd. J. C. Otto, t. 1, vol. 1, Iéna, 1876, p. 58-59; Tatien, *Discours aux grecs* 19, PG 6, 829ab, et éd. Otto, t. 6, 1851, p. 86-87; Athénagore, *Supplique*

pour les chrétiens 26, PG 6, 952ab, et éd. Otto, t. 7, p. 138-139 : οὐ γὰρ θεοῦ κινεῖν ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* II, 8; PG 6, 1061-1064, et éd. Otto, t. 8, 1861, p. 74-77; Irénée de Lyon, *Fragment* 23, éd. W. W. Harvey, t. 2, Cambridge, 1857, p. 491).

Justin et Athénagore, dont tant de formules rappellent Philon d'Alexandrie, sont les seuls à qualifier d'*extase* le phénomène prophétique (cf Justin, *Dialogue avec Tryphon* 115, 3, PG 6, 741-744, et éd. Otto, t. 2, 1877, p. 410-413, avec l'opposition ἐν καταστάσει, ἐν ἐκστάσει; et Athénagore, *Supplique* 9, PG 6, 908a, et éd. Otto, t. 7, p. 42-43). En déduire que leur conception du prophète est grecque ou prémontaniste ne semble pas légitime. Athénagore, nous l'avons vu, n'admet pas une action de Dieu sur l'inspiré qui s'accomplirait en marge (ou contre) la nature, et le « témoin de la vérité » (*Dialogue* 7, PG 6, 492, et éd. Otto, t. 2, p. 30-31), l' « interprète » (*Dialogue* 68, 633bd, et p. 244-245) qu'est le prophète pour Justin ne manifeste nulle part les traits d'un possédé, le possédé étant au contraire le pseudo-prophète (*Dialogue* 82, 672a, et p. 298-299). Autant qu'on en puisse juger, les apologètes restent fidèles aux consignes de saint Paul (1 *Cor.* 12, 14), qui ont été dans l'Église ancienne à la fois le reflet d'une réalité et une norme de vie chrétienne.

Du prophète il faut rapprocher le *martyr*, encore que l'on ne puisse assimiler l'un à l'autre. Leurs expériences de l'esprit révèlent des traits communs, déjà suggérés dans l'Écriture (vg 1 *Pierre* 4, 14) et relevés explicitement dans la littérature ancienne (vg Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* v, 16, 20, éd. E. Schwartz, GCS 2, 1, 1903, p. 468; saint Jean Chrysostome, *In Matthaeum hom.* 33, PG 57, 392; André de Césarée, *In Apocalypsin* 19, 10, PG 106, 400b). Le martyre apporte la preuve de la *présence* de Dieu (*A Diognète* VII, 9, éd. et trad. H.-I. Marrou, coll. Sources chrétiennes 33, Paris, 1951, p. 70), mais ce témoignage public est d'abord une expérience vécue : rencontre d'un Dieu qui se donne (c'est le sens du verbe ἐπιτυγχάνειν chez saint Ignace d'Antioche), vient habiter le confesseur (vg Tertullien, *De pudicitia* 22, 6, PG 2, 1027c; *Constitutions apostoliques* v, 1, éd. F.-X. Funk, Paderborn, 1905, p. 237), l'assiste physiquement et spirituellement (vg Eusèbe, *Hist. eccl*és. v, 1, 28, GCS 2, 1, p. 412; *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae* 15, éd. R. Knopf et G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3e éd., Tubingue, 1929, p. 41). Les visions, les phénomènes extatiques, parfois l'insensibilité aux supplices (*Martyrium Polycarpi* 2, éd. Knopf-Krüger, *ibidem*, p. 1-2; *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae* 20, p. 43; Eusèbe, *Hist. ecclés.* v, 1, 56, GCS 2, 1, p. 424) sont l'expression, au niveau de la vie inférieure, d'un contact direct avec Dieu, d'un échange (ὁμιλία; cf *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae* 4, 1, p. 37; *Martyrium Polycarpi* 2, p. 1; Eusèbe, *Hist. ecclés.* v, 1, 51 et 56, GCS 2, 1, p. 422 et 424), de la grâce d'accéder plus pleinement aux mystères divins (Origène, *Exhortation au martyre* 51, éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 47).

1. Le montanisme. — Si l'importance réelle du prophétisme nous échappe, sa survie dans l'Église ancienne et une certaine permanence de ses manifestations sont l'évidence même.

Les témoignages de saint Justin (*Dialogue avec Tryphon* 82, Th. Otto, 3e éd., t. 1, 2, Iéna, 1877, p. 296-298), de saint Irénée (*Adversus haereses* II, 32, 4 et V, 6, 1; éd. W. W. Harvey, t. 1, p. 374, et t. 2, p. 334; PG 7, 829b et 1137), de Tertullien (*Adversus Marcionem* 5, 8, PL 2, 489), de saint Cyprien (*Ep.* 16, éd. G. Hartel, CSEL 3, 2, 1871, p. 520) ou d'Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* v, 3, 4, éd. E. Schwartz, GCS 2, 1, 1903, p. 432, 17) y font explicitement allusion. Miltiade (Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 17, 3, GCS 2, 1, p. 470, 20) parle de « succession » prophétique, et un papyrus d'Oxyrhynque pourrait être interprété dans le même sens (cf le texte et sa discussion, dans P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 118-120).

Les caricatures de prophètes que nous ont laissées Celse (Origène, *Contra Celsum* VIII, 9, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 227-228) et Lucien de Samosate (*De morte Peregrini* 11, éd. C. Jacobitz, *Opera*, t. 3, Leipzig, 1904, p. 274), comme les épisodes navrants racontés par Hippolyte (*In Danielem* III, 18, éd. G. N. Bonwetsch, GCS 1, 1897, p. 230) et Firmilien de Césarée (saint Cyprien, *Ep.* 75, 10; CSEL 3, 2, p. 817; PL 3, 1211) jettent un jour singulier sur le climat spirituel de certains milieux chrétiens, surtout d'Asie mineure semble-t-il, que dominaient l'attente eschatologique et les espérances millénaristes.

Le montanisme, à ses origines, en est un cas typique.

Plutôt que ses exigences rigoristes, ce sont les conceptions illuministes du mouvement qui ont heurté la hiérarchie orientale. *Montan* (2e siècle) croit à une nouvelle effusion de l'Esprit, dont celle de la Pentecôte ne constituerait que les prémices, et le charisme prophétique y tient une place de choix. Mais que vaut ce prophétisme? Par son contenu et ses conditions psychologiques, on l'a jugé en opposition avec la foi chrétienne; l'*Anonymus* cité par Eusèbe (*Hist. eccl.* v, 16, 7, GCS 2, 1, p. 442, 13-15) le souligne, et la description des extases de Montan et de ses associés (*Hist. eccl.* v, 16, 7-9 et 17, 2, GCS, p. 462-464 et 470), mises à part les exagérations de la polémique, en apportent la confirmation. L'un des rares oracles de Montan qui nous restent (cf saint Épiphane, *Panarion* 48, 4, 1, éd. K. Holl, GCS 2, 1922, p. 224-225) compare l'inspiration au plectre faisant vibrer la lyre; l'image est classique, puisqu'elle apparaît dans les *Odes de Salomon* (VI; trad. J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911, p. 8), le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, le *De Antichristo* d'Hippolyte et la *Cohortatio ad graecos* du pseudo-Justin (8, Th. Otto, 3e éd., t. 3, Iéna, 1879, p. 40), et que les commentateurs des *Psaumes* l'utiliseront. Mais le contexte de l'oracle, chez Montan, met en vigoureux relief la passivité de l'inspiration (κοιμᾶται, ἐξιστάνων) et confère à l'image une valeur de définition. Toutefois, si Montan a expérimenté l'extase, il n'en a point fait la théorie. Le premier auteur à l'avoir tenté est Tertullien.

On sait en effet par saint Jérôme (*De viris inlustribus* 25, 40 et 53; PL 23, 644, 656, 664) que *Tertullien* a composé, en grec vraisemblablement et autour des années 213, un *De ecstasi* en six livres, où il légitimait le lien établi par le montanisme entre le charisme prophétique et l'extase. L'ouvrage est perdu; l'essentiel de sa thèse affleure çà et là dans ses autres écrits, en particulier le *De anima*. Qu'entend-il par extase? Les équivalences latines du mot grec le laissent déjà entendre : une *amentia* (*Adversus Marcionem* 4, 22 et 5, 8, éd. A. Kroymann, CSEL 47, 1906, p. 492-493 et 600; *De anima* 21, 2, éd. A. Reifferscheid et G. Wissowa, CSEL 20, 1890, p. 324; *Adversus Praxean* 15, CSEL 47, p. 255) ou un *excessus mentis* (*De anima* 45, 3, CSEL 20, p. 374). Les développements du chapitre 45 du *De anima* s'appuient sur l'analogie du sommeil et du rêve. Pendant le sommeil, l'âme conserve une

activité indépendante du corps et des sens; elle échappe au contrôle de la raison et aux censures du moi. Cette vitalité profonde, Tertullien l'appelle extase (« hanc vim ecstasim dicimus »). C'est bien une forme d'*amentia*, puisque responsabilité et liberté n'interviennent plus et que tout se passe en marge du jeu normal de l'intelligence, mais il n'y a pas *amentia* complète, car la mémoire subsiste. L'extase est un substitut de l'activité de la raison, à un niveau différent et sans continuité avec elle. Or, ce qui est à l'origine du rêve l'est aussi de la prophétie : l'extase est « operatrix prophetiae » (*De anima* 11, 4, CSEL 20, p. 316); Dieu s'en est servi durant le sommeil d'Adam (11, p. 315-316; 21, 2, p. 334; 45, p. 374; *De jejunio* 3, CSEL 20, p. 277); elle est la condition naturelle et nécessaire de toute révélation charismatique.

Tertullien s'en explique à propos de la transfiguration : « L'homme se trouvant sous l'influence de l'Esprit, surtout lorsqu'il contemple la gloire de Dieu ou que Dieu parle par son intermédiaire, ne peut pas ne pas perdre le sens, la puissance divine étendant sur lui son ombre... Il est d'ailleurs facile de prouver l'*amentia* de Pierre. Comment aurait-il reconnu Moïse et Élie, puisque l'on n'avait d'eux ni images, ni statues, ni portraits, la loi le défendant. C'est donc en esprit qu'il les avait vus; par suite, ce qu'il avait dit sous l'influence de l'Esprit, et non en état de raison, il ne pouvait le savoir » (*Adversus Marcionem* 4, 22, CSEL 47, p. 493; cf *Adversus Praxean* 15, CSEL 47, p. 255).

Tertullien n'admet pas d'extase qui soit surélévation des capacités de la *mens*. Pour lui, extase et prophétie exigent une sortie de soi, la vacance de l'activité consciente, l'utilisation d'une zone d'opération de l'âme en marge de la raison. Cela ne signifie pas, notons-le, que Tertullien ait adopté ou approuvé les formes montanistes de l'extase; rien chez lui ne rappelle les transports dont parle la littérature orientale; il semble au contraire avoir vidé consciemment l'extase de ses éléments morbides. Ce ne serait d'ailleurs pas le seul exemple de son indépendance vis-à-vis du mouvement phrygien. Un texte du *De anima* (9, 4, CSEL 20, p. 310-311), racontant les révélations d'une « sœur », montre bien que cette prophétesse africaine ne joue pas le rôle liturgique que tenaient les vierges de Montan. Tertullien a assagi l'extase et, malgré des formules opposées, on peut se demander s'il n'a pas eu du phénomène prophétique une notion assez voisine de celles des Pères du quatrième siècle.

La réaction orthodoxe en face du prophétisme montaniste transparaît clairement dans le titre d'un traité perdu de Miltiade : « Qu'un prophète ne doit pas parler en extase », et dans quelques extraits polémiques conservés par Eusèbe (*Hist. eccl.* v, 16-19, GCS 2, 1, p. 458-480). La notice 48 du *Panarion* de saint *Épiphane* (GCS 2, p. 220 svv), basée sur d'anciennes sources, reflète une position analogue, quoique plus élaborée. Sa thèse majeure est celle-ci : le phénomène prophétique n'a jamais impliqué une perte de conscience et l'abolition du jeu naturel de l'intelligence; au contraire, la santé de l'âme, la cohérence intérieure du voyant, sa lucidité que la grâce de l'Esprit vient renforcer et surnaturaliser (48, 7, 1-2, GCS 2, p. 228) en ont toujours été les caractères habituels. S'il est légitime de parler d'extase prophétique, puisque l'Écriture use de ce vocable, c'est à condition de ne point la confondre avec l'extase-déraison ou l'extase-stupeur. Même le texte de *Genèse* 2, 21 sur le sommeil extatique d'Adam, exploité par le montanisme et par Tertullien pour démontrer le caractère inconscient et irrationnel de l'extase, est plutôt une preuve, selon Épiphane, que l'inactivité passagère des puissances inférieures et cette sorte d'anesthésie d'Adam ne compromet nullement une lucidité totale de l'âme.

Épiphane entend bien défendre la même cause que ses devanciers du second siècle, mais il ne tient déjà plus exactement le même langage qu'eux. Il envisage le prophétisme comme un fait appartenant au passé chrétien (48, 1, 5-6, GCS 2, p. 220-221) et ayant correspondu à des besoins qui ne se font plus sentir (48, 3, 1, GCS, 2, p. 223). En ce sens, les prétentions montanistes sont pour lui anachroniques. S'il accepte le mot ἔκστασις, et s'il s'intéresse à la réalité qu'il recouvre, c'est en fonction de l'Écriture et sous l'angle étroit de l'inspiration scripturaire.

H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus*, Fribourg-en-Brisgau, 1899. — P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913; *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg-Paris, 1913. — A. Faggiotto, *L'eresia dei Frigi*, Rome, 1923. — W. Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tubingue, 1929. — A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer*, Munich, 1932, p. 227-267. — J. H. Waszink, *Tertullianus. De anima*, Amsterdam, 1947. — W. Kühnert, *Der antimontanistische Anonymus des Eusebius*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 5, 1949, p. 436-449. — A. Dohmes, *Der pneumatische Charakter des Kultgesanges nach frühchristlichen Zeugnissen*, dans *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Dusseldorf, 1951, p. 35-53. — H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubingue, 1953. — A. Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 11, 1955, p. 249-271. — K. Aland, *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 46, 1955, p. 109-116; *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, dans ses *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, t. 1, Goettingue, 1960, p. 105 svv.

2. L'École d'Alexandrie. — 1° **Clément d'Alexandrie.** — L'œuvre de Clément († vers 215) ne présente aucun exposé sur l'extase; le terme même n'y apparaît qu'une fois dans son sens technique, à propos des faux prophètes (*Stromates* I, 17, 85, 3, GCS 2, p. 55), et le passage est sans doute une allusion au montanisme, mentionné ailleurs à deux reprises (IV, 13, 93, 1, p. 289; VII, 17, 108, 1, t. 3, p. 76). Les développements annoncés par Clément (cf P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 480-481) au sujet du phénomène prophétique auraient, à cet égard, été fort précieux, car Clément a une notion précise de la nature de l'inspiration.

On a cherché à suppléer aux silences de Clément, en relevant les indices pouvant témoigner que l'auteur a connu personnellement l'extase; les conclusions sont opposées (cf W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, p. 43-48, 425-432, 629-636). En fait, rien ne permet d'affirmer quoi que ce soit à ce sujet. Il est plus intéressant de voir si la pensée de Clément implique, admet ou exclut l'extase au sens général du mot. La mystique de Clément est une mystique de *lumière* (cf l'index dressé par O. Stählin, GCS 3, p. 805-807); l'itinéraire spirituel est envisagé comme un passage de l'ombre à la lumière, du φωτισμός initial qu'est le don de la foi à la vision face à face où l'être n'est plus qu'une lumière ἑστός (*Stromates* VII, 9, 57, 7, GCS 3, p. 42 et le contexte). Cette illumination progressive, en relation directe avec la purification de l'âme, ne semble pas admettre d'irruptions anticipées du terme (voir cependant *Eclogae propheticae* 35, GCS 3, p. 147, passage chargé de rémi-

niscences profanes, ou *Stromates* v, 11, 77, 1-2, GCS 2, p. 377, avec le parallèle Platon-Sophonie). Si l'extase, comme expérience fulgurante et temporaire, paraît étrangère aux perspectives de Clément, à plus forte raison le phénomène de possession qui obnubilerait l'esprit à la façon de la mantique païenne ou du prophétisme montaniste. Même l'idée d'une communication divine soudaine, dont la richesse aveuglerait plus qu'elle n'éclairerait l'âme, est, croyons-nous, absente de son œuvre. Sans doute Clément intègre-t-il déjà certains traits de ce qui constituera plus tard la *théologie négative*, et l'on trouve chez lui des traces de la mystique nocturne; mais le terme de σκότος possède à ses yeux une signification péjorative (c'est l'incrédulité ou l'ignorance, *Pédagogue* I, 6, 29, 4, GCS 1, p. 107; II, 8, 80, 1, p. 206; *Stromates* v, 3, 17, 3, GCS 2, p. 337) et celui de γνόφος, la nuée, n'est mentionné qu'à propos de Moïse, dans le contexte d'*Exode* 20, 21, et chaque fois sous forme d'emprunt littéraire à Philon, sans que le mot ait une destinée ultérieure dans l'œuvre, ou se présente comme une pièce maîtresse de sa mystique. Mystique de lumière, mais aussi mystique de *montée*, de dépassement du créé. La gnose est une quête, obligeant le chrétien à sortir de soi, à se vider (*Stromates* VI, 16, 150, 4, GCS 2, p. 509); le baptême représente déjà une sortie de la matière (*Eclogae propheticae* 5, 2, GCS 3, p. 138), un abandon du péché (*Hypotyposes* 1, GCS 3, p. 195), une marche vers le Seigneur (*Stromates* VI, 9, 75, 2-3, GCS 2, p. 469), une ascension (IV, 22, 136, 5, p. 308), un au delà de tout (II, 11, 51, 1-2, p. 140). En ce sens, la mystique de Clément est « extatique », comme sa gnose est une recherche incessante et sans repos, dont le terme ne peut être que la rencontre de celui que l'on cherche, pour s'unir à lui dans l'amour (son ζητεῖν a une saveur johannique). Mais on a remarqué depuis longtemps que Clément ne connaît pas les alternatives de découvertes, le jeu de cache-cache dont parlera Origène. Là encore, il n'y a pas communication anticipée, mais itinéraire ascendant, où l'on n'abrège pas les étapes (même Dieu, oserait-on dire).

Bref, ni ce climat de lumière, ni ces exigences de dépassement ne semblent impliquer, ni même admettre purement et simplement l'extase au sens strict. L'optimisme de Clément apparaît simplificateur; le progrès spirituel qu'il décrit est homogène et rectiligne. En outre, plusieurs thèmes essentiels de la mystique ultérieure ne figurent pas chez lui. Ni le sommeil comme quiétude de l'âme, ni la πληροφορία macarienne, ni la blessure d'amour (Clément ne cite pas le *Cantique*), ni la nuée, ni la sobre ivresse, ni l'épectase grégorienne. Pour être juste, il faut dire que le vocabulaire hellénistique de « l'enthousiasme » n'y paraît pas non plus. Ces silences s'expliquent sans doute d'abord par le caractère partiel de l'œuvre qui nous reste. Ils se comprennent aussi par les préoccupations des *Stromates*, qui ne sont ni un journal spirituel, ni un commentaire de l'Écriture. Enfin, Clément est un alexandrin, et son attitude en face de la mantique païenne, comme sa conception du *gnostique* ou du *spirituel* (*Stromates* VII, 11, 68, 5, GCS 3, p. 49), laissent penser qu'il conçoit les charismes dans la ligne de ceux des prophètes. Sur ce point, Clément est très proche d'Origène.

Voir indications bibliographiques, DS, t. 2, col. 1768. Retenir surtout : J. Pascher, *Studien zur Geschichte der ägyptischen Mystik*, fasc. 2 : *Klemens von Alexandrien*, Bamberg, 1934. — G. Békés, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, coll. Studia anselmiana 14, Rome, 1942. — A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, coll. Studia anselmiana 15, Rome, 1942. — P.-Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945. — J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 37, 1950, p. 195-251, 398-421, 537-564; t. 38, 1951, p. 82-118. — W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin-Leipzig, 1952.

2° **Origène.** — S'il est déjà malaisé de préciser en quel sens et à quel degré l'œuvre d'Origène († 253-254) fait appel à des expériences d'ordre proprement mystique, il est encore plus difficile d'y rencontrer des témoignages explicites concernant l'extase. L'excellente étude de W. Völker (*op. cit. infra*) a cru les y découvrir, mais en sollicitant les textes. En fait, malgré sa plasticité, la terminologie origénienne s'avère ici d'une surprenante constance : *tous* les emplois du terme ἔκστασις nous orientent ailleurs que vers l'extase au sens strict.

Ceci est l'évidence pour les passages où le mot désigne un *déséquilibre* physique, psychique ou spirituel; *Contra Celsum* I, 67 (GCS 1, p. 121, 23), III, 4 (GCS 1, p. 220, 31) et VIII, 63 (GCS 2, p. 279, 20) y voient une forme de *possession* démoniaque; dans *Contra Celsum* IV, 19 (GCS 1, p. 289, 11), dans *In Numeros hom.* VIII (GCS 6, p. 52) et dans *In Jeremiam hom.* II, 8 (GCS 8, p. 297, 17 svv), il s'agit d'un égarement moral, qui n'est pas sans rapport avec la possession ou l'ivresse (thème repris par certains commentateurs du *Ps.* 30, 23, comme S. Grégoire de Nysse, *In Cantica* III, 1, éd. H. Langenberg, Berlin, 1960, p. 181 [= Pseudo-Athanase, PG 27, 1348d-1349a] ou Théodoret de Cyr, *In Ps.* 30, 23, PG 80, 1084). La relation entre l'extase et l'aliénation mentale est fort bien marquée dans les chapitres du *Contra Celsum* VII, 3-4 (GCS 2, p. 154-156), où Origène oppose le phénomène prophétique du judaïsme à ses analogues païens. Ce qu'il reproche à la Pythie, ce n'est pas d'être une fausse extatique, mais une fausse (δῆθεν) prophétesse. Si la prophétie suppose en effet une venue (ἐπιδημία) de l'Esprit divin, et même une sorte de contact (ἁφή) avec l'âme, cette venue, loin d'obnubiler la conscience, l'illumine au contraire en rendant le νοῦς plus *dioratique*, et permet ainsi au sujet d'être le premier à profiter moralement du message qu'il a charge de transmettre à d'autres. La Pythie ne connaît, en revanche, qu'une *extase*, un état de transe (μανικὴ κατάστασις), où sombre toute cohérence intérieure (παρακολουθεῖν); il n'y a pas lieu de s'étonner alors qu'elle soit incapable d'accorder sa vie avec ce qu'elle prophétise. Ce reproche d'Origène n'est pas neuf (cf Apulée, *Métamorphoses* VIII, 27, éd. D. S. Robertson, coll. Budé, t. 3, Paris, 1956, p. 58), mais il représente la conception habituelle de l'alexandrin en matière d'inspiration prophétique. Le prophète ne perd pas sa lucidité (cf *In 1 ad Corinthios* 14, 30-31, texte grec dans *The Journal of theological Studies*, t. 10, 1908-1909, p. 40; *In Ezechielem hom.* VI, 1, GCS 8, p. 378). C'est une des caractéristiques de la personnalité du prophète, comme aussi du spirituel (Origène assimilant l'un à l'autre) que de se savoir tout entier à la disposition du Seigneur et de pouvoir le reconnaître par connaturalité (cf *In 1 Cor.* 14, 37-38, *loco cit.*, p. 40 et 43).

Si Caïphe n'est pas prophète, c'est précisément parce qu'il n'a pas conscience de l'être (*Comm. in Johannem* XXVIII, 20

GCS 4, p. 414-415). Le cas des apôtres ne diffère pas de celui des prophètes : Paul, ravi au troisième ciel, « scit omnia... et comprehendit in spiritu » (*In Jesu Nave hom.* XXIII, 4, GCS 7, p. 446-447). La scène de la transfiguration doit être interprétée dans le même sens : le fait que Pierre ne se rend pas compte de ce qu'il dit est un signe qu'il est « en extase » et qu'un esprit mauvais s'est emparé de lui, l'illusionnant sur la véritable signification de l'événement auquel il est mêlé (*Comm. in Matthaeum hom.* XII, 40 et 41, GCS 10, p. 157, 18-22 et 164, 13; cf *Contra Celsum* II, 2, GCS 1, p. 129, 21-22, où au contraire Pierre *comprend*).

On le voit, la position d'Origène est l'inverse de celle de Tertullien : il n'y a pas de « sortie de l'intelligence » qui ne soit diabolique.

Une contre-épreuve peut être faite, en comparant ce qu'Origène dit, non plus explicitement de l'extase, mais du discernement des esprits, dans le *De principiis* III, 3, 4 (GCS 5, p. 260-261); alors que le mauvais esprit aliène et déprave la conscience, le bon esprit libère et illumine :

Unde et ex hoc manifesta discretione dinoscitur, quando anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est, *si nullam prorsus ex imminenti adspiratione obturbationem vel alienationem mentis* incurrat, nec perdat arbitrii sui judicium liberum, sicut exemplo sunt omnes vel prophetae vel apostoli, qui divinis responsis sine ulla mentis obturbatione ministrabant.

A côté de ces données négatives, attestées tout au long de l'œuvre origénienne, existe-t-il des traces d'une acception favorable de l'extase?

Éliminons d'abord des textes qui ne sont certainement pas d'Origène. W. Völker (*op. cit. infra*, p. 141, note 3, et p. 142-143) invoque l'exégèse du *Ps.* 141, 8 (PG 12, 1668b) et surtout du *Ps.* 126, 2 (PG 12, 1644a) comme constituant pour sa thèse « ein schlagender Beweis ». Ces deux citations sont d'Évagre le pontique et ne comportent d'ailleurs pas le terme d'extase. Le vocabulaire de certains passages peut donner le change; ainsi *Comm. in Cantica* II (GCS 8, p. 140, 9), *Comm. in Johannem* XXXII, 27 (GCS 4, p. 472-473), *In Ps.* 4, 4 (PG 12, 1142c) ou *De Oratione* 9, 2 (GCS 2, p. 318-319); mais, sans minimiser la portée de ces textes, il est clair qu'ils visent une rupture d'avec le monde ambiant, nécessaire à toute vie de prière.

Plus intéressant est le thème, très origénien (cf en particulier *Comm. in Johannem* I, 30, GCS 4, p. 37, 13), de l'*ivresse* extatique que procure le Logos; il importe toutefois de souligner, à la suite de H. Lewy (*Sobria ebrietas*, p. 119-120) et de H.-Ch. Puech, (*art. cité infra*, p. 532) que l'accent est mis constamment sur la *joie* de l'âme et qu'il s'agit non d'une expérience transitoire, mais d'un stade spirituel, et plus généralement d'un climat de gnose. Origène notera ailleurs, et dans un contexte eschatologique, que l'Écriture a coutume d'appeler ivresse l'allégresse de l'esprit (Cf *In Leviticum hom.* VII, 1-2, GCS 6, p. 372-374). S'il est clair que ce thème de l'ivresse est un thème mystique, rien ne prouve néanmoins qu'il implique une extase réelle.

Resterait le célèbre passage de l'*In Numeros hom.* XXVII, 12 (GCS 6, p. 275) :

De là on arrive à *Thara*, qui veut dire pour nous : contemplation de stupeur. Nous ne pouvons en latin exprimer d'un seul mot ce qu'en grec on appelle *extase*, et qui se produit quand l'âme est stupéfaite dans l'admiration de quelque grand objet. Cet état, nommé contemplation de stupeur, se produit donc quand l'intelligence est frappée de stupeur par la connaissance d'objets grands et admirables (trad. A. Méhat, coll. Sources chrétiennes 29, Paris, 1951, p. 547).

Le latin de Rufin est déjà une interprétation et, même si l'on tient la dernière phrase pour un calque fidèle de la pensée d'Origène, il est aventureux d'y retrouver l'équivalent grec exact (vg *attonita stupet* = ἐκπλήττεται ?). Ajoutons que le contexte fait au moins autant difficulté que le mot. Origène est coutumier de ces listes étymologiques (cf R. P. C. Hanson, *Interpretations of Hebrew Names in Origen*, dans *Vigiliae christianae*, t. 10, 1956, p. 103-123). Quelle portée théorique faut-il accorder à ce genre littéraire, que notre sérieux de *scholars* modernes risque de comprendre à rebours des intentions de son auteur? D'un procédé qui relève davantage de la lexicographie que de la mystique, il nous semble arbitraire de tirer une preuve que le reste de l'œuvre dément. Aussi tenons-nous la traduction de Rufin pour l'expression *vraisemblable* de la pensée de l'alexandrin : l'ἔκστασις dont parle ce passage des *Nombres* répond à la seconde définition de l'extase selon Philon et caractérise le saisissement de l'âme en face de spectacles grandioses ou inattendus.

Deux textes plus significatifs méritent de clore cet inventaire. Le fragment 55 de l'*In Cor.* 14, 6 (*loco cit.*, p. 36), si l'on en admet l'authenticité, apporte une précision intéressante. Distinguant entre prophétie, enseignement (διδαχή) et révélation (ἀποκάλυψις), il définit celle-ci de la façon suivante : « Il y a révélation, lorsque l'esprit sort (ἔξω γίνηται) des réalités terrestres et abandonne (ἀποθῆται) toute activité charnelle par la puissance de Dieu ». L'expression, quoique ambiguë, semble viser autre chose qu'une simple grâce d'intériorité, car on ne voit pas pourquoi elle s'appellerait révélation; il y a tout lieu de croire à une forme, non précisée d'ailleurs, d'extase au sens fort, c'est-à-dire d'une communication divine s'effectuant en dehors des lois naturelles et imposant à l'être une sortie de son milieu normal. Ce lien entre la révélation et l'extase évoque une distinction que fera plus tard le pseudo-Macaire.

Quant au passage du *Comm. in 1 Thess.* (PG 14, 1302b-1304), la traduction de Jérôme n'en rend l'utilisation ni facile, ni sûre; retenons-en toutefois l'affirmation, à propos de l'extase de saint Paul, de la possibilité de ravissements subits.

Que conclure de ce bilan? L'œuvre d'Origène semble refléter sa méfiance à l'égard d'un terme qui n'est pas encore exorcisé des résonances impures qu'il suggère. L'influence de Philon, si décisive ailleurs, n'a pas joué ici; on serait presque tenté de croire qu'il s'en sépare consciemment. En tout cas, il parle le même langage que les auteurs qui ont combattu le mouvement phrygien (cf P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris-Fribourg, 1913, p. 52-56). A la polémique anti-montaniste, dont il nous est difficile aujourd'hui d'évaluer l'importance dans son œuvre, s'est jointe une réaction de chrétien en face de l'hellénisme païen.

Est-ce à dire qu'on ne puisse trouver chez lui, à défaut de la terminologie, certains éléments de ce qui constitue pour nous l'extase? Ce serait oublier les lignes maîtresses de sa pensée, son insistance sur le mouvement de la vie spirituelle conçue comme une ascension (ou une remontée) de l'âme, sa conviction qu'il n'est point de salut sans un retour à l'esprit, et donc sans abandon radical de notre condition actuelle, enfin sa conception d'une union à Dieu par voie d'assimilation progressive, dans un climat de grâce illuminante et transformante. Si son idéal de la connaissance se coule dans les formules du moyen platonisme, il en épouse aussi, mais en chrétien, le climat religieux; il n'est pas de connaissance sans nostalgie de l'union mystique, et ici l'alexan-

drin se rapproche du sémite. De plus, tout en avouant qu'ils étaient rares, Origène a admis l'authenticité des charismes et des visions, et plus généralement l'existence de phénomènes intérieurs irréductibles à l'expérience quotidienne; sa doctrine des sens spirituels en fournit l'illustration. Il a envisagé l'intelligence de la Bible, ce lieu de l'Esprit, comme une participation personnelle à la motion inspiratrice dont l'Écriture est issue, et le « spirituel » d'Origène (qui n'est pas le gnostique de Clément) doit beaucoup à l'expérience charismatique du prophète. Enfin, bien des thèmes de son œuvre appellent déjà les descriptions les plus mystiques des âges suivants. Mais Origène n'a pas cherché à systématiser le matériel brut dont il était le découvreur. Et par tempérament, il a toujours été plus sensible au définitif qu'à l'éphémère, aux grandes lois spirituelles qu'à leur application individuelle.

Des indications sur le *Corpus* de Berlin auquel nous nous référons se trouvent dans DS, t. 2, col. 1772.

A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, coll. Strassburger theologische Studien, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1902. — E. Fascher, Προφήτης. *Ein sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen, 1927. — H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931. — K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — H.-Ch. Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1933, p. 508-536. — A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Munster, 1938. — J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948. — J. Lebreton, *La source et le caractère de la mystique d'Origène*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67, 1949, p. 55-62. — F. J. Dölger, *Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes*, dans *Antike und Christentum*, t. 6, 1950, p. 273-275. — A. Orbe, *La excelencia de los profetas, según Orígenes*, dans *Estudios bíblicos*, t. 14, 1955, p. 191-221. — H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957. — M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, coll. Patristica sorbonensia 2, Paris, 1958. — F. Marty, *Le discernement des esprits dans le Peri Archon d'Origène*, RAM, t. 34, 1958, p. 147-164, 235-274. — H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, coll. Museum lessianum, Bruxelles-Paris, 1961.

3. Exégètes de l'Écriture et théoriciens de la vie spirituelle. — 1° **Exégètes.** — Les développements que saint *Épiphane* † 403 consacre à l'extase dans sa notice sur le montanisme constituent en fait un lieu commun de l'exégèse et de la prédication aux 4e et 5e siècles. L'attitude des Pères est identique : ils sont d'accord pour rejeter résolument toute notion de l'inspiration qui, en transformant le prophète en pur instrument ou en jouet de la divinité, anéantirait sa personnalité. Cette unanimité s'accompagne toutefois de flottements dans la terminologie utilisée, par fidélité sans doute à des traditions exégétiques divergentes ou par souci, souvent maladroit, de respecter la lettre de la Bible.

Saint *Ambroise* † 397 est encore l'auteur le plus proche des conceptions philoniennes de l'extase, et chez lui l'expérience prophétique conserve quelque chose de l'*irrationnel* qu'elle présente dans l'œuvre de l'alexandrin (cf *De Abraham* II, 9, 61, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1, 1897, p. 614; *In Ps.* 39, 5, éd. M. Petschenig, CSEL 64, 1919, p. 216, 14); on sait d'ailleurs sa prédilection pour l'oxymoron *sobria ebrietas* ou ses équivalents (cf H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, p. 146-157; J. Quasten, « *Sobria ebrietas* » *in Ambrosius De sacramentis*, dans *Miscellanea liturgica... L. C. Mohlberg*, t. 1, Rome, 1948, p. 117-125). Saint *Jérôme* n'apporte rien de neuf et s'en tient aux considérations polémiques d'Épiphane (voir les textes réunis par P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg-Paris, 1913, p. 165-180). *Didyme* d'Alexandrie n'emploie le mot d'extase que lorsque l'Écriture le lui fournit, et il s'attache alors à en préciser le sens, l'entendant soit comme l'expression d'un saisissement profond (*In Ps.* 30, 20-23, PG 39, 1317cd), mais ne compromettant pas la lucidité du prophète (*In epist. 2 ad Corinthios* 5, 12, 1704-1705; *In Actus Apostolorum* 11, 2, 1677ab), soit comme l'illustration du *Vivit in me Christus* (*In epist. 2 ad Corinthios* 5, 14-15, 1705ab), soit enfin, à propos de l'extase de saint Paul, comme une révélation surnaturelle d'ordre intellectuel (12, 1-5, 1725-1728).

Le commentaire du pseudo-Basile sur Isaïe exclut de l'extase prophétique tout aveuglement de l'esprit (*In Isaiam* prooemium 5, PG 30, 125bc, et *In Isaiam* 13, 565-568) et propose d'y voir une illumination fulgurante, ou la grâce d'un intense recueillement, soustrayant l'âme aux réalités terrestres et dépendant étroitement du degré de purification intérieure (*In Isaiam* 7, 452ab). Pour saint *Basile de Césarée*, l'extase n'évoque, semble-t-il, que le dérangement cérébral (*De jejunio* 10, PG 31, 181bc; *Adversus Eunomium* II, 16, PG 29, 604b) et s'il parle, à propos de Moïse au Sinaï, d'une *vision en esprit* (ἡ ἐν πνεύματι θεωρία), c'est selon les mêmes perspectives qu'Évagre, dans le miroir de l'âme (cf *De Spiritu Sancto* 26, 62, PG 32, 181c-184a); la *lettre* 210 (777b) et surtout le *De Spiritu Sancto* 9, 23 (109bc) soulignent nettement que cette transparence intérieure, fruit de la victoire sur les passions, permet au charisme prophétique de diffuser sa lumière. Certaines formules de l'austère cappadocien font écho toutefois à l'*ictus cordis* de saint Augustin; voir en particulier les *Regulae fusius tractatae* 2, 1 (PG 31, 909b-912a) et le *De fide* 1 (465ab, dans un contexte de saveur néoplatonicienne relevé par P. Henry, *Les états du texte de Plotin*, Bruxelles-Paris, 1938, p. 175-178) : la contemplation de la Beauté divine provoque un choc brutal dans l'âme blessée, et l'amour que Dieu met en elle se fait intolérable.

Chez saint *Jean Chrysostome* † 407, le thème du sommeil extatique d'Adam, inauguré par Tertullien et Méthode de Philippes, revient à plusieurs reprises.

Voir *Catéchèses baptismales* 3, 18, éd. A. Wenger, coll. Sources chrétiennes 50, Paris, 1957, p. 162; *In Ps.* 115, 2, PG 55, 324; *In Genesim* 15, 2 et 44, 5, PG 53, 121-122 et 412a. Sur le thème, voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 37-44, qu'il faudrait étoffer grâce au dossier réuni par S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, dans *Gregorianum*, t. 13, 1932, p. 489-527.

Ailleurs, l'extase est prise au sens figuré (*In Acta Apostolorum* 22, PG 60, 172d) et exorcisée de toute résonance païenne (*In epist. 1 ad Corinthios* 29, 1, PG 61, 240-242, et *In Ps.* 44, 2, PG 55, 183b).

L'exposé le plus élaboré sur l'extase prophétique reste celui de *Théodore de Mopsueste* † 428. Dans son commentaire *In Nahum* 1 (PG 66, 401-404), il l'admet explicitement sous la forme d'un ravissement qui arrache le voyant au monde ambiant et le dispose à accueillir les révélations de l'Esprit (vg 404cd : ἔκστασις, μετάστασις ἀθρόα, λῆμμα; sur sa conception de l'inspiration, voir R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, coll. Studi e Testi 141, Cité du Vatican, 1948, p. 78-82). L'influence de l' « Interprète » se fera sentir chez Théodoret et surtout chez les syriens, exégètes ou spirituels,

tels Grégoire de Chypre (6e-7e siècles), Isaac de Ninive (7e siècle), Išo'dad de Merv (9e siècle) ou Denys bar-Ṣalibi † 1171.

Quant à saint *Cyrille d'Alexandrie* † 441, qui présente d'intéressantes notations sur la conscience du prophète, il n'y a guère à glaner dans son œuvre sur l'extase proprement dite. Voir cependant les distinctions classiques apportées par l'*In Habacuc* 3, 14 (PG 71, 934ac) et noter que *In Ps.* 67, 28 (PG 69, 1157c) est identique à Grégoire de Nysse, *In Canticum* III, 1, éd. H. Langenberg, Leyde, 1960, p. 181 (= aussi pseudo-Athanase, PG 27, 301bc).

2° **Théoriciens de la vie spirituelle.** — 1) *Grégoire de Nysse.* — Saint Grégoire † 394 est sans doute le premier théoricien qui se soit arrêté sans réticences au phénomène de l'extase : il a su en dégager les éléments caractéristiques, et il les a intégrés dans le devenir spirituel de l'âme, y voyant une anticipation toute gratuite de la vision béatifique. En ce sens, et plus qu'un autre, il a *christianisé* l'extase, en donnant droit de cité au vocabulaire extatique. Toutefois, est-ce un paradoxe? l'extase psychologique ne représente pour Grégoire qu'une réalité anecdotique, transitoire, sans signification en dehors du tout où elle s'insère. Extase, la vie chrétienne l'est sans cesse dans la mesure où elle est accès au mystère créateur et rédempteur : il n'est pas d'instant où la créature ne se reçoive tout entière, de Dieu; pour elle, *être* signifie *être hors de soi.*

Jean Daniélou (art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1876-1882) a traité en détail de l'extase chez Grégoire; il suffit d'y renvoyer.

D'utiles compléments sont fournis par l'ouvrage de W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, avec une abondante bibliographie. On peut y ajouter : H. Langenberg, *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 82, 1957, col. 80-90. — H. Crouzel, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?*, RAM, t. 33, 1957, p. 189-202. — R. Leys, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, TU 64, Berlin, 1957, p. 495-511.

2) *Évagre le pontique.* — Si l'on conçoit l'extase, au sens fort et conséquent du terme, comme une sortie de l'esprit hors de lui-même et comme un dépassement de ses propres facultés naturelles, la théologie mystique d'Évagre † 399, et la métaphysique qui la sous-tend, l'excluent radicalement. La condition de l'esprit, ce qui définit le νοῦς en tant qu'image de Dieu, c'est en effet sa relation à la Trinité, et plus précisément sa *capacité* (δεκτικός) de la contempler : « Le νοῦς est le voyant de la Trinité sainte » (*Centurie gnostique* III, 30, éd. A. Guillaumont, p. 111; voir aussi III, 6, 12, 28, 32, p. 101, 103, 109, 111). Telle a été sa noblesse originelle, puisqu'il a été créé en possession de la science essentielle, et telle sera sa perfection, puisqu'au terme de purifications successives il retrouvera dans l'Unité divine sa santé véritable et sa nudité première (III, 15, p. 103). Aussi sa situation d'être spirituel immergé dans un univers matériel est-elle une déchéance, providentielle sans doute, salutaire et provisoire, mais qui signifie pour lui opacité et aliénation. Elle représente un *en deçà* de l'esprit et elle correspond, — qu'on excuse le paradoxe —, à une extase au sens pathologique du mot. Elle est ignorance, et par là négation de l'esprit. Il n'y aura de salut possible que par un retour à l'intellectualité totale, par un affranchissement de tout ce qui l'obnubile et une réintégration dans ce qui constitue sa vraie condition. Terminologiquement et ontologiquement, on le voit, ἔκστασις et κατάστασις (ou ἀποκατάστασις) s'ovèrent incompatibles. Et s'il n'existe pas, dans l'ordre de l'être créé, d'*au delà* de l'intelligence, il n'y a pas non plus, dans l'ordre de l'agir, d'*au delà* de l'intellection : « L'oraison sans distraction est le sommet de l'intellection de l'intelligence » (ἄκρα νόησις, *De oratione* 34, texte de la *Philocalie*, t. 1, Athènes, 1893, p. 105; voir aussi PG 147, 749c, et J. Muyldermans, *Evagriana*, dans *Le Muséon*, t. 44, 1931, p. 51 n. 3; *De oratione* 84, PG 79, 1185b). Sur le caractère *intuitif* de cette intellection, voir en particulier, I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, p. 144-146. Dans ces perspectives, ce n'est donc point un hasard si Évagre n'emploie le mot extase que dans son acception péjorative (*Capitula* 33, 9, PG 40, 1265b; *De octo vitiosis cogitationibus* 9, 1276a); sa présence dans *Centuries Supplément* 30 (éd. W. Frankenberg, p. 455) est une addition du syriaque, et dans *Paraeneticos* (éd. W. Frankenberg, p. 559, ligne 36) est une équivalence de *tâherâ*, mais nous en ignorons l'original grec.

Certes, on retrouve chez Évagre bien des éléments constitutifs de l'extase grégorienne ou dionysienne. Ainsi parle-t-il de ravissement de l'esprit dans l'oraison (ἁρπαγή, *Practicos* I, 38, PG 40, 1232b; *De oratione* 52, PG 79, 1177c; cf aussi *In Ps.* 126, 2, PG 12, 1644a), d'ivresse (*Paraeneticos*, éd. W. Frankenberg, p. 560, ligne 10), d'amour sans limite (*Practicos* II, 57, PG 40, 1248b; *De oratione* 52 et 118, PG 79, 1177c et 1193a), peut-être même d'ignorance indépassable (*Centurie gnostique* III, 88, éd. A. Guillaumont, p. 135; *Practicos* I, 59, PG 40, 1236a). Mais ces expériences intérieures, s'il est difficile d'en préciser le contenu mystique, s'insèrent toutefois dans un contexte beaucoup plus large d'ascension spirituelle (cf *De oratione* 35, PG 79, 1173d) et par conséquent d'arrachement au monde sensible (*De oratione* 52, 1177c) et d'abnégation de soi (cf le triple renoncement de *Centurie gnostique* I, 78-80, éd. A Guillaumont, p. 53-55, et *De oratione* 17, PG 79, 1172a), que d'autres pourront appeler « extase », mais qui s'exprime ici suivant la terminologie platonicienne chère à son maître Grégoire de Nazianze : ἐκδημία πρὸς Θεόν (*De oratione* 46 et 142, PG 79, 1176d et 1197a; cf Grégoire de Nazianze, *Oratio* 6, 2, PG 35, 724a). Toute son ascèse de l'oraison, dont le but est de disposer l'esprit à aller « immatériel à l'Immatériel » (*De oratione* 66, 1181a), implique un abandon progressif des produits de l'activité raisonnante comme appartenant encore à l'univers de la multiplicité. Cette exigence n'est pas, pour Évagre, d'ordre dialectique, mais psychologique et moral; elle commande le jeu authentique de l'activité de l'esprit et libère ses capacités de « voyant » (cf *Epist.* 61, éd. W. Frankenberg, p. 611; pseudo-Basile, *Epist.* 8, 12, éd. Y. Courtonne, *S. Basile, Lettres*, coll. Budé, Paris, 1957, p. 36-37); elle ne traduit pas l'inadéquation de l'esprit par rapport à la transcendance divine, mais l'inadéquation de la condition actuelle de l'esprit par rapport à sa transcendance originelle. Voir là du naturalisme mystique serait oublier l'insistance d'Évagre sur l'aspect souverainement gratuit de la contemplation trinitaire (cf *Centurie gnostique* II, 16, éd. A. Guillaumont, p. 67; II, 34, p. 75; V, 79, p. 211; *De oratione* 58, 63, 87, PG 79, 1180abd, 1185c; *Centuries Supplément* 30, éd. W. Frankenberg, p. 455, et J. Muyldermans, cité *infra*, p. 53, n. 17) et sa conviction que la nature de Dieu nous restera toujours incompréhensible (cf *Centurie gnostique* II, 11, éd. A. Guillaumont, p. 65). Si les thèses origénistes où elle s'exprime sont fausses, l'intuition profonde d'Évagre demeure vraie : l'éminente dignité

d'un esprit naturellement δεκτικός (cf *Epist.* 43, éd. W. Frankenberg, p. 595-597) de la vie trinitaire.

W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912. — A. Guillaumont, *Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, PO 28, Paris, 1958. — W. Bousset, *Apophthegmata*, Tubingue, 1923, p. 281-341. — K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, ZAM, t. 8, 1933, p. 21-38. — H. Urs von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, ZAM, t. 14, 1939, p. 31-47. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 97-109. — I. Hausherr, « *Ignorance infinie* », OCP 2, 1936, p. 351-362; *Ignorance infinie ou science infinie?*, OCP 25, 1959, p. 44-52; *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960.

3) *Denys l'aréopagite.* — Nous renvoyons à l'étude de René Roques sur l'extase chez le pseudo-Denys l'aréopagite, DS, t. 2, col. 1894-1911.

Certains développements sont repris plus à fond dans *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954. Pour la *Hiérarchie céleste*, on peut se reporter à l'édition critique, avec introduction et notes, de R. Roques, G. Heil et M. de Gandillac, coll. Sources chrétiennes 58, Paris, 1958. Le livre de W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, est intéressant pour les rapports qu'il institue entre Denys et les cappadociens. Enfin, la thèse de J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Louvain, 1959, souligne les difficultés d'une interprétation objective de Denys, mais nous semble avoir enfermé la pensée dionysienne dans ce qui n'est qu'*une* de ses possibilités.

Notons, pour l'influence qu'elle aura sur la mystique byzantine ultérieure, l'homélie d'*André de Crète* † 740 sur la transfiguration du Seigneur; cf pour l'extase en particulier, PG 97, 933ab, 936b, 949cd.

4) *Maxime le confesseur.* — La conception que Maxime † 662 se fait de l'extase reflète, sous une forme très personnelle, le jeu subtil des influences et des options qui ont marqué sa pensée. Son intuition fondamentale prend le contre-pied des thèses origénistes sur la première création et l'apocatastase. Pour Maxime, en effet, *mouvement* et *passivité*, loin d'être des phénomènes seconds, constituent la structure même de toute créature, en tant que celle-ci est *existence* et existence *orientée*; lorsqu'il s'agit d'une créature spirituelle (λογική), le mouvement et la passivité s'expriment dans l'*extase* de l'amour (*Ambigua*, PG 91, 1073c) : portée de tout son être vers Dieu, la créature n'aura de cesse qu'elle n'ait rejoint celui qu'elle aime (ὅλον ἐν τῷ ἐράστῳ ὅλῳ), pour se livrer à son étreinte (ὑφ'ὅλου περιληφθῇ) et se laisser totalement déterminer (ou qualifier) par lui, au point de ne plus vouloir pour elle-même que ce que Dieu veut qu'elle soit. Maxime voit dans la soumission du Verbe incarné la réalisation idéale de cet abandon volontaire (ἐκχώρησις γνωμική, *Ambigua*, 1076b) et il souligne qu'il n'y a pas là destruction de la liberté, mais plutôt son épanouissement naturel au plan des valeurs définitives (cf *Ad Thalassium* 6, PG 90, 280d-282b). Telle est la condition des êtres au ciel, où la déification signifie pour eux substitution de l'agir divin à leur agir propre, au point qu'il n'y a plus « qu'une seule opération »; l'être créé se voit combler, puisqu'il y atteint le terme vers lequel il était destiné; il n'est plus que *pâtir*, puisque le déification marque la fin de son activité naturelle (cf *Ambigua*, PG 91, 1088cd; *Ad Thalassium* 22, PG 90, 320cd). Maxime reviendra plus tard sur ce « pati divina », caractéristique de la vie bienheureuse, en montrant que la déification est une grâce absolue (θέσις, χάρις), un acte dont nous ne possédons pas la faculté (cf *Opuscula*, PG 91, 33b-36a; *Ad Thalassium* 22, PG 90, 324a; *Ambigua*, PG 91, 1237ad), et qui implique, de notre part, une *extase* (c'est-à-dire une sortie de nous-mêmes, spécialement au niveau de notre activité volontaire) nous permettant seule d'entrer dans les richesses situées au delà de notre pouvoir naturel et de participer aux attributs divins (ἰδιώματα, *De caritate* II, 6, et 52; III, 25, PG 90, 985ab, 1001b, 1024b). Le rapt de saint Paul est envisagé selon la même perspective : il se présente non seulement comme un départ spirituel, le soustrayant au déterminisme des sens, ou une montée qui est dépassement de la contemplation de l'univers visible, mais surtout une *assomption* qui est proprement un *pâtir* et « l'établit en Dieu » (*Ambigua*, PG 91, 1237d).

Toutefois si la passivité est expérimentée au suprême degré dans l'éternité, elle fait déjà partie intégrante de l'être chrétien *en voie* de déification, car « Dieu ne cesse de vouloir s'incarner dans les justes » (*Ad Thalassium* 22, PG 90, 321b). La créature « pâtit en devenant Dieu par grâce » (*ibidem*), au moins autant qu'elle agit. Il lui faut reproduire la *kénose* et la soumission du Seigneur (*Expositio orationis dominicae*, PG 90, 877a). Tout progrès spirituel suppose de sa part le renoncement à un achèvement qui lui serait immanent, car il est passage de la nature à la grâce, de l'être reçu à l'être donné, de l'image à la ressemblance. Elle doit abandonner à mesure ses propriétés pour revêtir celles de Dieu. L'épanouissement de la charité exige qu'elle « s'oublie elle-même et tout ce qui existe » (*De caritate* I, 10, PG 90, 964a). Telle est la signification non seulement de l'histoire d'Abraham ou de Moïse (*Ambigua* PG 91, 1145c-1149c), mais du personnage énigmatique de Melchisédech (1137d-1144c). Il n'y a point de *vie en Dieu* (cf *De caritate* II, 26 et 100; III, 97, PG 90, 992c, 1017a, 1045d), sans *émigration* (cf I, 10-11; II, 26-28; III, 20; IV, 40, PG 90, 963a, 992bd, 1021bc, 1052c; *Ambigua*, PG 91, 1113c, 1237c) et la liturgie de la synaxe en est le symbole efficace (cf *Mystagogia* 23, PG 91, 697-701) : « L'âme s'y recueillera dans l'unité du mystère divin, par abandon de tout (κατ' ἔκστασιν πάντων), et elle pâtira ou connaîtra d'autant plus les réalités divines, qu'elle ne voudra plus s'appartenir et qu'elle n'aura plus par elle-même la faculté d'être connue d'elle-même ou d'une créature quelconque, mais de Dieu seul qui tout entier l'assume tout entière » (701bc). On retrouve ici le motif de l'ἐκχώρησις γνωμική, une des constantes de la spiritualité de Maxime. Que la poursuite de la perfection, et spécialement la vie d'oraison, soit une « sortie de la chair et du monde » (cf *De caritate* II, 61 et 100; III, 97; IV, 42; PG 90, 1004c, 1017a, 1045d, 1057a), qu'elle entraîne des dépouillements successifs (I, 94, 981bc), qu'elle réalise la nudité progressive de l'esprit (*Liber asceticus* 19 et 24, PG 90, 925 et 930) en le simplifiant et l'unifiant à mesure qu'il participe davantage de la simplicité et de l'unité divines (cf *Mystagogia* 5, PG 91, 680c-681c), enfin qu'elle culmine dans cet état de prière pure où s'abolissent concepts et formes (cf *Ambigua*, PG 91, 1273c; *De caritate* II, 4, PG 90, 984c; *Capita theologica* I, 82, 117a) et où l'âme connaît par inconnaissance ou surconnaissance (cf *Ad Thalassium* 25, PG 90, 333c; 63,

673d-676a; *De caritate* III, 99, 1048a; *Ambigua*, PG 91, 1220b), d'autres spirituels l'ont déjà dit.

Sa conception de l'extase reflète l'influence du pseudo-Denys et Maxime lui en emprunte la terminologie : il parle d'une *sortie de soi* nécessaire (ἐκβὰς ἑαυτοῦ, *Capita theologica* I, 81, PG 90, 1116b), de l'*extase indicible* (ἔκστασιν ἄρρητον, *Ambigua*, PG 91, 1149b) où s'accomplit la rencontre avec Dieu, de la *sobre extase* qui mène à l'union au delà de toute pensée (σώφρων ἔκστασις, *Centurie gnostique* 72, éd. S. L. Epifanovitch, *Matériaux pour servir à l'étude de la vie et des œuvres de S. Maxime le Confesseur*, Kiev, 1917, p. 48), de la *déifiante négation de soi* (στέρησις θεοποιός, *Ad Thalassium* 25, PG 90, 332c), d'une *mort de l'esprit* au sommet de l'oraison (*De caritate* II, 62, PG 90, 1004-1005). Mais ces thèmes traditionnels se nouent, chez Maxime, dans une synthèse nouvelle dont l'incarnation est le centre. L'extase y gagne en profondeur théologique : contre-partie du mystère de l'incarnation, en ce qu'il comporte de gratuit et d'efficace, elle ne se vérifie qu'au ciel; toutefois, dès ici-bas, nous y participons dans la mesure où la grâce nous sort de nous-mêmes et provoque notre liberté à consentir à cette désappropriation. L'essentiel de l'expérience extatique est là. Le reste intéresse peu Maxime (cf ses développements sur l'extase de Pierre, *Ad Thalassium* 27, PG 90, 352c-360a, ou de Paul, *Ambigua*, PG 91, 1236-1239) ou lui échappe (cf 1236cd).

M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268, 331-336. — H. Urs von Balthasar, *Die « gnostischen Centurien » des Maximus Confessor*, Fribourg-en-Brisgau, 1941; trad. *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947. — P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, coll. Studia anselmiana 36, Rome, 1955.

4. MONACHISME ORIENTAL. — 1° **Ascèse et extase.** — Selon une remarque de K. Heussi (*Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1936, p. 178), les éléments « visionnaires », — sans doute serait-il plus juste de dire « enthousiastes » —, occupent moins de place dans la vie religieuse des premiers moines qu'on ne serait porté à le croire. De son temps déjà, Synésius de Cyrène pensait que les *extatiques* (βάκχοι) constituaient parmi eux l'exception, et sa culture d'aristocrate regrettait leur dédain pour l'itinéraire spirituel qu'offrait la philosophie grecque (cf *Dion Chrysostomos* 7, 3, éd. K. Treu, Berlin, 1959, p. 24). D'autres contemporains se sont montrés plus objectifs à leur endroit (cf *Apophthegmata Patrum*, Arsène 5, PG 65, 88d-89a). Certes, la recherche de l'extase n'est pour rien dans leur fuite au désert. Mais le πῶς σωθῶ et la quête de la volonté de Dieu (cf *Apophth. Patrum*, Isidore 9, PG 65, 221c; Ammonas, *Lettre* 5, PO 11, p. 446-450) ont-ils été vécus en marge de la mystique? Affirmer sans nuance que les moines d'Égypte, et leurs héritiers, se sont comportés dans l'ensemble en purs praticiens de l'ascèse et qu'ils n'ont rien compris aux phénomènes charismatiques, toujours prêts à les tenir pour des inspirations démoniaques (cf K. Heussi, *op. cit.*, p. 181) serait faire fi des textes. Le discernement des esprits est le contraire de la candeur ou de la rusticité (cf *Apophth. Patrum*, Antoine 12, PG 65, 77c = PL 73, 965d-966a; *Vita Antonii* 38, PG 26, 900a; Sévère d'Antioche, *Homilia cathedralis* 108, PO 25, p. 711-713; cf Nicon, *Interpretationes divinorum mandatorum* 43, PG 106, 137ac) et, à certaines époques de « plérophories », l'intransigeance s'est montrée préférable à l'illuminisme. Derrière l'ombrageuse pudeur dont le monachisme ancien, surtout grec, voile ses expériences intimes, et malgré l'incertitude de sa terminologie mystique, on peut encore surprendre bien des faveurs divines, et la réalité de l'extase, sinon le mot, n'y est point si rare.

La langue monastique courante révèle les mêmes emplois du mot ἔκστασις que la langue du nouveau Testament. Si le substantif (et le plus souvent le verbe ἐξιστάναι) peut désigner la folie (vg Pallade, *Histoire lausiaque* 18, éd. C. Butler, p. 48; Climaque, *Échelle* 23, PG 88, 976c), la terreur (vg *Barlaam et Joasaph* 25, PG 96, 1096d; Climaque, *Échelle* 21, PG 88, 945c) ou le saisissement (Pallade, *Histoire lausiaque* 21, éd. C. Butler, p. 68; *Vita S. Abercii* 28, éd. Th. Nissen, Leipzig, Teubner, 1912, p. 22), il apparaît habituellement dans un contexte qui en explicite la signification religieuse.

Relevons, parmi les textes les plus significatifs et les plus lus : *Vita Antonii* 82 (PG 26, 957b); *Apophthegmata Patrum*, Jean Colobos 14 (PG 65, 208c; PL 73, 981a), Poemen 144 (PG 65, 357b), Sylvain 2 et 3 (PG 65, 408d-409a; PL 73, 806a et 993a); Pallade, *Histoire lausiaque* 4 (éd. C. Butler, p. 20), 29 (p. 85), 38 (p. 119); Jean Moschus, *Pré spirituel* 16 (PG 87, 2864a), 19 (2865), 44 (2900a), 65 (2916c), 66 (2917a), 106 (2964a), 128 (2993a) et 130 (2996a).

Ces témoignages ont en commun de lier étroitement extase et vision (ὅρασις, ὀπτασία, φαντασία, θεωρία). Les extases d'Antoine (voir en particulier PG 26, 933c-936b), comme celles de Pacôme (F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae*, Bruxelles, 1932, p. 48), d'Évagre le pontique (Pallade, *Histoire lausiaque* 38, éd. C. Butler, p. 119), de Sylvain, de Jean Colobos ou de Poemen (cf *Apophth., supra*) ont explicitement le caractère d'une vision. Apa Matthieu raconte comment, en plein travail, « il s'est vu en extase », et il qualifie cette extase de *hôrôma* (rêve éveillé) (cf W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, t. 2, coll. OCA 108, Rome, 1936, p. 20 et 22, p. 25 et 27). Jean Moschus use de la tournure γίνομαι ἐν ἐκστάσει καὶ θεωρῶ comme d'un refrain. Dans l'hagiographie, les exemples abondent; qu'il suffise de mentionner la *Vie de S. André le fou* (PG 111, 627-888), qui n'est qu'une longue suite de visions extatiques, ou les descriptions que fournissent la *Vie de S. Paul le jeune* (cf *Analecta bollandiana*, t. 11, 1892, p. 70-71) et celle de *Syméon de Saint-Mamas* (éd. I. Hausherr, dans *Orientalia christiana*, t. 12, Rome, 1928, p. 93-98, 192-194). Le contenu de ces visions varie à l'infini : anticipations prophétiques, prises de conscience de réalités spirituelles, réponses intérieures, apparitions de saints personnages, objectivation d'un mystère contemplé. Quelle que soit leur structure (sensible, imaginative, intellectuelle), l'important est de constater que, pour se formuler, elles recourent d'instinct à une terminologie visuelle dont l'essentiel est emprunté à la Bible. Ceci apparaît clairement dans un dialogue monastique prenant la défense de l'imaginatif dans la vie mystique et distinguant nettement l'extase de l'ἔκστασις φρενῶν (voir le *Paradis* d' 'Enan-Išo', éd. E.A.W. Budge, t. 2, Londres, 1904, p. 741 et 986); Paul Évergétinos ne se fera point scrupule d'introduire ce texte dans un chapitre de sa *Synagogè* sur le don de contemplation (liv. 4, ch. 24, Constantinople, 1861, p. 93-94).

Quand l'extase n'est pas purement synonyme de vision, elle se présente comme un climat affectif *sui generis*, où le psychisme est *polarisé* par l'objet contemplé. Cette polarisation de l'être a été fréquemment mise en relief.

Dans sa *Vita Antonii* (82, PG 26, 957a), Athanase souligne la paralysie du langage : en pleine conversation spirituelle, assis ou se promenant, le saint ermite perdait brusquement l'usage de la parole (ἀπηνάοῦτο, allusion à *Daniel* 4, 16, suivant

la version de Théodotion). Un phénomène analogue est relevé par Pallade à propos d'Isidore l'alexandrin (*Histoire lausiaque* 1, éd. C. Butler, p. 15-16, ἐνεάζειν) ou par Nicéphore dans sa *Vie d'André le fou* (ἔνεος, PG 111, 668b et 669c). La vie sensible s'arrête ou continue en veilleuse (cf *Vie de S. Paul le jeune*, dans *Analecta bollandiana*, t. 11, 1892, p. 70). Le temps semble être aboli, ce qui n'a échappé ni à d'indiscrets disciples (cf *Apophthegmata*, Sylvain 3, PG 65, 409a) ni à l'information de Cassien. La durée de certaines extases ne laisse pas de poser d'ailleurs des problèmes d'interprétation, depuis les longues nuits d'André le fou jusqu'aux trois jours que signale la *Vie de sainte Golindouch* (dans *Analecta bollandiana*, t. 74, 1956, p. 427).

Paul Évergétinos y voit le signe de la présence toute-puissante de l'Esprit et il rapproche de phénomènes analogues l'exemple du Christ qui n'eut faim qu'*après* sa sainte quarantaine (*Synagogè*, liv. 4, ch. 26, *op. cit.*, p. 103-105, à propos de la fonction extatique de la contemplation).

Quoi qu'il en soit, ces extases apparaissent bien comme des *ravissements* qui, à divers degrés, soustraient la personnalité au monde ambiant et à la sphère du corps (d'où la fréquence du verbe ἁρπάζομαι) et la hausse à un niveau auquel elle n'a point habituellement accès. La *Vita Antonii* l'exprime selon le schème bien connu du « voyage de l'âme » (65, PG 26, 933c-936b; cf l'étude de J. Daniélou, *Les démons de l'air dans la « Vie d'Antoine »*, coll. Studia anselmiana 38, Rome, 1956, p. 136-147) et, tout en rapprochant l'extase d'Antoine de celle de Paul, note qu'elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Le même phénomène se manifeste dans la relation établie entre l'extase et le songe (cf Pallade, *Histoire lausiaque* 29, éd. C. Butler, p. 85; Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VI, 2, PG 67, 1293bc; Théodoret, *Histoire religieuse*, PG 82, 1308b-1452c; Élisée l'arménien, *Parénèse*, coll. Bibliothek der Kirchenväter, t. 58, Munich, 1927, p. 293); cette donnée est trop traditionnelle dans la mentalité antique pour qu'il faille s'y arrêter ici.

On le voit, le mot extase n'a pas, dans la langue courante du monachisme d'expression grecque, d'emploi technique et exclusif. Il recouvre des expériences d'âme assez peu homogènes, pour lesquelles on dispose d'autres substituts sémantiques. Ceci explique qu'on ne le rencontre pas là où l'on s'y attendrait. Des auteurs comme Théodoret de Cyr ou Cyrille de Scythopolis, si attentifs à relever les charismes de leurs héros, ne l'utilisent pas, et leur silence n'implique, semble-t-il, aucun parti pris. Il est vraisemblable que les résonances profanes de ce terme, et spécialement sa référence à des phénomènes d'ordre pathologique (cf pseudo-Galien, *Definitiones medicae* 485, éd. C.G. Kühn, t. 19, Leipzig, 1830, p. 462), aient suscité des méfiances. Le monachisme a connu des « hommes de Dieu » (cf *Vita Antonii* 70, PG 26, 941b; Théodoret, *Histoire religieuse*, PG 82, 1336d), des « pneumatophores » (Pallade, *Histoire lausiaque* 11, éd. C. Butler, p. 34), des « dioratiques » (Nil, *Lettre* 294, PG 79, 345c), des « voyants » comme Jean de Lycopolis ou des « prophètes » comme l'ami de Barsanuphe; il ignore les « extatiques », sauf s'il s'agit des fous (*Vita S. Pachomii*, I[a], 96, éd. F. Halkin, p. 64, 26). C'est par le biais de la philosophie que l'extase s'acclimatera, en se purifiant. L'idéal proposé par Bessarion ou le pseudo-Macaire : « être comme les chérubins et les séraphins, tout œil » (*Apophthegmata*, Bessarion 11, PG 65, 141d, et Macaire, *Hom.* 1, PG 34, 452a), peut alors s'exprimer en termes d'extase. Ainsi, saint Nil d'Ancyre (*Ad Magnam* 27, PG 79, 1004a) définit la prière des parfaits comme « un ravissement (ἁρπαγή) de l'esprit et une totale extase hors du sensible »; tout en rappelant l'extase de saint Paul et de saint Pierre, il précise toutefois sa pensée en recourant au symbolisme du vautour que lui inspire *Job* 39, 26. Jean Climaque lui fait écho (*Échelle* 28, PG 88, 1132d) et explique ailleurs : « Le moine est essentiellement un regard de l'âme que rien ne distrait et une sensibilité que rien ne sollicite.., il est une extase ininterrompue » (ἔκστασις ἀδιάστατος, *Échelle* 23, 969a). Ses perspectives ne rejoignent pas exactement les nôtres : pour lui, comme pour tant d'autres, l'extase caractérise, plutôt qu'un phénomène transitoire, une *attitude d'âme*. Un seul texte fait exception : évoquant les diverses façons dont le Soleil de justice nous couvre de son ombre, Climaque en mentionne une « qui, par l'extase, met lumineusement l'esprit en présence du Christ sous une forme indicible et inexprimable » (*Échelle* 26, 1065a). Il s'git bien alors d'extase au sens moderne du mot.

E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897. — R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia lausiaca*, Goettingue, 1916. — A. J. Wensinck, *New Data concerning Syriac Mystic Literature*, Amsterdam, 1923. — J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège-Paris, 1932, p. 137 svv (Psellos à propos de Synésius et Climaque); cf aussi J. Bidez, etc, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. 6, Bruxelles, 1928, p. 167-176, à propos de Climaque, *Échelle* 26, PG 88, 1109b. — H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, coll. Nachrichten d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Philol.-histor. Klasse 14, 1949. — L. Th. A. Lorié, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii*, coll. Latinitas christianorum primaeva 11, Nimègue, 1955. — B. Steidle, « *Homo Dei Antonius* ». *Zum Bild des « Mannes Gottes » im alten Mönchtum*, coll. Studia anselmiana 38, Rome, 1956, p. 148-200.

2° Le messalianisme et le pseudo-Macaire. — Sans vouloir instituer de parallèles arbitraires, on peut cependant rapprocher du dossier sur le montanisme celui qu'a réuni M. Kmosko autour du *messalianisme* (*Liber graduum* p. CLXX-CCXCII, cité *infra*). Plusieurs analogies s'en dégagent : la conviction d'un ordre spirituel supérieur à celui du commun des fidèles, le rôle de l'effusion de l'Esprit comme complément du christianisme, l'importance des phénomènes charismatiques. Ce dernier point nous retiendra ici.

1) *Le messalianisme.* — Les notices qui décrivent les tendances de la secte sont d'accord pour présenter le messalianisme comme un mouvement d'« enthousiastes ». Le mot revient à leur propos dans les actes du concile d'Éphèse (éd. E. Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. 1, vol. 1, pars 3, Berlin-Leipzig, 1927, p. 42, 6; pars 7, 1929, p. 117, lignes 6, 15), chez Théodoret (*Histoire ecclésiastique* IV, 11 (10), PG 82, 1141-1144, et éd. L. Parmentier, GCS, 1911, p. 229; *Haereticarum fabularum compendium* IV, 11, PG 83, 429-432), dans le catalogue de Timothée de Constantinople (*De iis qui ad Ecclesiam accedunt*, PG 86, 45-52). Théodore Bar-Koni insiste sur cet aspect, en comparant ces « *enthousiastes* » (k[e]tīšē, possédés) aux prêtres de Baal dont parle 1 *Rois* 18, 28, et en faisant allusion à leur prière frénétique (cf *Liber scholiorum* 11, éd. A. Scher, CSCO 69, Paris, 1912, p. 329, 14, et M. Kmosko, *op. cit.*, p. CCXLIV). Cet « enthousiasme » est en relation avec la venue de l'Esprit : « Ils ont cru que l'apparition de Satan était celle de l'Esprit Paraclet envoyé par le Rédempteur sur les apôtres au cénacle » *(ibidem)*. On rejoint ici le montanisme, car cette venue de l'Esprit, qui rend caduque toute l'économie sacramentaire, est

un fait *sensible*, *visible*, *tangible* : elle affecte non seulement l'âme, mais le corps (cf Théodoret, *Histoire ecclésiastique* IV, (10) 11, αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς), elle rend possible l'*apatheia* du corps et permet la vision naturelle de la Trinité. Rien n'est dit explicitement de l'extase, mais il semble que le contexte l'impose.

Ces spirituels ont des révélations, se livrent à l'onirisme (Grégoire de Nysse, *De virginitate* 23, PG 46, 409, éd. J.-P. Cavarnos, p. 337; Diadoque de Photicé, *Chapitres gnostiques* 36-38. éd. É. des Places, coll. Sources chrétiennes 5*bis*, Paris, 1955, p. 105-107), prédisent l'avenir, agissent en épileptiques et en possédés (Théodoret, *Haereticarum*... IV, 11; Agapius de Menbidj, *Histoire universelle*, éd. A. Vasiliev, dans PO 7, p. 586), se nourrissent d'hallucinations (Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patrice d'Édesse*, inédite, texte provisoire dans M. Kmosko, *op. cit.*, p. CCIX).

On leur reproche surtout d'ignorer les lois du combat spirituel (Philoxène, *ibidem*) et de prendre l'ange de ténèbre pour un ange de lumière ou leurs impressions intérieures pour des révélations authentiques. Ils oublient que la vision du Christ ou de Dieu n'est pas pour ce monde. Dans cette fringale d'expériences mystiques, l'extase s'offre comme une conquête désirable, elle vient récompenser les efforts d'une technique ascétique et elle risque par là, toute bonne foi mise à part, de se dégrader en phénomène morbide et en sous-produit de la mantique païenne.

2) *Le pseudo-Macaire.* — En réaction contre certaines de ces positions radicales, le « messalianisme » du pseudo-Macaire n'en conserve pas moins des traits hétérodoxes qui ne sont point dus à « une illusion d'optique » de la patrologie moderne (L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 446). La polémique de Diadoque de Photicé et de Marc l'ermite ou le catalogue d'erreurs recueillies par saint Jean Damascène resteraient inexplicables sans les *Homélies spirituelles* (PG 34).

Macaire conçoit la grâce en relation avec les phénomènes charismatiques qui en sont les fruits normaux, la perfection chrétienne étant précisément « effusio et ebrietas Spiritus » (*Hom.* 50, 817d). L'extase est alors une expérience de Pentecôte (cf *Hom.* 1, 449d-452d) ou une « conversatio in caelis » (cf *Hom.* 46, 793c), et elle comble l'âme d'ivresse, de joie, de douceur, de quiétude, de lumière surtout (cf *Hom.* 4, 481a-484c). Dans les descriptions spirituelles de Macaire, il reste cependant assez difficile d'isoler l'extase des autres phénomènes mystiques; le vocabulaire, malgré l'indéniable influence de Grégoire de Nysse, reflète plus des tempéraments syriens que grecs; le mot extase est rare, et Macaire recourt à une classification qui en fait abstraction, distinguant dans *Hom.* 7 la sensation spirituelle (αἴσθησις), la vision (ὅρασις), l'illumination (φωτισμός) et la révélation (ἀποκάλυψις); on sait toutefois, d'après l'*Hom.* B 37 (cf H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*.., TU 55, 1, Leipzig, 1941, p. 189) que la révélation suppose un au delà du notionnel et qu'elle est participation *substantielle* à l'Esprit Saint (cf encore *Hom.* 10, 541bc, ou *Hom.* B 43, H. Dörries, *op. cit.*, p. 235-236); il est donc probable qu'à ce niveau révélation et extase coïncident. Les confidences de l'*Hom.* 8 (528c-532b) apportent de précieux compléments :

On entre s'agenouiller, et votre cœur est envahi par l'action divine, votre âme se réjouit avec le Seigneur comme avec un époux.., et il arrive que, malgré toute une journée d'occupations, il suffise d'une heure consacrée à la prière pour que l'homme intérieur soit ravi en oraison dans la profondeur sans borne de l'au-delà, en grande suavité. Si bien que l'esprit, tout perdu et ravi là-bas, s'en trouve désemparé. Si bien que l'oubli de la sagesse terrestre, à ce moment-là, s'empare des pensées, parce que ces pensées ont été remplies et captivées par les biens célestes et divins, par des réalités infinies et incompréhensibles, par certaines merveilles qu'une bouche humaine ne saurait exprimer. Si bien qu'à cette heure-là, on demande : Si seulement mon âme s'en allait en compagnie de ma prière! (même texte dans le pseudo-Marc l'ermite, *De temperantia*, PG 65, 1065).

Ce sont là les traits essentiels de l'extase macarienne : soudaineté que rien ne « prépare », envahissement divin qui submerge l'être, désarroi de l'esprit (ξενίζεσθαι), suspension de la vie inférieure, désir de la mort. La suite de l'*Hom.* 8 fait allusion à d'autres formes d'extase (la croix lumineuse, ou l'offre de trois pains à l'huile) que Jean Damascène a retenues dans son inventaire d'erreurs messaliennes (cf *De haeresibus compendium*, PG 94, 732b); elle mentionne aussi cette lumière qui, parfois, s'allume dans le cœur, « plus intérieure, plus profonde, plus secrète encore », et qui plonge à tel point l'être dans la douceur et la contemplation, « qu'on ne se possède plus soi-même, et que l'abondance d'amour et de douceur vous fait passer aux yeux du monde pour un fou et un barbare » (529b); elle ajoute enfin une considération fort importante, chez Macaire, sur les relations contemplation-action : « Si les révélations et l'expérience de ces merveilles duraient constamment, on ne pourrait plus se charger du ministère de la parole, on serait incapable d'écouter et, au besoin, d'avoir soin de soi-même ou du lendemain, réduit à rester assis dans un coin, ravi et ivre » (529d).

Bien que ces ravissements constituent le degré *parfait* (τέλειον μέτρον), Dieu préfère souvent ne point les accorder au spirituel, soit parce que celui-ci a charge d'âme (*ibidem*; cf aussi *hom.* 40, 765d), soit parce qu'il a encore besoin d'être éprouvé et maintenu dans l'humilité (cf *Hom.* 37, 634a). C'est là un des points où le pseudo-Macaire se sépare nettement des euchites radicaux.

Telle qu'elle se présente dans les *Homélies spirituelles*, l'extase est donc surtout une *conjonction* mystérieuse (κρᾶσις, κοινωνία), où l'esprit ne fait plus qu'un avec son Seigneur (cf *Hom.* 46, 793c); le *comment* de cette union n'est guère envisagé (voir cependant l'*Hom.* 49, 816ab), ni le rapport de cette union avec la vision béatifique (cf *Hom.* 10, 544a, très proche de Grégoire de Nysse; *Hom.* 45, 7, 792b; *Hom.* 46, 793d-796b); plus qu'à la nature de l'extase, Macaire s'attache à ses effets, dont le principal est ce sentiment de *complétude* (πληροφορία) qui caractérise les communications divines, quelles que soient leur forme ou leur intensité, et qui atteint *tout* l'être, âme et corps.

J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn, 1908. — M. Kmosko, *Liber graduum*, dans *Patrologia syriaca*, t. 3, Paris, 1926. — I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP 1, 1935, p. 328-360. — F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Fribourg-en-Brisgau, 1937. — H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, TU 55, 1, Leipzig, 1941. — W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954. — J. Darrouzès, *Notes sur les homélies du pseudo-Macaire*, dans *Le Muséon*, t. 67, 1954, p. 297-309. — J. Gribomont, *Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme*, TU 64, Berlin, 1957, p. 400-415. — J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, dans *Recherches de science*

religieuse, t. 48, 1960, p. 119-134. — A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. 2, CSCO 197, Louvain, 1960, p. 127-139.

5. En Occident. — 1° **Saint Augustin** † 430. — Après le bilan sévère dressé par A. Mandouze (cf *Augustinus Magister*, t. 3, Paris, 1955, p. 103-163 *Où en est la question de la mystique augustinienne?*), il paraît inopportun de reprendre sur nouveaux frais un problème dont la solution n'est pas mûre et qui s'exposerait, dans les limites requises ici, à la plupart des défauts signalés par l'auteur.

Voir art. Contemplation, t. 2, col. 1911-1921, auquel on ajoutera : F. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de spiritualité et de théologie*, Bruges, 1954, et les notes suggestives de H. Urs von Balthasar, dans *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Summa theologica*, t. 23 *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Heidelberg-Munich, 1954, p. 377-379, et dans *Aurelius Augustinus. Psychologie und Mystik, De Genesi ad litteram 12*, Einsiedeln, 1960, p. 5-23.

2° **Cassien.** — L'expression *excessus mentis* (ou ses synonymes : *excessus spiritus*, *excessus cordis*) revient à plus d'une reprise chez Jean Cassien † 430/435, et elle fait allusion à un phénomène spirituel dont le contenu expérimental, la coloration affective, la signification concrète sont trop l'exact reflet de la mystique du désert, pour qu'il faille recourir à des influences pseudo-macariennes. Cassien ne fait d'ailleurs point la théorie de l'extase : elle constitue pour lui un fait que l'on rencontre dans toute vie contemplative authentique, elle est une grâce dépendant de l'initiative divine, mais à laquelle la sainteté nous dispose, elle est une anticipation dans la foi du royaume à venir.

Le premier caractère de l'extase que souligne Cassien est son irruption soudaine. Rien ne la provoque, ni ne l'explique, ni ne la prolonge. Phénomène fugitif, elle est assimilée aux visites imprévisibles de la grâce, alternant avec des périodes ternes ou désolées, et qui revêtent à certaines heures une telle intensité, que « mens hac oblectatione resoluta in quemdam spiritus rapiatur excessum seque commorari obliviscatur in carne » (*Conlatio* IV, 5, éd. M. Petschenig, CSEL 13, 1886, p. 100; cf aussi X, 10, 12, p. 301). Cassien se rappelle les synaxes d'Égypte, où régnait un recueillement impressionnant, à peine interrompu par les sons étouffés

qui s'échappent des lèvres sous l'effet d'un transport de l'esprit (*per excessum mentis*) ou qui surgissent insensiblement dans un cœur embrasé d'une excessive et intolérable ferveur, lorsque, impuissant à contenir en soi les ardeurs qui le dévorent, il cherche un soulagement dans une sorte de gémissement ineffable, parti du fond de l'être (*De institutis coenobiorum* II, 10, éd. M. Petschenig, CSEL 17, 1888, p. 25 d'après trad. E. Pichery; cf également *Conlatio* IX, 27, CSEL 13, p. 273).

Ces transports peuvent être suscités par une occasion intérieure ou extérieure, et la *Conlatio* IX, décrivant les diverses formes ordinaires de prière, explique que chacune d'elles offre des moments privilégiés où l'âme est arrachée à elle-même, ravissements d'admiration, de componction, surtout d'action de grâces (*Conlatio* I, 15, 2, CSEL 13, p. 25; IX, 14, 15 et 27, p. 262-263, 273-274). En fait, le climat caractéristique de l'extase est la *ferveur*, cette pureté intérieure qui est envahissement de la charité divine, et qui s'éprouve comme lumière et embrasement (*Conlatio* VI, 10, 2, p. 163; cf IV, 12, 6, p. 108; IX, 31, p. 277; X, 11, 6, p. 305-306; XII, 12, 6, p. 356; *De institutis* II, 10, 1, CSEL 17, p. 25).

Qu'elle soit en relation avec la *prière de feu* ou les plus hauts états de la *prière pure*, l'extase apparaît comme une décharge, un trop plein qui s'écoule :

Je me souviens d'avoir été souvent ravi en de tels transports, par une faveur toute miséricordieuse de Notre-Seigneur, que j'en oubliais le fardeau de ce corps de fragilité. Mon âme s'isolait tout à coup des sens extérieurs et s'en allait si loin du monde matériel, que ni mes yeux ni mes oreilles ne s'acquittaient plus de leur fonction. La pensée des choses de Dieu et la contemplation spirituelle remplissaient mon cœur à tel point que, fréquemment, je ne savais, le soir, si j'avais pris de la nourriture durant le jour, et je restais incapable de décider, le lendemain, si j'avais rompu le jeûne le jour d'auparavant (*Conlatio* XIX, 4, 1, CSEL 13, p. 537; trad. E. Pichery).

Ce texte met fort bien en relief les aspects habituels de l'extase : soudaineté, arrachement à la condition « in carne », vacance de la vie sensible, incapacité de reconstituer ultérieurement au niveau de la conscience claire ce qui a été éprouvé. A ces traits, Cassien en ajoute un autre, cette allégresse indéfinissable (cf *Conlatio* X, 11, 6, CSEL 13, p. 305-306; cf X, 10, 12, p. 301), que l'on retrouve si souvent dans les *Apophtegmes*. D'un dépassement de l'intelligence dans l'extase, il n'est point question; Cassien reste dans la ligne d'Évagre; sans doute est-il seul à mentionner la phrase de saint Antoine : « Non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit » (*Conlatio* IX, 31, p. 277), mais cette absence de réflexion sur soi-même n'a rien à voir avec l'*agnosia* dionysienne.

M. Viller-K. Rahner, *op. cit. infra*, p. 184-192. — M. Olphe-Galliard, art. Cassien, DS, t. 2, col. 214-276; Contemplation, t. 2, col. 1921-1929. — O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1950. — S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, coll. Studia anselmiana 5, Rome, 1936.

3° **Grégoire le Grand.** — Plus qu'un moraliste, malgré le titre des *Moralia in Job*, saint Grégoire le Grand † 604 est un mystique. Solitaire manqué, pénétré à la fois du sens de la grandeur divine et des faiblesses de l'humaine nature, il a conservé toute sa vie la nostalgie de la contemplation, et c'est elle qui constitue le thème favori de ses *Commentaires* ou de ses *Homélies*. Mais s'il en a tant parlé, sans virtuosité verbale ou intellectuelle, s'il s'en est fait une si haute idée qu'on peut la dire coextensive aux cheminements progressifs de la grâce jusqu'à leur épanouissement dans la clarté du face à face, Grégoire s'est fort peu occupé, en revanche, de l'extase comme phénomène psychologique. Le terme même n'apparaît qu'à propos de l'exégèse de *Ps.* 30, 23, où il est synonyme d'*excessus mentis* (« in pavore alienatur animus », *Moralia* XXVII, 16, 31-32, PL 76, 417-418; cf XXIII, 21, 41, 276d; *Hom. in Ezechielem* I, 5, 12, PL 76, 826c), ou de la vision de Joppé (*Moralia* XXVIII, 1, 7, 450a), dans un contexte significatif qui met en relief le rôle des anges comme intermédiaires entre Dieu et l'homme. La vision de saint Benoît, rapportée dans *Dialogus* II, 35 (PL 66, 198b-200b), si proche de l'extase au sens moderne du mot, ne s'accompagne toutefois d'aucune cessation de l'activité inférieure. Les deux passages les plus caractéristiques, encore qu'il ne faille pas en majorer la portée, ont été signalés par C. Butler (*Western mysticism*, 2e éd., Londres, 1927, p. 121) :

Saepe justorum mens ita ad altiora contemplanda suspenditur, ut exterius eorum facies obstupuisse videatur. Sed quia hanc contemplationis vim in occulto agere haeretici ignorant, hoc a justis et recta sapientibus fieri magis per hypocrisim

quam per veritatem putant (*Moralia* XII, 30, 35, PL 75, 1002c).

Quia ergo post laborum certamina, post tentationum fluctus, saepe in excessu [in excelsis?] anima suspenditur, ut cognitionem divinae praesentiae contempletur... (XXIV, 6, 12, PL 76, 293a).

La terminologie habituelle de Grégoire (« rapi », « suspendi », « sublevari », « extra carnem tolli », « super nosmetipsos tolli », etc) manifeste ses véritables perspectives. La démarche contemplative lui apparaît comme l'envers de la révolte originelle : si le péché a provoqué une *sortie de soi* (« extra se ») et une *chute* (« infra se », « sub se »), la contemplation implique une *rentrée en soi* (« ad se », « intra se ») et par là une *élévation* (« super se »); c'est ce que dit explicitement *Dialogus* II, 3 (PL 66, 138bc), reprenant un des thèmes fondamentaux de la mystique grégorienne (cf par exemple *Moralia* XXIII, 21, 42, PL 76, 277ab; *Hom. in Ezechielem* I, 3, 1, 806b; II, 5, 9, 889d, etc). Ce retour à soi peut ressembler à une ivresse (*Hom. in Ezechielem* I, 10, 7, 888d-889a), à un sommeil vis-à-vis des réalités charnelles (*Moralia* V, 31, 54-55, PL 75, 708; XXIII, 20, 37-40, PL 76, 273-275; XXX, 16, 54, 554ab), à une mort (*Hom. in Evangelium* II, 32, 2-3, PL 76, 1233-1234); il s'agit en fait d'une veille de l'âme, d'une adhésion lucide et ardente au dessein de Dieu sur l'homme, d'une attention à celui qui se révèle progressivement dans la foi et se plaît à faire goûter sa présence. Mais, Grégoire est formel sur ce point, les formes les plus parfaites de contemplation restent grevées de notre incapacité, ici-bas, à entrer en contact direct avec Dieu; « voir Dieu » signifie, pour nous, voir « per speculum in aenigmate »; les prophètes (Moïse) ou saint Pierre à Joppé n'ont point échappé à cette servitude (cf *Moralia* XXVIII, 1, 1-10, PL 76, 447-452; cf V, 36, 66, PL 75, 715-716). Toute contemplation de Dieu demeure « inchoata » (*Hom. in Ezechielem* II, 3, 7, PL 76, 962ab) et s'opère « furtim, raptim et occulte, furtive », ne nous livrant qu'un reflet (*ibidem*, I, 8, 30, 868c), qu'une image caligineuse (*Moralia* XXXI, 51, 101, 628d-629a) : « Jam namque de se conditor per quod ametur ostendit, sed visionis suae speciem amantibus subtrahit. Sola ergo ejus vestigia conspicientes gradimur, qui hunc per donorum suorum signa sequimur, quem necdum videmus » (*Moralia* X, 8, 12, PL 75, 928bc).

C. Butler, *Western mysticism*, 2e éd., Londres, 1927, p. 89-133, 243-273. — F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1934. — M. Viller et K. Rahner, *op. cit.*, p. 265-277. — R. Gillet, *Grégoire le Grand. Morales sur Job*, introduction, coll. Sources chrétiennes 32, Paris, 1950, p. 7-113. — M. Frickel, *Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, Fribourg-en-Brisgau, 1956. — J. Leclercq, dans *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 11-44 La doctrine de saint Grégoire.

6. AUTEURS SYRIENS. — L'histoire de l'extase en Syrie reste à faire. Plus descriptifs que les grecs, les syriens ont un témoignage à donner en ce domaine, témoignage dont il serait indispensable de tenir compte, mais qui est mal connu. L'absence d'éditions pour beaucoup d'entre eux empêche de fixer avec quelque précision leur terminologie spirituelle, de dégager les éléments d'une doctrine et de retrouver les lignes d'influence. Aussi, les indications qui suivent ne prétendent-elles pas dresser un inventaire, mais offrir, à partir d'œuvres plus facilement accessibles, quelques amorces à la recherche.

Philoxène de Mabboug († vers 522), dans son *Exhortation à un juif converti* (trad. M. Albert, p. 44 § 5, art. cité *infra*), rappelle que l'esprit ne peut « revêtir l'extase de la science spirituelle » qu'après avoir rejeté l'ombre du souvenir du monde. Philoxène comprend l'extase comme l'attitude d'une âme parfaitement détachée et qui a retrouvé, dans l'intégrité de son être spirituel, la pureté où Dieu se révèle (cf *Lettre à Patrice d'Édesse*, British Museum, Codex syr., Add. 14621, f. 57rb). Il admet d'ailleurs, comme pour saint Paul à Damas, que certaines grâces de contemplation extatique anticipent sur les exigences normales de la purification.

Chez *Grégoire de Chypre* (6e-7e siècle), le stade suprême de la contemplation correspond au ravissement qu'a connu saint Paul, où tout est don divin et mystères ineffables (*De theoria sancta* 32, éd. I. Hausherr, p. 110-113). L'extase se caractérise par le silence et l'inactivité du corps, et par la dilatation de l'esprit, une extension qui est coextension au monde spirituel (3, p. 52-53; 35, p. 116-117). Extase et épectase sont liées pour Grégoire, et ceci vient d'Évagre (cf *Lettre* 58, éd. W. Frankenberg, p. 606-607). Il distingue d'ailleurs soigneusement le ravissement intellectuel et l'extase (27, p. 98-99), l'un situé au niveau de la science *simple* et dépendant de l'activité rationnelle de l'esprit, et l'autre supposant le retour de l'esprit à son intégrité première et à son maximum de *capacité* (cf 2, p. 46-47; 3, p. 52-53).

Le commentaire que *Babaï* († vers 630) fait des centuries gnostiques d'Évagre mentionne au moins deux fois l'extase. Dans *Centurie* II, 34 (éd. W. Frankenberg, p. 152-155), il s'en prend aux extases des messaliens (vertiges, yeux révulsés, etc) et rappelle que l'oraison, dans une âme purifiée, est une « attirance » de Dieu, analogue à celle de l'aimant pour la limaille. Il glose dans le même sens la sentence 30 du supplément aux *Centuries* (éd. W. Frankenberg, p. 454-455) : l'oraison est une sortie de la « non-nature » et un retour à l'image de Dieu.

Les *Traités* d'*Isaac de Ninive* (7e siècle) décrivent et situent l'extase, sans en faire la théorie. La distinction des six espèces de révélations (*Traité* 19, éd. A. J. Wensinck, 155-161) vient de Théodore de Mopsueste. Le *Traité* 22 (Wensinck, 170) compare les sommets de l'oraison, comme oubli de soi et de tout l'ici-bas, à l'extase des bienheureux. La prière pure est d'ailleurs un au delà de la prière, c'est l'entrée dans le trésor, et il ne reste plus alors qu'à se taire et à contempler, « puisque le Maître de maison est venu » (*Traité* 22, Wensinck, 164-166). Le thème de l'ivresse revient à plusieurs reprises (cf *Traités* 35 et 74, Wensinck, 251 et 511). Noter enfin les confidences du *Traité* 53 (Wensinck, 388-389).

Pour *Abdišo*, voir A. Mingana, *Christian documents*, coll. Woodbrooke studies, t. 7, Cambridge, 1934, p. 150 et 154-155. L'extase chez *Bar-Hebraeus* a été étudiée par A. J. Wensinck, *op. cit. infra*, p. XCVI-CX. Sur la mystique hétérodoxe d'*Étienne Bar-Sudaili*, cf A. Guillaumont, DS, t. 4, col. 1481.

W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912. — A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leyde, 1919; *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923 (cité d'après la numérotation marginale); *New Data concerning Syriac Mystic Literature*, dans *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afd. letterkunde, Deel 55, serie A,4, Amsterdam, 1923. — I. Hausherr, *Gregorii monachi Cyprii*

De theoria sancta, OCA 110, Rome, 1937; *Contemplation et sainteté*, RAM, t. 14, 1933, p. 171-195. — M. Albert, *Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un juif converti engagé dans la vie parfaite*, dans *L'Orient syrien*, t. 6, Paris, 1961, p. 41-50.

Généralités sur l'extase chez les Pères. — K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898. — W. Bousset, *Die Himmelreise der Seele*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 4, 1901, p. 136-169, 229-273; réimpression, Darmstadt, 1960. — F. Heiler, *La Prière*, Paris, 1931. — K. E. Kirk, *The vision of God. The christian doctrine of the Summum Bonum*, Londres, 1931. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939. — K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Fribourg-en-Brisgau, 1943. — A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, Rome, 1958. — F. Pfister, *Ekstase*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 4, 1959, col. 944-987; *Enthusiasmos*, t. 5, 1960, col. 455-457. — G. Strecker, *Entrückung*, *ibidem*, col. 461-476.

DS, art. Contemplation, t. 2, chez les grecs et autres orientaux chrétiens : col. 1762-1787 Étude de vocabulaire; col. 1787-1872 Exposé historique; col. 1872-1885 Grégoire de Nysse; col. 1885-1911 Pseudo-Denys; 1911-1948 Littérature chrétienne latine.

Jean Kirchmeyer.

III. AU 12e SIÈCLE

Même si les auteurs spirituels du 12e siècle s'attardent à l'ascèse et à la connaissance de soi et ne s'élèvent pas tous, ni souvent, à l'extase, cette espérance polarise en général leur enseignement; leur vie personnelle est en quête des *excessus contemplationis*, fruits, dans la solitude, du renoncement au monde (Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei* II, 1, 1, PL 184, 339a). Saint Bernard témoigne que c'est « seulement ou principalement » dans l'*excessus* que consiste la contemplation, entendue au sens strict (*Sermo in Cantica* 52, 5, PL 183, 1031c).

1. **Vocabulaire.** — Saint Bernard et surtout Richard de Saint-Victor utilisent l'expression *mentis excessus* pour connoter les modifications de la structure conscientielle, selon que l'esprit pénètre la région des *intelligibilia* ou des *intellectibilia*, contemple la cité du Roi ou le Roi lui-même (cf pseudo-Denys, *De mystica theologia* 1, 3, PG 3, 1000d-1001a). C'est un changement de plan conforme à la trichotomie charnelle, raisonnable et spirituelle de l'âme, qui s'effectue, tantôt vers les régions de la divine ressemblance, tantôt vers celles de la dissemblance, *sursum vel deorsum* (Hugues de Saint-Victor, *In hierarchiam coelestem* 3, 2, PL 175, 983c). L'*excessus* a Dieu pour objet privilégié, mais il peut se produire aux quatre premiers genres de la contemplation, les mondes qu'explorent et constituent les sens et la raison étant considérés de haut et transfigurés, dans la lumière de l'intelligence, sous l'angle de l'éternel.

Le mot *extasis (exstasis)* est d'usage rare. Hugues écrit : « Exstasim, id est mentis excessum » *(ibidem)*. Même là, les deux expressions ne se recouvrent pas exactement. Que, pour varier le style, on use de l'une au lieu de l'autre, elles n'en gardent pas moins leur nuance propre. *Extasis* c'est « la mort des hommes », et se situe avant l'*excessus contemplationis*, qui est « la mort des anges »; l'âme s'arrache au monde charnel et perd conscience de la vie corporelle et temporelle, *vitae sensus*; en effet, elle est « soulevée », *sublevatur* (S. Bernard, *Sermo in Cantica* 52, 4, PL 183, 1031bc; cf Richard : « (Animus) in extasi sublevatus », *Benjamin major* 5, 7, PL 196, 176b; cf 5, 11, 180c). Et la *sublevatio* correspond à un stade défini de la vie spirituelle.

Comme Richard cultive volontiers une dialectique de l'abaissement et du soulèvement de l'âme, *extasis* est cette phase de « mort » qui précède et sous-tend l'*excessus* contemplatif. D'où ces formules corrélatives, à deux temps, et non à redondance : « ...mens soleat in extasim cadere et semetipsam excedere » (5, 14, 184d). « *(Extasis)* stupet ut mente excidat mentemque excedat » (5, 12, PL 196, 181c). Tandis que la terre se dérobe et que l'esprit *(mens)* est vivement emporté *(excussa)* vers la divine clarté, l'âme est envahie d'une certaine *stupeur*, d'une sorte de vertige devant la splendeur infinie (5, 11, 180c). Par là, nous rejoignons cette définition d'Origène, traduit par Rufin : *contemplatio stuporis* (*In Numeros* 27, 12; PG 12, 796bc, et éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 275, 17 svv).

La fin de l'extase est la connaissance du Dieu transcendant; elle est l'œuvre de la grâce; d'où les vocables qui expriment soudaineté et même violence : *raptus*, *rapere*, souvent joints à *excessus* (Richard, *Benjamin major*, 5, 5, PL 196, 174cd).

Il y a oubli des cieux inférieurs et découverte de cieux nouveaux. C'est ce que traduit le mot *somnium* : sommeil et songe, mort apparente des sens et de la raison, mais encore intelligence de la révélation, *extasis*, et aussi *excessus* (*De eruditione hominis interioris* 2, 2, PL 196, 1300a; cf S. Bernard, *In Cantica* 52, 2-6, PL 183, 1030-1032).

Dans l'extase, une personne se trouve élevée hors d'elle-même, et l'objet de sa contemplation est en fait un sujet. D'où les expressions *alienatio*, *abalienatio mentis*, qui correspondent à une folie d'amour, à la liquéfaction mystique de l'âme prête à l'*unitas spiritus* avec Dieu. L'*alienatio* se situe au niveau de l'*excessus* proprement dit. « Per mentis excessum alienari » (Guigues I, *Coutumes* 80, 4, PL 153, 755-756).

Nous trouvons encore le mot *exitus*, la sortie des ténèbres qui est le séjour de l'impuissance et de la passibilité. L'*egressio* éloigne du monde comme l'*exitus*, mais correspond aussi à l'*alienatio*. Le *transitus*, qui répond à l'*excessus*, pris au sens large, signifie la transformation de l'âme plus que les paliers de la connaissance.

2. **Cisterciens.** — Sur l'*excessus mentis*, la doctrine de *saint Bernard* † 1153 est diffuse et fragmentaire en ses œuvres. Elle n'en a pas moins l'autorité d'une incontestable authenticité. L'abbé de Clairvaux est un des auteurs spirituels de cet âge d'or de la contemplation dont nous savons avec certitude qu'il a vécu l'expérience mystique. « Fateor et mihi adventasse Verbum... et pluries ». Parfois, il a pu pressentir en soi-même l'approche du Verbe, jamais l'entrée elle-même, pas plus que la sortie. Il a eu le sentiment d'une présence et d'une immersion dans le divin. Cette présence s'est manifestée à la conscience par une action vive et efficace. Le cœur, divinement blessé par l'intuition de merveilles intérieures, a connu, dans la stupeur, la grandeur de Dieu. C'est l'*extasis*, avec ce que les spirituels nomment la *speculatio* (*In Cantica* 74, 5-6, PL 183, 1141a-1142a).

L'accent d'autres textes et particulièrement le 85e sermon sur le Cantique suffisent à faire admettre que Bernard ait été ravi dans le plus haut *excessus* où l'âme n'a conscience que du Verbe (13-14, PL 183, 1194b).

Bien que ses considérations fugitives ne dépassent guère l'extase *in spiritu* (*In Cantica* 52, 6, 1032a), sans nier pour autant l'extase *sine spiritu* de quelques

privilégiés dès ici-bas, Bernard insiste sur le fait que la plénitude n'appartient qu'à l'au-delà. Cependant, la mort n'est pas essentielle au processus de purification qui, par l'Esprit, permet la contemplation du Verbe et l'*unitas spiritus* de l'âme avec son Dieu, unité qui n'est pas selon la nature *(unum)*, mais « communio voluntatum et consensus in charitate » (*In Cantica* 71, 10, PL 183, 1126b). Si *voluntas* était ici considérée sur le plan de nature, cette unité serait accordée à l'homme avec Dieu, qui est propre au Fils avec le Père. Par cette terminologie gauche, accédant au plan personnel et excluant tout panthéisme, saint Bernard prélude à une théorie de l'*unitas spiritus* sur le plan trinitaire (R. Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels au* XIIe *siècle*, p. 19-24, 47-54).

Chez *Guerric d'Igny* † 1157 les vocables *excessus* et *speculatio* sont rares, bien que sa doctrine soit celle, mais affaiblie, de l'abbé de Clairvaux. *Gradatim*, l'âme s'élève de la foi à la contemplation « in ipsa veritate faciei » (*Sermo de purificatione Beatae Mariae* 6, 6, PL 185, 92c).

Isaac de l'Étoile, † vers 1169, disciple plus original et instruit de la pensée dionysienne, insiste sur l'inaccessibilité divine; il n'écarte pas pour autant l'*unitas spiritus*, qui n'est pas seulement transfusion en Dieu, mais convergence de tous vers l'Un (*Sermo in festo omnium sanctorum* 5, PL 194, 1707bcd, etc). Il parle même « d'union personnelle » à propos du Christ ressuscité, en liaison avec l'*unitas spiritus* (*Sermo in die Paschae* 40, PL 194, 1826b).

3. **Guillaume de Saint-Thierry** † 1148. — Son œuvre, plus technique, se distingue de toute autre. Elle apporte un écho de la doctrine spirituelle des chartreux, de ce Guigues II qui écrivit la *Scala claustralium* (PL 184, 475-484), dont les échelons se tiennent et dépendent les uns des autres, jusqu'à celui des bienheureux : le ravissement de la contemplation.

Guillaume n'emploie guère le vocabulaire *extasis*, *excessus*; il signale sans doute l'arrachement de l'âme ravie (*Ad fratres de Monte Dei* I, 1, 3, PL 184, 310c); mais il met l'accent sur la dilatation de l'esprit qui, par glissement progressif, tend vers l'infini. Il insiste sur la transformation de l'âme; dans l'*anabathmos*, la perfection de chaque phase est le commencement de la suivante (I, 5, 12, PL 184, 316ab). Pourtant, nul plus que lui n'affirme la trichotomie de l'âme : du charnel au « raisonnable », du « raisonnable » au spirituel, on pourrait s'attendre à ces hiatus que l'âme dépasse par des *excessus*. Les perspectives de Guillaume sont moins noétiques que celles des victorins. Il traite de la spiritualisation, de la déification de l'âme (art. DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1408-1411). Saint Grégoire de Nysse l'inspire et, de plus, il est secrètement touché par les derniers reflets du plotinisme. Pas d'apophatisme donc. S'il y a véritable *excessus*, il se trouve à l'origine, lorsque la grâce « créatrice » suscite l'homme dans l'affinité au Créateur (*Speculum fidei* 7, PL 180, 386bc). L'œuvre du Saint-Esprit, c'est la transformation du charnel et du raisonnable dans le spirituel, l'appel à l'unité. Cette *communitas* est le fait de l'Un, qui vient au-devant de celui qui le cherche et dont le Visage illumine le chemin montant vers lui (9, 396cd et 394b; cf Plotin, *Ennéades* VI, 9, 4). Les étapes que peut indiquer le terme *excessus* sont celles de la grâce « illuminatrice ».

L'*unitas spiritus*, comme le notera également Isaac de l'Étoile, constitue la « communauté » où chaque âme se trouve dans l'Esprit, « in amplexu et osculo Patris et Filii, qui Spiritus Sanctus est » (9, 394b). Nous sommes proches des considérations trinitaires de Richard où nous retrouverons d'ailleurs l'*intelligentia amoris* et surtout cette prééminence de l'exultation, de cette joie qui caractérise profondément cette spiritualité optimiste.

4. **Victorins.** — *Hugues de Saint-Victor* † 1141 est l'un des auteurs qui enseignent avec force l'*amor communis*, le rassemblement de l'humanité en Dieu (*Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 959ab; *De amore sponsi ad sponsam*, 994a). Les âmes tendent « à la joie de la vision bienheureuse » par une démarche qui n'ignore pas le *raptus* ni l'*abalienatio* (*De arca Noe morali* 1, 4, PL 176, 632-633). Il ne faudrait pas d'ailleurs exagérer le sens d'*excessus*. Pour Hugues, passer de l'intelligence du livre de l'*Ecclésiaste* sur la vanité de ce monde, — qui est une *speculatio* —, à l'intelligence du *Cantique des cantiques* sur l'amour de Dieu, — qui est une *contemplatio* —, c'est bénéficier d'un *excessus*. Il ne faudrait pas non plus le minimiser. L'intelligence n'est pas une simple connaissance rationnelle. C'est une appréhension fervente *(calidum)* du réel divin, qui peut aller jusqu'à le pénétrer *(acutum)* et le posséder dans une brûlante unité *(superfervidum)* (*In hierarchiam coelestem* 6, 7, PL 175, 1035d-1039). L'âme, alors, « se repose, fondue dans le baiser de la lumière suprême » (*De contemplatione et ejus speciebus*, Bibl. nat., Paris, ms fonds latin 14872, f. 45v).

Si Hugues semble, de son aveu, avoir connu l'expérience mystique (*De arrha animae*, PL 176, 967d-968ab), il est plus difficile de le prouver pour *Richard* † 1173. Quoi qu'il en soit, l'exposé de Richard révèle une âme vibrante d'amour (*De quatuor gradibus violentae charitatis*; les *Benjamin* : « Benjamin adolescentulus in mentis excessu », PL 196, col. 1).

1° *Sublevatio.* — Richard distingue trois modes de contemplation : *dilatatio*, *sublevatio* ou *elevatio*, *excessus* ou *mentis alienatio*. « Contemplation » est à prendre ici au sens large, *excessus* au sens strict. Il y a *dilatatio* quand se dilate l'esprit *(mentis sinus)* pour embrasser la vérité à contempler (*Benjamin major* 5, 2, PL 196, 169d-170a; cf 5, 3, 171d). C'est la phase de la méditation où règne la raison, et aussi l'amour en son premier degré (*De quatuor gradibus..*, PL 196, 1217cd). Les quatre premiers genres de contemplation, la connaissance de soi, sont entrecoupés par les visites du Seigneur; en ces douces fiançailles, commence la *speculatio* : simple présence, car l'intellect n'est pas illuminé. Le désir s'aiguise en l'esprit qui sera bientôt soulevé vers le troisième ciel.

« Mentis sublevatio est quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit, nec tamen in mentis alienationem transit, ita ut et supra se sit quod videat et tamen ab assuetis penitus non recedat » (*Benjamin major* 5, 2, PL 196, 170a). Ce soulèvement dépasse la science actuelle de l'âme, ou son « industrie », ou ses capacités, lorsqu'il s'agit des mystères divins qui ne peuvent être abordés que par l'intelligence illuminée. En fait, cette *sublevatio supra naturam* seule est prise en considération. La contemplation des cinquième et sixième genres, même lointaine, *per speculum in aenigmate*, importe plus qu'une façon souveraine de voir l'intelligible des créatures. La *dilatatio*, à cette phase, ne fait que croître. C'est, en l'âme, « la capacité de Dieu ».

Pour le suprême embrassement, la grâce est plus nécessaire que jamais : elle emporte l'esprit sur l'aile de l'amour infini, d'où ce sentiment de liberté en la *sublevatio* (5, 4, 173cd).

Bien que le troisième ciel ne soit pas encore atteint, déjà le deuxième est un miroir uniquement offert à la lumière d'en haut; il est son reflet. Si l'intelligence en est à la *speculatio*, ce stade de la vie spirituelle est éminemment celui du passage de l'image à la ressemblance. Ce n'est encore que l'*exitus* de Moïse, la face humblement voilée, mais dans cette ombre où Dieu ne révèle pas sa présence face à face, il se fait entendre. C'est l'*auditio*. Il inspire un tel désir que l'âme tendue vers lui se transforme en un *affectus* céleste (5, 9, 178cd; 11, 180; 13, 184). « Sitit anima *ad Deum* » (*De quatuor gradibus..*, PL 196, 1217b). Ce deuxième degré d'amour correspond à peu près à la *dilectio*. L'âme s'élance vers celui qui l'épouse (1216d).

Pour Richard, — qui les énumère selon un ordre axiologique —, il y a trois modes anagogiques d'*excessio* (*Benjamin major* 5, 5, 174d). La première cause de *sublevatio*, menant à l'*excessus*, est la grandeur de la *dévotion*. L'âme vit dans l'attente de Dieu, ne fait attention qu'à lui; elle brûle de désir et d'amour, souvent aidée par les touches lumineuses de la révélation, par ses voix. Amour et intelligence se portent alors un secours mutuel, priorité étant à l'*aestuatio ardentis desiderii* (6-8, 175-178).

La seconde cause d'*excessus* est la grandeur de l'*admiration*. Les ténèbres sont denses encore, mais l'aurore pointe, qui de clarté en clarté se consommera dans le Jour. Que la *sublevatio* soit caractérisée par l'*auditus*, ne contredit pas cette description. La vision est une activité qui projette le sujet lumineux vers l'objet contemplé. En ce qui concerne la connaissance, l'âme est de plus en plus *passive* sous l'action de Dieu qui se révèle. Transfigurée, comme le rayon du soleil, elle sera irradiée par la lumière divine (« revelatio aeterni luminis..; intelligentiae radius divini luminis infusione admirationisque reverberatione.. », 10, 180c). Pour l'instant, amour et intelligence sont distincts et, dans le mode de l'admiration, l'amour vient à l'aide de l'intelligence, Lia au secours de Rachel! Benjamin n'est pas né; ce n'est pas l'heure de la contemplation (9-13, 178-184).

La troisième cause d'*excessus*, c'est la grandeur de l'*exultation*. L'âme a pénétré jusqu'aux celliers; elle est ivre de joie intérieure. L'abondance des délices transporte l'esprit dans une sorte de folie au delà de l'humain. Amour et intelligence défaillent et sont emportés dans « l'harmonie » divine (« anima contemplativa... incipit tripudiare, et prae gaudii nimietate suo quodam modo gestire et ad spiritales quosdam et sui generis saltus dare... », 14-18, 184-192).

2° *Alienatio vel mentis excessus*. — Peu à peu, ou parfois brusquement *(raptim)*, même au milieu d'une tempête de tentations, la grâce emporte l'âme plus avant, dans le troisième ciel, « *intra velum* » : c'est l'*excessus*. Ce passage, s'il a été préparé par la coopération de Dieu et de l'homme, est l'œuvre unique de la grâce. D'où les formules passives, *pati*, rapi, trahi, attolli, captivari (5, 5, 174, etc).

Il semble qu'il y ait deux temps, du moins deux aspects de l'*excessus*. Il comporte une phase négative d'anéantissement au monde, surtout au moi-dans-le-monde : l'esprit reste conscient de soi. La phase positive est contemplative, tendue vers l'unité. Elle est l'*excessus* proprement dit et la contemplation y doit être considérée au sens strict.

La première phase aboutit à la vraie *liquefactio* : « *In Deum* anima tunc sitit quando per mentis excessum tota in Deum transire concupiscit ita ut, sui penitus oblita, veraciter dicere possit : sive in corpore, sive extra corpus nescio » (*De quatuor gradibus..*, 1217bc). En l'âme, entièrement axée sur son amour, s'achève cette transformation qui fera d'elle une image parfaite, digne de cette *unitas spiritus* qu'a préparée l'amour extatique : l'épouse va connaître l'Époux.

L'épouse, *revelata facie* (1221c), a vu en elle le Verbe qui est la Face de Dieu. Mais la face est intentionnelle comme le regard. Maintenant c'est *par* elle que l'âme voit ce que Dieu lui présente de son mystère (1219ab). Le Saint-Esprit lui donne un nouveau mode de connaître, l'*excessus mentis*, où amour et intelligence ne sont plus qu'un même sens, le sens divin de Dieu (1221a et 1222a). L'homme est alors véritablement déifié (1221ad).

L'humain *défaille* en cette assomption. A ce degré de « l'amour qui défaille », l'âme est configurée à Dieu, elle est *secundum* Deum et peut affirmer : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus qui vit en moi ». Sa forme n'est autre que le Christ, modèle des âmes (1222bcd). Alors que saint Bernard fonde l'évolution spirituelle sur l'humilité, Richard la découvre au sommet. De plus, tandis que Bernard, à son quatrième degré d'amour, franchit les frontières de la vie, Richard reste sur terre. L'âme *secundum Deum* est « ressuscitée » (1224d), et, dans cet *excessus*, ici-bas elle vit dans la charité, *propter proximum*. L'épouse est maintenant féconde (1216d). Car l'âme agit comme le Sauveur, par cette même Charité qui a fait du Sauveur une hostie. Le martyre est au terme : « Sic enim totum plus est quam humanum quod de Domino praesumit, quod pro Domino agit, quod in Domino agit, quod in Domino vivit » (1224b).

5. **Speculatio, Contemplatio.** — Arrêtons-nous un instant, avant de conclure, sur les démarches qui conduisent à la connaissance unifiante de Dieu. Du ciel des *sensibilia* au ciel des *intelligibilia* et à celui des *intellectibilia*, ces démarches sont d'abord « symboliques » avant d'être unifiantes. Il y a progrès et unité : ces cieux s'emboîtent et se récapitulent dans le ciel suprême : « invisibilia *per* visibilia ». Hugues, dans le prologue de l'*In hierarchiam coelestem*, déclare que par la théologie divine, l'âme apprend à lire Dieu « à travers » l'essence des êtres. L'image parfaite de Dieu est Jésus-Christ. Il existe donc des médiations nécessaires à la connaissance de Dieu. L'intelligence est une lumière active, pénétrante. Mais la connaissance n'est possible que si elle est harmonisée à son objet. L'*oculus mentis* doit donc être purifié et, lorsque son objet est Dieu lui-même, il doit être illuminé, divinisé; l'Esprit Saint le transfigure en *oculus contemplationis* (*In hierarchiam coelestem* 3, PL 175, 976a), en *spiritualis oculus* (985c).

La contemplation de Dieu (et du monde, vu dans son intériorité, jaillissant du Créateur) n'est donc plus le fait de la raison comme la simple méditation (ex ratione meditatio), mais de l'intelligence (ex intelligentia contemplatio) (*Benjamin major* 1, 3, PL 196, 67a). La contemplation est un rayon qui voit le monde intellectible (67b). Elle suppose un *excessus* de l'esprit comme suspendu au-dessus de lui-même (*Benjamin minor* 75, PL 196, 54ab; cf S. Bernard, *In Cantica* 52, 6, PL 183, 1032bc). Il faut que la raison se retire, mais non la *mens*.

La contemplation est au delà du raisonnement; en soi, elle est vision directe de Dieu et correspond au « face à face ». Les étapes intermédiaires (où la raison peut encore œuvrer), même englobées par le vocable

extensif de contemplation, ne sont que *speculatio*. Cette *speculatio* suit la hiérarchie des êtres. Elle va à la contemplation « per *speculum* in aenigmate », elle correspond à la *sublevatio* et même à la première phase de l'extase (revelata facie, speculantes). Suivant en cela le pseudo-Denys, Richard distingue les anges spéculatifs qui voient Dieu dans le miroir des anges supérieurs, et les anges contemplatifs qui s'unissent à lui directement (*Benjamin major* 5, 14, PL 196, 187ab). Pourtant, en dehors de quelques allusions, les anges ne semblent pas médiatiser l'*excessus* contemplatif. S'ils accordent des ailes à l'homme, les spirituels déclarent qu'il n'est vraiment homme que dans la contemplation extatique : « viri contemplativi » *(ibidem)*.

La médiation se fait intérieurement, d'une part, grâce au dévoilement progressif du mystère divin, — « images spirituelles » que saint Bernard compare à des anneaux d'or « où brille l'éclat très pur de la divine sagesse » (*In Cantica* 41, 3, PL 183, 986ac) —, d'autre part, grâce à cette transformation de l'âme qui, visitée par le Verbe, pénétrée par le feu de la Charité, le Saint-Esprit, devient le miroir de Dieu.

Lorsqu'il y a union, *unitas spiritus*, la médiation n'a plus sa raison d'être. Il n'y a plus de *speculatio*. L'homme divinisé voit Dieu par la lumière de Dieu. La pure contemplation est donc une certaine mort de l'intelligence. Richard semble ici dionysien. Il parle du couchant de l'intelligence et l'on croirait aisément à sa suppléance par l'amour irrationnel dont parlait Pierre Rousselot. Il n'en est rien. « Nubes... illuminavit ad divina » (*Benjamin major* 5, 2, PL 196, 171c). Richard pense que l'intelligence divine de l'homme, c'est une autre manière d'être de l'intelligence commune, grâce à un *excessus* qui est une « mort » (*Benjamin major* 3, 8-9, 118-119; 4, 11-12, 147d-148).

Quoi qu'il en soit, l'intelligence passe à l'horizon et renaît, soleil nouveau, au sein de la vie trinitaire. Dieu est alors connu *sicuti est*. Même si la *cognitio perfecta* est remise après la mort (Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei* 9, PL 180, 393c), elle reste possible et l'on se trouve loin de l'apophatisme dionysien, qui se réduit à une phase préalable à la connaissance extatique (9, 396ab). Les spirituels rejettent d'instinct que l'âme puisse « connaître par-delà toute intelligence grâce à l'inconnaissable même » (pseudo-Denys, *De mystica theologia* 1, 3, PG 3, 1001a). Richard n'ignore pas la dissemblable ressemblance (*Benjamin major* 2, 16; 4, 8; 4, 20, etc; PL 196, 95c, 142d, 162d). Aussi insiste-t-il sur l'*excessus*, l'*alienatio* et la *similitudo* : « Sola anima quae *ad similitudinem ejus (Dei)* facta est, divinae naturae substantiam videre potest » (*Adnotationes mysticae in ps.* 2, PL 196, 271b; cf G. Dumeige, art. Dissemblance, DS, t. 3, col. 327).

6. **In spiritu, sine spiritu.** — L'*excessus mentis* est donc un nouvel état. L'âme ne peut l'atteindre que par une ressemblance divine et par un appel du Saint-Esprit, qui s'accomplit par l'action déifiante du même Esprit. L'*excessus*, c'est la vie de l'Esprit.

Or, si nos spirituels s'intéressent peu aux états du corps durant l'extase, ils distinguent souvent l'extase où *spiritus in spiritu est*, et celle où *spiritus sine spiritu est* (Richard, *Benjamin major* 5, 12, PL 196, 181-182). Entre les deux états, il y a le « deficere » (182c; *De quatuor gradibus..*, 1208c-1209a; cf S. Bernard, *In Cantica* 67, 1, PL 183, 1102c), ce qui permet de les situer de part et d'autre de cet instant où l'âme s'unit à Dieu et devient *secundum Deum*. Ce qui correspond en gros à la *liquefactio* (deuxième phase du troisième degré de l'amour et première phase du quatrième), et plus précisément à l'intelligence défaillante, « humanae intelligentiae defectum » (Richard, *Benjamin major* 5, 18, PL 196, 191a), où l'âme ne se « sent » plus en « sentant » Dieu, c'est-à-dire perd conscience de soi en prenant conscience de Dieu.

A *spiritus in spiritu* correspond ce rassemblement de soi, toute distraction mondaine écartée, ce ramassement de la personnalité qui se reconnaît de Dieu, dont elle est l'image authentique. Mais si la personne est une *ex*-sistence, nous dit Richard (*De Trinitate* 4, 22, PL 196, 945c), elle est aussi une relation d'amour (*ad*) qui est le triomphe de l'unité et de la pluralité.

A *spiritu sine spiritu* correspond le don total, l'*abalienatio*. L'âme est hors de soi : « Mens nostra seipsam nesciret » (*Benjamin major* 4, 9, PL 196, 144a). S'agit-il d'une perte absolue de conscience? Ce qui a été dit du quatrième degré de l'amour permet de soutenir que le « deficere » n'est que le radical changement d'axe de la conscience : le « je » de l'homme tendant à adhérer totalement, par l'amour, au « je » même du Christ. Comparer « Ipse jam non sit ipse » (5, 12, 182c) et le commentaire du « Vivit in me Christus » (*De quatuor gradibus..*, 1223a), en référence à l'*exinanivit* de l'incarnation.

Que ce soit dans le ravissement ou hors du ravissement, la conscience de l'homme qui était réflexive, s'est détendue au feu de l'Amour; elle est entrée dans l'extase du Dieu-Charité.

J.-M. Déchanet, art. Contemplation au 12e siècle, DS, t. 2, col. 1948-1966; H. Weisweiler, G. Dumeige, M.-A. Fracheboud, art. Denys l'Aréopagite au 12e siècle, DS, t. 3, col. 323-340; M.-A. Fracheboud, art. Divinisation au 12e siècle, col. 1399-1413.

J. Chatillon, introd. à *Richard de Saint-Victor. Sermons et opuscules spirituels inédits*, Paris-Bruges, 1951. — Gervais Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952. — M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957. — R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957. — Robert Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 33, 1959, p. 18-64, 97-164, 209-268, et tirage à part, Strasbourg, 1959.

Robert Javelet.

IV. CHEZ LES THÉOLOGIENS DU 13e SIÈCLE

Les recherches de P. Rousselot (*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Munster, 1908; rééd., Paris, 1933), approfondies et enrichies par Z. Alszeghy (*Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, coll. Analecta gregoriana, Rome, 1946), ont montré deux conceptions fondamentales de l'amour dans les doctrines médiévales : la « physique », à tendance centripète, et l'« extatique », à tendance centrifuge ou altruiste. Sur cette dernière, inspirée de Denys l'aréopagite, les théologiens du 13e siècle ont construit leur doctrine de l'extase. Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin synthétisent bien les courants du siècle; chaque synthèse comporte sa physionomie et sa valeur propres : celle de Bonaventure plus mystique, celle de Thomas d'Aquin plus ascétique.

1. **Saint Bonaventure** † 1274. — La doctrine du docteur séraphique sur l'extase divise encore ses meilleurs interprètes; deux groupes s'opposent, d'une part Étienne Gilson, B. Rosenmöller, K. Rahner et J.-F. Bonnefoy, de l'autre S. Grünewald et Éphrem

Longpré. Le désaccord porte surtout sur la part de l'intelligence dans l'extase et sur le caractère immédiat de la connaissance de Dieu. Les oppositions disparaîtraient sans doute si l'on restituait au vocabulaire bonaventurien son véritable sens et si l'on analysait les quatre éléments fondamentaux de la doctrine : 1° Excessus mentis, 2° Unitio amoris, 3° Docta ignorantia, 4° Finis omnis cognitionis et operationis.

1° *Excessus mentis.* — L'extase ou *contemplation parfaite* est appelée par Bonaventure *excessus mentis* (*Itinerarium mentis in Deum* 7, 3, t. 5, p. 312b), *excessus mentalis* (*Collationes in Hexaëmeron* 20, 10, t. 5, p. 427a), *alienatio mentis* (*Sermones de Tempore, Dom. 3 in quadragesima* 2, 3, t. 9, p. 228b, 229b). Ces expressions donnent le premier élément fondamental de l'extase : elle est *connaissance immédiate de Dieu.*

1) *Mens* désigne la partie supérieure de l'âme : *supremum animae* (*In 2 Sent.* d. 26 a. 1 q. 5 fund. 5, t. 2, p. 642b), et donc la partie plus profonde, intime, — car dans l'âme, suprême et intime c'est la même chose, au dire de saint Augustin (d. 8 p. 2 a. 1 q. 2 in corp., p. 226b-227a; *In Hex.* 2, 31, t. 5, p. 341b). Le docteur séraphique l'entend au sens large (*communiter*), où *mens* signifie les trois puissances de l'image de Dieu : mémoire, intelligence et volonté; au sens strict *(proprie)*, il désigne la mémoire, distincte de l'intelligence et de la volonté (*In 2 Sent.* d. 25 p. 1 a. 1 q. 2 in corp., t. 2, p. 596a). *Mens*, dans l'extase, est pris au sens propre.

Bonaventure décrit la *mémoire* au chapitre 3 de l'*Itinerarium* (3, 1, t. 5, p. 303a), en nous invitant à « rentrer en nous-mêmes c'est-à-dire en notre esprit » en vue de l'*excessus mentalis* qui suit au chapitre 7 (p. 312-313). La mémoire est une puissance cognitive, comme l'intelligence : son objet est la vérité. L'acte de la mémoire se distingue de celui de l'intelligence, comme le sens du *toucher* se distingue de la *vue* : l'intelligence connaît *en voyant*, la mémoire *en retenant* en soi l'objet. En suivant Augustin (*Confessiones* x), Bonaventure part de ce qui est infime et extérieur, et nous conduit dans la partie supérieure et intime de la mémoire. « L'acte *(operatio)* de la mémoire est de retenir non seulement les choses présentes, corporelles et temporelles, mais aussi celles qui se succèdent, les simples et les éternelles » (3, 2, p. 303b). Les « éternelles », *sempiterna*, sont « les principes et les axiomes », vérités immuables qui règlent l'intelligence et la volonté, donc toute la vie spirituelle. Elles constituent la partie suprême et intime de la mémoire, la *mens* au sens propre, la *potentia suprema* (*In 2 Sent.* d. 26 a. 1 q. 5 fund. 5, t. 2, p. 642b) de l'âme, qui dans l'image divine correspond au Père : elle est la source de toute la vie spirituelle, comme le Père l'est de toute vie divine (*In 1 Sent.* d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 ad 3, t. 1, p. 81b; *De mysterio Trinitatis* q. 8 ad 7, t. 5, p. 115b).

Or, la présence de ces vérités immuables révèle que l'esprit jouit de la *présence immédiate de Dieu*, suprême vérité. Comme l'immutabilité est la propriété non de la créature, mais de Dieu, la présence de ces vérités immuables est le signe que l'esprit s'appuie directement sur la lumière divine : « *La mémoire a toujours présente en elle une lumière indéfectible*, par laquelle elle se rappelle les vérités immuables » (*Itin.* 3, 2, t. 5, p. 304a).

Ainsi saint Augustin (*De diversis quaestionibus 83*, 51, 4, PL 40, col. 33), rapporté par Bonaventure : « *Mentem* dicimus, quae ita ad imaginem Dei facta est, ut *immediate a prima veritate formetur*; et in pluribus locis dicit, quod *inter mentem et Deum nihil cadit medium* » (*In 2 Sent.* d. 10 a. 2 q. 2 fund. 1, t. 2, p. 265a). De même dans le *De Trinitate* XIV, 8, 11 (PL 42, 1044), Augustin parlant de la « *mens in se ipsa consideranda* », explique pourquoi elle est l'image divine : « Eo quippe ipso imago ejus (Dei) est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest ». L'expression *mens Dei capax* exprime nettement le *contact immédiat et réel* entre l'esprit et Dieu, suprême vérité. Bonaventure l'emploie abondamment et souligne qu'elle est *contact actuel* et donc présence immédiate réciproque de l'âme et de Dieu : « Les opérations de la mémoire montrent donc que l'âme est l'image et la ressemblance de Dieu, *imago Dei et similitudo.* Par sa mémoire, elle est tellement présente à elle-même et Dieu lui est si présent qu'elle le saisit et que par cette faculté (la partie supérieure de l'esprit) elle l'embrasse et peut le participer » (*Itin.* 3, 2, t. 5, p. 304a).

2) Par cette notion précise de la *mens*, la signification de l'*excessus mentis* ou de l'extase devient claire. De la présence immédiate de Dieu résulte la possibilité de sa *connaissance immédiate* : « Deus praesentissimus est ipsi animae, et *se ipso cognoscibilis* » (*De mysterio Trinitatis* q. 1 a. 1 fund. 10, t. 5, p. 46a). Cette connaissance immédiate se produit dans l'extase, laquelle se réalise en trois temps : *sortir* du monde extérieur des sens; *entrer* dans l'esprit; *pénétrer et monter* dans la partie intime et suprême, jusqu'au contact vécu de Dieu, dont Augustin dit : « *Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo* » (*Confessiones* III, 6, 11, PL 32, 688). Bonaventure décrit ainsi l'extase : « *Ecstasis... est alienatio a sensibus et ab omni eo quod est extra, et (conversio) ad Deum qui est intra* » (*Sermo de Sabbato Sancto* 1, 3, t. 9, p. 269a). Et plus l'âme « se tourne vers les réalités intérieures, plus elle s'élève vers les éternelles et s'y unit » (*In 2 Sent.* d. 8 p. 2 a. 1 q. 2 in corp., t. 2, p. 227a). La voie de l'extase est donc la suprême concentration de l'âme : « In tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum, et per consequens in summum suum ascendit, quia idem intimum et summum, secundum Augustinum » (*In Hex.* 2, 31, t. 5, p. 341b). Finalement, l'âme dépasse encore ce qui est intime et suprême, et se produit alors le *mentis excessus* ou l'extase au sens propre : « Il ne reste à l'esprit, que de dépasser... et non seulement de traverser ce monde sensible, mais de s'élever au-dessus de soi » (*Itin.* 7, 1, t. 5, p. 312b). Alors « l'esprit est élevé plus haut et il entre plus avant parce qu'il se dépasse lui-même et tout le créé, *excedit se et omne creatum* » (*De triplici via* III, 7, 13, t. 8, p. 17b). Ceux qui y arrivent peuvent dire : « Defecit spiritus meus; in quo notatur mentis alienatio » (*Sermo de Dom. 3 Quadr.* 2, 3, t. 9, p. 229b). Le fruit de cet abandon de soi c'est la plénitude de la lumière de Dieu qui inonde l'âme plongée en lui; l'extase est « *summa illuminatio... in sublimitate mentis* » (*In Hex.* 20, 11, t. 5, p. 427a).

L'extase est donc avant tout la *connaissance immédiate de Dieu*, que Bonaventure caractérise ainsi : « Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in objectum, excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra seipsum. Denys parle de ce mode de connaissance dans le *De mystica theologia* » (*De scientia Christi* q. 7 in corp., t. 5, p. 40a). La doctrine de Bonaventure sur la connaissance extatique de Dieu est la plus belle synthèse d'Augustin et du pseudo-Denys. Il part avec

Augustin de la connaissance *compréhensive* de Dieu, de l'esprit par lequel l'âme saisit Dieu, *anima capit Deum*; il arrive avec Denys à la connaissance *extatique* de Dieu, dans laquelle Dieu saisit l'âme, *Deus capit animam*; et il récapitule l'itinéraire en disant : « In comprehensivo cognoscens capit cognitum; in excessivo vero cognitum capit cognoscentem » (p. 40ab).

2° *Unitio amoris in vertice.* — La connaissance décrite ici est le premier élément de l'extase. C'est la base de l'union amoureuse qui présuppose et suit la connaissance. La connaissance, la perception du contact immédiat de la suprême vérité allument dans l'*affectio* la flamme de l'amour extatique :

« Telle est la contemplation parfaite. Ces *inflammationes* et ces *ardores*, que ce soleil communique aux âmes dans ces *excessus mentales*, sont ineffables... *Sol aeternus... inflammat... triformi amore et sursum agit in Deum* » (*In Hex.* 20, 10, t. 5, p. 427a). « C'est une connaissance qui enflamme merveilleusement l'*affectio*, comme il est évident chez ceux qui sont quelquefois élevés à ces *anagogicos excessus* » (*In 2 Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 ad 6, t. 2, p. 546a).

En cette union d'amour se consomme l'extase : « In vertice est unitio amoris.., suprema unitio per amorem » (*In Hex.* 2, 29-30, t. 5, p. 341a). « Elle est de l'ordre exclusif de l'amour » : « Sola affectiva vigilat... et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu » (30, p. 341ab). « Sola affectiva », « tantum in affectu » n'excluent pas la connaissance *expérimentale* de la *mens* décrite plus haut, mais bien la connaissance *conceptuelle* de l'*intellect* : « Unde cum exprimi non possit nisi quod *concipitur*; nec concipitur nisi quod *intelligitur*, et *intellectus silet*; sequitur quod quasi nihil possit loqui et explicare » (p. 341b).

3° *L'extase est synthèse de connaissance et d'amour (tactus et gustus Dei).* — Le concept *intégral* d'extase se compose de deux éléments ordonnés et unis : connaissance expérimentale de *Dieu-Vérité* pour l'esprit, goût expérimental de *Dieu Bonté et Douceur* pour le cœur, dans l'union d'amour. Le premier élément est la base et la condition préalable du second; le second est le sommet de l'extase. Les deux éléments ont leur fondement dans le don de *sagesse*, qui dit à la fois connaissance de vérité et goût de bonté; la sagesse est bien la vraie racine de l'extase, qui, à son tour, en est le fruit :

La sagesse dit plus exactement... la connaissance expérimentale de Dieu, *cognitionem Dei experimentalem*, et de ce fait elle est l'un des sept dons du Saint-Esprit, qui consiste *in degustando divinam suavitatem. Et parce que, pour ce goût intérieur, qui est délectation, sont nécessairement requis un actus affectionis ad conjungendum et un actus cognitionis ad apprehendendum, il s'ensuit que l'acte du don de sagesse est à la fois un acte de connaissance et un acte d'amour, partim est cognitivus et partim est affectivus*; autrement dit, il commence avec la connaissance et s'achève dans l'amour ; car le goût lui-même ou la *saporatio* est connaissance expérimentale de ce qui est bon et agréable. Ainsi, l'acte principal du don de sagesse relève essentiellement de l'amour, *propriissime est ex parte affectivae...* Pour cette raison, la sagesse n'est jamais excessive, car l'excès dans l'expérience de la divine suavité est bien plus louable que blâmable, comme on le voit chez de saints contemplatifs, qui prae nimia dulcedine *modo elevantur in ecstasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis* (*In 3 Sent.* d. 35 a. 1 q. 1 in corp., t. 3, p. 774ab).

Telle est la parfaite harmonie de la *cognitio* et de l'*affectio* dans l'extase. Bonaventure les unit; il arrive que ses interprètes les séparent au contraire, parce qu'ils négligent la véritable notion de la *mens*; car la *mens*, fondement de l'extase, donne une connaissance vraie, mais sans aucune vision, comme le toucher, et une base à l'amour qui goûte la douceur du Dieu connu. Bonaventure les unit toujours dans son concept *intégral* de l'extase : « Elle est cette très excellente connaissance, enseignée par Denys, que procure l'amour extatique et qui élève au-dessus de la connaissance commune de la foi » (*In 3 Sent.* d. 24 dub. 4, t. 3, p. 531b). Dans l'extase complète on arrive « *ad plenissimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis..*, in quo est *status et complementum omnis veri et boni* » (*Breviloquium*, prologue, t. 5, p. 202b).

4° *Elevatio in caliginem, docta ignorantia.* — Cette connaissance et cet amour extatique de Dieu ne sont pas accompagnés de vision : « Oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; *attamen non perspiciet vel videbit* ipsius lucis claritatem, *immo potius elevabitur in caliginem..*; Denys appelle cette connaissance une docte ignorance » (*In 2 Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 ad 6, t. 2, p. 546a). « Alors la considération de la vérité introduit dans la nuit de l'esprit, *in mentis caliginem* » (*De triplici via* III, 7, 13, t. 8, p. 17b). Cette ténèbre distingue l'extase du *raptus*, degré plus élevé dans lequel on anticipe « per modum actus » la vision béatifique : « La sixième vision est celle de l'intelligence absorbée en Dieu par le rapt... *Nec est idem ecstasis et raptus* » (*In Hex.* 3, 30, t. 5, p. 347b-348a). Ce n'est pas encore l'état de la gloire, mais c'est au delà de l'état de voie : « Unde, ut dicunt, *non habent habitum gloriae, sed actum.., illa visio est in confinio viae et patriae* » (*ibidem*). Le rapt est un privilège très rare; les âmes privilégiées « sont parfois élevées jusqu'au rapt, *licet hoc contingat paucissimis* » (*In 3 Sent.* d. 35 a. 1 q. 1 in corp., t. 3, p. 774b), par exemple Paul (*In Hex. loco cit.*), Pierre, Jacques et Jean au Thabor (*Sermo de Dom. 3 Quadr.* 2, 3, t. 9, p. 229b).

Bonaventure se demande quelle est la raison des ténèbres dans l'extase, alors qu'on atteint à la plénitude de la lumière? Parce que, répond-il, arrivée au plus haut sommet de la *mens*, l'âme a dépassé l'intellect, qui est l'œil de l'âme dans l'état de voie; l'intellect reste donc aveuglé, au moment où la *mens*, faculté cognitive plus élevée, est illuminée :

« Mais qu'est donc ce rayon qui enténèbre, alors qu'il devrait au contraire illuminer? Cette ténèbre est suprême illumination, car elle est, dans le plus haut degré de la *mens*, au delà de l'investigation de l'intellect humain. *Ibi intellectus caligat*, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen *illuminat mentes*, quae perdiderunt investigationes curiosas » (*In Hex.* 20, 11, t. 5, p. 427a).

Bonaventure est toujours clair : l'illumination se rapporte à la *mens*, les ténèbres à l'*intellect* : « *Dicitur tenebra, quia intellectus non capit*, et tamen anima summe illustratur » (*In Hex.* 2, 32, p. 342a). « Pour que ce passage du monde à Dieu soit parfait, il faut laisser toutes les opérations intellectuelles, et que tout l'*apex affectus* soit transporté et transformé en Dieu » (*Itin.* 7, 4, p. 312b). « *Mens oculis intellectualibus aspicere non potest*, et ideo amovendi sunt... *Ibi non intrat intellectus*, sed affectus » (*In Hex.* 2, 32, p. 342a).

L'extase est ainsi une *docta ignorantia* : « docte », parce qu'elle connaît la vérité et la bonté de Dieu par le toucher de la *mens* et par le goût de l'affection; « ignorance », parce que l'intellect ne voit pas Dieu. Dans l'extase, il y a *tactus* et *gustus*, il n'y a pas *visus*; il y a donc connaissance et ignorance.

Dans l'extase coexistent un élément positif et un élément négatif; également dans la *via* qui y conduit. Ici encore Bonaventure synthétise Augustin et le pseudo-Denys; il emprunte au premier la *via affirmationis*, au second la *via negationis* :

> La considération de la vérité doit élever jusqu'aux choses incompréhensibles.., de deux manières : par voie d'affirmation ou par voie de négation, vel *per positionem*, vel *per ablationem*. La première est celle d'Augustin, l'autre celle de Denys... Alors la considération de la vérité fait entrer dans la nuit de l'esprit... Ce mode (négatif) d'élévation est le plus élevé; cependant, pour être parfait, il exige l'autre au préalable, comme la voie parfaite suit la voie illuminative, et comme la négation suppose l'affirmation (*De triplici via* III, 7, 11 et 13, t. 8, p. 16b, 17b).

5° *Finis omnis cognitionis et operationis.* — Par ces mots Bonaventure indique la dignité et l'importance de l'extase dans la vie spirituelle : l'union extatique de l'âme avec Dieu est « le but de toute connaissance et de toute opération, *finis omnis cognitionis et operationis*, et c'est la vraie sagesse, car en elle on connaît par réelle expérience » (*ibidem* I, 1, 4, p. 7b). Bonaventure énonce et s'applique à lui-même ce principe, alors qu'il ordonne *toute la théologie* « *ad plenissimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis* » (*Breviloquium*, prologue, t. 5, p. 202b). Dès le commentaire du 1er livre des *Sentences*, sa théologie veut être « une sagesse, qui est en même temps connaissance et amour » (prooem. q. 3 in corp., t. 1, p. 13b).

Et ce qu'il fait pour lui, il le recommande à tous : « Je pense que ce mode de connaissance peut être recherché par tout homme juste; si Dieu appelle au delà (le rapt), c'est alors un privilège spécial, et ne relève plus de la loi commune » (*In 2 Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 ad 6, t. 2, p. 546a). L'extase mystique est donc pour Bonaventure *lex communis*, couronnement normal de toute vie spirituelle. Saint François d'Assise « devint le modèle de la contemplation parfaite.., par lui, Dieu invitait tous les vrais spirituels au même passage et au même *excessus mentis* » (*Itin.* 7, 3, t. 5, p. 312b). François semble ainsi appartenir à l'ordre extatique, « vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excessivum » (*In Hex.* 22, 22, t. 5, p. 440b). Cet ordre répond aux chœurs des séraphins et marque le sommet de l'Église sur la terre : « *In his consummabitur Ecclesia* » (p. 441a).

Ou plutôt, l'extase ne finit pas avec l'état de voie, elle demeure dans la patrie : « Ce mode de connaissance *per excessum* est commun sur terre et au ciel, *in via et in patria*; sur terre, il est partiel, dans la patrie, il est parfait dans le Christ et dans les élus » (*De scientia Christi*, q. 7 in corp., t. 5, p. 40a). La connaissance compréhensive, même chez les bienheureux, reste, en effet, en quelque manière imparfaite, parce que dans cette connaissance le sujet *reçoit en soi* l'objet « per modum recipientis » (ad 7, p. 41a); et l'âme comme telle est toujours inadéquate à l'Infini : « Cum virtus illa capiens finita sit, impossibile est, etsi totum sibi ultro offeratur, quod totum capiat et comprehendat »; la Seine entière s'offre à qui vient y puiser, mais on en prend à la mesure de son amphore *(ibidem)*. Pour arriver à une connaissance plus parfaite de l'Infini qui *dépasse* la capacité de la créature, l'âme doit tendre vers lui en un *mode excessif* : ce ne sera plus le fini qui recevra l'Infini, mais Dieu infini reçoit l'âme en soi : *cognitum capit cognoscentem* (*ibidem*, p. 40b). L'âme du Christ lui-même est tendue vers le Verbe extatiquement : « Et ideo anima Christi, cum sit creatura ac per hoc finita, quantumcumque sit unita Verbo, *infinita* non comprehendit.., et ideo illa *non omnimode capit, sed potius capitur*, ac per hoc in illa non fertur per modum comprehensionis, sed potius *per modum excessus* » (p. 40a). L'extase du Christ est la plus parfaite, parce que son âme « habet *gratiam implentem omnimode capacitatem suam* »; « in aliis est coarctate » (*ibidem*).

Dans l'extase seule l'appétit de l'âme, la volonté, trouve satisfaction entière : « quia in comprehensivo terminatur intelligentiae aspectus, in excessivo vero intelligentiae appetitus » (p. 40b). Comme cet appétit a pour objet l'Infini, le Bien suprême, la capacité de l'âme ne se rassasie qu'immergée complètement en Dieu : « Quoniam illud bonum est infinitum, ideo *ab ipso totaliter absorbetur, ut jam ejus capacitas undique terminetur.* Unde non tantum gaudebit, sed, sicut dicit Anselmus, in gaudium Domini introibit » (*In 1 Sent.* d. 1 a. 3 q. 2 ad 2, t. 1, p. 41b). Aussi, pour Bonaventure, l'extase est-elle la fin de toute connaissance et de toute opération, même dans la patrie, parce qu'en elle seule « *est status et complementum omnis veri et boni* » (*Breviloquium*, prologue, t. 5, p. 202b).

2. **Saint Thomas d'Aquin** † 1274. — Dans la doctrine de Bonaventure l'extase a un concept *univoque* : elle signifie un phénomène essentiellement mystique, sommet de la vie mystique, dont le seul objet est Dieu. Dans la doctrine de saint Thomas, l'extase a un concept *analogue*, applicable à des réalités diverses, avec de multiples objets, étendu à toute la vie spirituelle, de la profondeur des péchés jusqu'à la cime des vertus, du commencement de l'ascèse jusqu'au faîte de la mystique. Saint Thomas en parle de préférence sous l'aspect ascétique, intégrant ainsi la doctrine du docteur séraphique. Avec sa clarté habituelle, Thomas expose 1° la notion, 2° la cause, 3° la division de l'extase par voie de connaissance et d'amour.

1° *Notion de l'extase.* — La définition de l'extase permet à saint Thomas d'embrasser tous les phénomènes extatiques : « L'extase semble comporter une sorte d'aliénation, *quamdam alienationem* » (*Summa theologiae* 1a 2ae q. 28 a. 3 arg. 1). Tout en suivant le pseudo-Denys, saint Thomas préfère la définition étymologique, comme plus générale : « Dionysius... ponit effectum amoris *ecstasim, id est extra se positionem* » (*In 3 Sent.* d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4). En précisant le sens, il écrit : « L'extase implique seulement qu'on est hors de soi-même, *excessum a seipso*, c'est-à-dire en dehors de son état habituel, *extra suam ordinationem* » (*Summa theologiae* 2a 2ae q. 175 a. 2 ad 1). Et il en reste toujours à cette notion générale. L'extase « *ponit amantem extra seipsum* » (*In librum De divinis nominibus* 4, lectio 10).

Dans cette définition entrent tout d'abord les divers phénomènes extatiques que l'Écriture prend en un sens analogue : « *Excessus mentis, ecstasis et raptus*, omnia in Scripturis *pro eodem accipiuntur*; et significant *elevationem quamdam* ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, *ad aliqua* quae sunt super hominem » (*De veritate* q. 13 a. 2 ad 9). « Elevationem quamdam... ad aliqua » : il s'agit bien toujours d'une notion très générale. De fait, cette élévation peut se vérifier aussi bien « *quantum ad intentionem tantum* » si l'on s'occupe, par exemple, de choses sensibles, mais son intention est dirigée vers la connaissance et l'amour des choses divines; « et sic in excessu mentis,

sive in ecstasi aut raptu est quilibet divinorum contemplator et amator ». Communément, ces expressions s'entendent d'une élévation non seulement intentionnelle, mais réelle et *actuelle*, à la *vision* surnaturelle : « Secundum quod in usu praedicta nomina magis habentur, fit ecstasis aut raptus aut excessus mentis, *cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda*; videtur autem supernaturaliter praeter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in quaestione de prophetia dictum est » (*ibidem*).

La notion d'extase est essentiellement différente chez Thomas d'Aquin et chez Bonaventure, pour qui l'intention ne suffit pas, et pour qui il n'y a pas de vision. La notion de *raptus* est également différente. Pour saint Thomas, ce qui distingue le *raptus* de l'extase, ce n'est pas la vision, mais la violence; le *raptus* est une extase violente : « Le rapt ajoute quelque chose à l'extase. Celle-ci implique seulement qu'on est hors de soi-même.., tandis que le *rapt* suppose en outre une certaine violence, *violentiam quamdam* » (*Summa theologiae* 2a 2ae q. 175 a. 2 ad 1). Ici encore saint Thomas use de termes généraux, pour embrasser tous les phénomènes du *rapt* :

« Au sens propre on dit être enlevé, *rapi*, de ce qui est emporté soudainement et par violence, *subito et per violentiam*... On dit de quelqu'un qu'il a été enlevé du milieu des hommes... Tantôt l'âme est enlevée du corps (mort)... Tantôt, on est enlevé hors de soi, *dicitur rapi a seipso*, quand, pour quelque cause, on est entraîné hors de soi; cet état est le même que l'extase, *hoc est idem quod ecstasis* » (*In Ep. 2 ad Corinthios* 12, lectio 1 in corp.).

« Propter aliquid » : il est aussi bien question de l'action divine qui élève, que de la passion humaine qui abaisse : « C'est ainsi que celui qui gardait les pourceaux est tombé plus bas que soi-même, *sub semetipso* cecidit. Ce deuxième transport ou extase, *excessus vel ecstasis*, réalise mieux l'idée du rapt que le premier (l'extase divine) : l'appétit supérieur est en effet plus propre à l'homme » (*Summa theologiae* 2a 2ae q. 175 a. 2 ad 2).

2° *Cause de l'extase : l'amour.* — Tous les phénomènes extatiques ont pour cause commune l'amour; l'amour divin comme source, l'amour créé comme dérivé. « Denys écrit que l'*amour divin produit l'extase, divinus amor ecstasim facit*, et que *Dieu lui-même est sorti de soi par amour, propter amorem est ecstasim passus* » (*Summa th.* 1a 2ae q. 28 a. 3 contra). Dérivé de Dieu, l'amour tend extatiquement soit vers Dieu, soit vers des êtres égaux ou inférieurs à l'âme : « Amor divinus dupliciter potest hic accipi : uno modo *amor quo Deus amatur*.., alio modo potest intelligi amor divinus qui est *a Deo derivatus non solum in Deum, sed etiam in alia*, scilicet aequalia vel inferiora » (*In librum De divinis nominibus* 4 lectio 10). Pour Bonaventure, Dieu seul est l'objet de l'extase.

Saint Thomas expose la psychologie de l'extase, lorsqu'il explique *pourquoi* l'amour est la cause de toute extase. C'est le propre de la faculté appétitive d'agir *en inclinant* le sujet vers l'objet, tandis que la faculté cognitive opère *en recevant* en soi l'objet par voie de ressemblance : « Haec est differentia inter vim cognitivam et appetitivam, quia actus virtutis cognoscitivae est secundum quod cognita sunt in cognoscente, *actus autem virtutis appetitivae est secundum inclinationem quam habet appetens ad rem quae appetitur*. Prima autem operatio appetitus est amor.. : unde *amor importat primam inclinationem* appetitus in rem secundum quod habet rationem boni » *(ibidem)*. L'inclination du sujet vers l'objet est le premier fondement de l'« *extra se positio* ». Voilà pourquoi l'extase enfonce ses racines dans l'amour.

Une objection sert à Thomas d'Aquin pour approfondir ce concept. « Dionysius... determinat de *ecstasi, quae est effectus amoris* » *(ibidem)* ; « *ponit effectum amoris ecstasim, id est extra se positionem* » (*In 3 Sent.* d. 27 q. 1 a. 1 arg. 4). Or, l'« extra se positio » est la *division* du sujet par soi-même; comment l'amour peut-il être cause de division, alors que par nature il tend à l'union *(ibidem)*? La réponse du docteur angélique relève de la psychologie de l'union extatique. La tendance directe de l'amour est d'*unir* l'amant à l'aimé; mais cette union ne se vérifie pas sans la *division* de soi. L'amour tend avant tout à l'*union* transformante, par voie de pénétration mutuelle et dynamique entre l'amant et l'aimé : « Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, *facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra ; ut nihil amati amanti remaneat non unitum*.., et ideo amans quodammodo penetrat in amatum.., et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens » (*In 3 Sent.* d. 27 q. 1 a. 1 ad 4; cf le *capit* et le *capitur* de saint Bonaventure, à propos de la connaissance immédiate). Or, cette pénétration mutuelle ne se réalise pas sans division et séparation de l'amant d'avec lui-même : « quia nihil potest in alterum transformari, nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit »; l'union mutuelle est donc précédée d'une *divisio*, « qua amans a seipso separatur, in amatum tendens, et *secundum hoc dicitur amor ecstasim facere* » *(ibidem)*.

3° *Division de l'extase : extase de la connaissance, extase de l'amour.* — L'amour devient cause de l'extase de deux manières, principalement : d'une manière *indirecte*, lorsqu'il dispose la faculté cognitive à l'extase de la connaissance; d'une manière *directe*, lorsqu'il pousse la faculté appétitive à l'extase de l'amour :

« On dit de quelqu'un qu'il est en extase, lorsqu'il est mis hors de soi, *extra se ponitur*. Cela peut arriver dans l'ordre de l'appréhension, *secundum vim apprehensivam*, et dans celui de l'affectivité, *secundum vim appetitivam*... La première de ces deux extases est l'œuvre de l'amour par mode de disposition : *facit amor dispositive*... Quant à la seconde, l'amour en est la cause directe, *facit amor directe* » (*Summa th.* 1a 2ae q. 28 a. 3 in corp.). Saint Thomas insiste sur ces deux principales sortes d'extase : « On est entraîné hors de soi, et par la puissance *appétitive* et par la puissance cognitive » (*In Ep. 2 ad Corinthios* 12 lectio 1 in corp.). Examinons brièvement la première et plus longuement la seconde.

1) *Extase de la connaissance.* — Elle se produit quand l'âme connaît « en dehors de la perception naturelle de sa raison et de ses sens, *extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus* » (*Summa th.* 1a 2ae q. 28 a. 3 in corp.). Cela peut arriver de deux manières : par *élévation* divine à la connaissance surnaturelle; ou par *abaissement* au-dessous de la connaissance naturelle, par débilité mentale, comme dans le cas de la folie (*ibidem*; et *In Ep. 2 ad Cor.* 12 lectio 1 in corp.). Dans cette sorte d'extase, l'amour agit comme force dispositive, « pour autant que l'amour fait méditer sur ce qu'on aime.., et la méditation intense d'une chose fait oublier toutes les autres » (*Summa th.* 1a 2ae q. 28 a. 3 in corp.). La passion de la colère et de l'amour emporte parfois, avec la violence d'un rapt, la raison hors d'elle-même, « comme on le voit chez ceux qui deviennent fous par la violence extrême de la colère ou de l'amour » (2a 2ae q. 175 a. 2 ad 2). L'exemple le plus notoire de l'extase par élévation de la connaissance est le rapt de saint Paul (*In Ep. 2 ad Cor.* 12 lectio 1 in corp.); en

s'appuyant sur ce cas et en suivant Alexandre de Halès, saint Thomas définit le rapt de la connaissance : « Raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam, in vi superioris naturae, elevatio »; « une élévation, sous l'action d'une nature supérieure, de l'état naturel à un état au-dessus de la nature » *(ibidem)*.

2) *Extase de l'amour.* — « Dans l'ordre affectif, *secundum (vim) appetitivam*, on dit qu'il y a extase, *ecstasim pati*, lorsque la faculté d'aimer se porte sur un autre, *appetitus alicujus in alterum fertur*, faisant sortir de soi d'une certaine manière » (*Summa th.* 1a 2ae q. 28 a. 3 in corp.). Cette extase est l'œuvre directe de l'amour, mais la qualité de l'amour agit différemment : « purement et simplement dans l'amour d'amitié, et d'une certaine manière seulement dans l'amour de convoitise » (*ibidem*). La raison en est claire : l'amour de convoitise, bien qu'il tende à un bien hors de soi, se replie cependant sur soi, parce qu'il cherche ce bien par intérêt (*ibidem*; *In librum De divinis nominibus* 4 lectio 10). Dans l'amour d'amitié au contraire on ne cherche pas son intérêt, mais seulement le bien de l'ami : « Sic igitur *talis amor ecstasim facit*, quia ponit amantem extra seipsum » (*In librum.., loco cit.*). Saint Thomas distingue *trois orientations* dans l'amour d'amitié, et donc dans l'extase : l'amour extatique de l'homme pour Dieu, de l'homme pour le prochain et les choses inférieures, l'amour extatique de Dieu pour ses créatures.

a) L'amour extatique de la créature pour Dieu se distingue par le caractère de *totalité* : « Sic ergo aliquis debet Deum amare, quod *nihil sui sibi relinquat*, quin in Deum ordinetur » *(ibidem)*. La raison est évidente : quand l'objet est supérieur à l'*amant*, celui-ci se compare à l'objet comme partie au tout, comme possédé au possédant (propriété au propriétaire) : « quia quae *totaliter* sunt in perfectis, partialiter sunt in imperfectis. Unde, secundum hoc, *amans est aliquid amati* » *(ibidem)*. Donc, comme, si la main aimait l'homme, elle ordonnerait tout soi-même à lui; ainsi, les parfaits amants de Dieu « *nihil sui sibi relinquunt, quin in Deum ordinent* » *(ibidem)*. Ainsi saint Paul quand il dit : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi.., sort de soi, s'est tout entier projeté en Dieu, ne cherche plus son intérêt, mais ce qui est de Dieu, comme un véritable amant : il est en extase, *passus ecstasim* » *(ibidem)*. Cette totalité exige aussi l'exclusion de toute tendance inférieure qui diminuerait la divine : « Tendre de tout son appétit intellectuel vers les réalités divines, *totaliter in divina tendit*, sans tenir compte des réalités auxquelles incline l'appétit sensible » (*Summa th.* 2a 2ae q. 175 a. 2 ad 2).

b) Dans l'amour envers *égaux et inférieurs*, l'extase de l'amour se réalise également : « Alio modo sic quod bonum amatum sit ejusdem ordinis cum amante; tertio modo quod amans sit perfectius re amata; et sic amor amantis *fertur in amatum sicut in aliquid suum* » (*In librum De divinis nominibus* 4 lectio 10). Ici la totalité n'a pas lieu; ainsi, par exemple, si une main aimait l'autre, — ou l'homme qui aime sa main —, elle ne s'ordonnerait pas tout à celle-ci; de même encore, « cum... (quis) aequalia vel inferiora amat, sufficit quod sit extra se exiens in illa, ita dumtaxat quod *non sibi soli intendat*, sed aliis; nec oportet quod *totaliter* se in illa ordinet » *(ibidem)*.

c) L'exemple le plus parfait de l'amour extatique du supérieur envers des êtres inférieurs c'est l'*amour de Dieu pour ses créatures*, modèle de tout amour extatique. « Dicit ergo (Dionysius) primo, quod praedictum effectum amoris demonstrant superiora *per providentiam* quam faciunt de inferioribus; in hoc enim quodammodo *extra se ponuntur*, quod aliis intendunt » *(ibidem)*. Ainsi Dieu au plus haut degré : « Ipse, qui est omnium causa, per suum pulchrum et bonum amorem, quo omnia amat secundum abundantiam suae bonitatis, qua amat res, *fit extra seipsum*, in quantum providet omnibus exsistentibus per suam bonitatem et amorem vel dilectionem » (*ibidem*). C'est en ce sens qu'il faut entendre la belle parole de Denys : « que Dieu lui-même est sorti de soi par amour, propter amorem est ecstasim passus » (*Summa th.* 1a 2ae q. 28 a. 3, contra). Ici nous touchons l'ultime différence entre l'extase chez Bonaventure et Thomas : l'extase trouve une application universelle chez ce dernier, elle se limite aux relations de l'âme avec Dieu chez le premier. De ce caractère universaliste dérive l'importance de la doctrine de l'extase pour la vie spirituelle chez Thomas, avant tout pour une saine ascèse de l'amour.

3. **Autres théologiens.** — Nous avons préféré exposer d'abord, avec la plus grande clarté possible, la doctrine des deux plus grands docteurs et représentants de la théologie du 13e siècle. En fait, les autres théologiens s'occupent, plus que de l'extase, de la possibilité d'une *vision de Dieu* dans la vie présente, en rapport avec la *vision béatifique*. Pour cela, ils traitent de préférence du rapt de Paul en rapport avec la gloire céleste, et occasionnellement de l'extase. Nous indiquerons ici les questions principales sur ce sujet.

1° Guillaume d'Auxerre † 1231, *Summa aurea* (Paris, 1500), tr. 14 : De raptu in Deum (f. 216b-218a). En cinq questions, il traite du rapt de Paul, en le confrontant avec la vision béatifique.

2° Guillaume d'Auvergne † 1249, *De anima* (*Opera*, t. 2, Paris, 1674, suppl. 190b-194a), parle longuement du rapt qu'il égale à l'extase. Ses développements n'eurent pas d'influence importante sur l'évolution de la doctrine scolastique.

3° Alexandre de Halès † 1245 rédigea une question spéciale *De raptu Pauli* (quaestio 68, éd. dans Alexandre de Halès, *Quaestiones disputatae « Antequam esset frater »*, t. 3, Quaracchi, 1960, p. 1345-1363). Ce texte peut être considéré comme source soit de Bonaventure, soit de Thomas d'Aquin. Nous y trouvons les éléments thomistes du rapt : « Raptus violentus est, quia ad violentiam pertinet »; « Raptus dicitur elevatio ab eo quod est secundum naturam ad id quod est supra naturam quoad cognitivam ». En rapprochant le rapt de la vision béatifique, toute la question inspire à Bonaventure de le considérer comme un *actus gloriae*.

4° Albert le Grand † 1280, *De raptu* (Toulouse, bibl. mun., ms 737, fol. 31d-33b; Vat. lat. 781, fol. 14b-16a).

Voir encore d'autres théologiens sur le même thème dans *Summa theologica*, éd. latine et allemande, t. 23, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, commentaire de H. Urs von Balthasar, Heidelberg et Gratz, 1954, p. 380-383.

1. *S. Bonaventure.* — Les œuvres sont citées d'après l'édition de Quaracchi : t. 1, 1882; t. 2, 1885; t. 3, 1887; t. 5, 1891; t. 8, 1898; t. 9, 1901.

É. Gilson, *La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 1, 1924, p. 55-63. — B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie 25, Muns-

ter, 1925. — K. Rahner, *Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura*, ZAM, t. 9, 1934, p. 1-19. — S. Grünewald, *Zur Mystik des hl. Bonaventura*, *ibidem*, p. 124-142 et 219-232. — J.-Fr. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici via »*, dans *La France franciscaine*, t. 15-16, 1932-1933, et tirage à part, Paris, 1934. — Éphrem Longpré, art. S. Bonaventure, DS, t. 2, col. 1815-1840; art. Contemplation dans *l'école franciscaine*, t. 2, col. 2080-2102. — Sur les bases de notre exposé, voir T. Szabo, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Rome, 1955, p. 56-99.

2. *S. Thomas.* — F.-D. Joret, *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, Lille-Bruges, 1924, ch. 7, p. 274-310. — En outre H. Urs von Balthasar, *Summa theologica*, citée plus haut. — P. Philippe, art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1983-1988.

3. *S. Albert le Grand.* — G.-M. Meersseman, *La contemplation mystique d'après le Bx Albert est-elle immédiate?*, dans *Revue thomiste*, t. 36, 1931, p. 408-421. — P. Philippe, art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1981-1983.

Titus Szabó.

V. TRADITION SPIRITUELLE DU 13e AU 17e SIÈCLE

A. Du 13e au 15e siècle

Chez les théologiens de la vie intérieure et les spirituels de ces trois siècles, on rencontre surtout les expressions *raptus* et *excessus mentis* pour signifier l'extase. La plupart s'arrêtent peu aux phénomènes extérieurs : insensibilité, immobilité, gémissements, etc; leur attention se porte plutôt à ce qu'ils pensent être le contenu de l'extase parfaite : la vision immédiate, rapide et passagère, de l'essence divine. L'*excessus mentis*, c'est alors surtout qu'il se réalise et, à ce point de perfection, constitue l'ultime degré de la contemplation terrestre. Pour illustrer cette extase et afin de répondre aux objections, on cite souvent l'exemple du rapt de saint Paul au troisième ciel (2 *Cor.* 12, 2-4), on se réclame de l'autorité de saint Augustin, de Richard de Saint-Victor, de saint Thomas, de saint Bonaventure. L'influence du pseudo-Denys l'aréopagite s'affirme aussi de plus en plus. Peu à peu toutefois, à partir du 14e siècle spécialement, on remarque chez un certain nombre de mystiques, une Angèle de Foligno † 1309, par exemple, une Brigitte de Suède † 1373, une Catherine de Sienne † 1380, la fréquence croissante de l'extase comme phénomène psychologique.

A la lumière d'études déjà faites (comme celles de J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris, 1937, p. 269-318; de L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique*, RAM, t. 3, 1922, p. 250-272; t. 4, 1923, p. 256-271; t. 5, 1924, p. 33-59; art. *Connaissance mystique de* Dieu, DS, t. 3, col. 883-929; de Paul Philippe, art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1966-1988; de F. Vandenbroucke, DS, t. 2, col. 1988-2013), nous commenterons rapidement quelques textes.

1. **Franciscains et chartreux.** — L'influence du bienheureux *Gilles d'Assise* † 1262 paraît assez marquante. On la retrouve chez Thomas Gallus, David d'Augsbourg, Hugues de Balma, Guigues du Pont.

Thomas Gallus † 1246, premier abbé des chanoines réguliers de Verceil, enseigne que l'union parfaite avec Dieu ne peut s'accomplir que dans une extase qui dépasse toute connaissance, tant intellectuelle que sensible, une extase à la fine pointe de la volonté (cf les textes cités, DS t. 2, col. 1975).

David d'Augsbourg † 1272, franciscain, dans le *Septem gradus orationis* (texte publié par J. Heerinckx, RAM, t. 14, 1933, p. 146-170), met l'extase au sixième degré, immédiatement avant la vision béatifique : « Ibi in excessu mentis spiritus hominis Deo unitur... Talis igitur mentis excessus in Deum et illa unitas cum Deo est summa hominis perfectio in hac vita » (p. 166 et 168). Il s'agit, la chose est claire, de contemplation infuse : c'est le rayon de la lumière divine qui vient soulever l'esprit humain et comme le transformer en Dieu (p. 166).

Hugues de Balma († fin du 13e siècle), chartreux, enseigne dans sa *Theologia mystica* qu'il y a trois façons de connaître Dieu, et que la troisième, rare et exceptionnelle, consiste dans le rapt tel qu'il est réalisé chez saint Paul. En ce rapt ou extase, il y a comme deux temps : un premier préparatoire, et le second, le rapt lui-même, qui procure à l'âme la vision divine *facie ad faciem*. L'auteur défend, lui aussi, la primauté de l'*apex affectus* sur l'*apex mentis* (cf DS, t. 2, col. 1976-1977; t. 3, col. 895-896).

Guigues du Pont † 1297, autre chartreux, traite assez longuement de l'extase dans le *De contemplatione* (cf J.-P. Grausem, RAM, t. 10, 1929, p. 259-289). Après avoir distingué deux modes de contemplation, le spéculatif et l'anagogique, il reconnaît avec saint Bernard (*In Cantica* 49, 4, PL 183, 1018b) que tous deux peuvent conduire au sommet de l'union mystique. Dans les deux cas la rencontre avec Dieu s'accomplira en un *mentis excessus*. Celui-ci constitue le onzième et avant-dernier degré de la contemplation anagogique, le douzième étant la vision béatifique au ciel : « Undecimus est mentis excessus, cujus vehiculo pia mens vecta, frequenter supernorum civium consortio per contemplationem ecstaticam jungitur, et faciem Dei, quantum fieri potest, vicinius atque sincerius contemplatur » (cité par Denys le chartreux, *De contemplatione*, *Opera*, t. 41, Tournai, 1912, p. 253; cf L. Reypens, art. Dieu, DS, t. 3, col. 900). Dans la contemplation spéculative infuse, l'*excessus mentis* correspond à l'*inveniens contemplatio*, ou troisième et dernier degré. L'auteur y distingue deux modes de vision divine propre à l'homme sur terre. Dans la vision *per imperfectum mentis excessum*,

> l'âme voit vraiment Dieu, la Lumière incréée... Elle le voit directement, sans voile, de même qu'on voit soudainement le soleil lorsque se déchire le nuage qui le cachait aux regards. Mais, de même que les yeux du corps sont à l'instant aveuglés par l'éclat du soleil, ainsi le regard de l'âme ne peut supporter l'éclat de la lumière divine. On voit, mais on voit surtout qu'on ne peut pas voir. C'est une vision furtive (*raptim*) et passagère, rapide et inconsistante comme un éclair, si éloignée encore de la vision claire et permanente du ciel qu'on doit l'appeler plutôt *per speculum et enigma* que *per speciem* (J.-P. Grausem, *art. cité*, p. 282).

Dans la vision *per excessum mentis perfectum*, Dieu est vraiment vu *per speciem* : « In hoc excessu (perfecto) Deus videtur per essentiam » (*ibidem*, p. 283). Telle fut la grâce de saint Paul, ravi au troisième ciel.

La bienheureuse *Angèle de Foligno* † 1309, tertiaire franciscaine, illustre cet enseignement. A diverses reprises elle décrit le ravissement de son âme en Dieu. J. Maréchal (*op. cit.*, p. 292-295), respectant l'ordre chronologique, croit découvrir chez elle comme trois degrés : d'abord une vision de Dieu, peut-être encore indirecte; ensuite une vision dans la ténèbre : « Et (l'âme) ne voit rien, et elle voit absolument tout » (*Le livre de la bienheureuse...*, éd. P. Doncœur, Paris, 1926, p. 158); enfin, une vision plus élevée, avec révélation immédiate de la Trinité :

Au carême précédent, je me trouvai imperceptiblement toute en Dieu de plus grande façon que j'aie jamais accoutumé. Et il me semblait que j'étais au milieu de la Trinité en plus grande façon que je n'ai accoutumé... Et je suis extraite de ce mode de voir Dieu en cette ténèbre... (p. 170-171).

Et vers ce susdit état je suis conduite et ravie par Dieu; et je n'y suis partie de moi-même, car je ne sus vouloir cet état ni le désirer, ni le demander. Et je suis maintenant en ce susdit état continûment. Et très souvent l'âme est élevée par Dieu; et mon consentement n'est pas requis; car, alors que je n'espère ni ne pense aucune chose, subitement l'âme est ravie par Dieu, et je suis dominée; et je comprends le monde entier; et il ne me paraît pas que je me tienne sur la terre, mais que je me tienne au ciel, en Dieu (p. 177; cf J. Maréchal, *loco cit.*, p. 294-295).

Ainsi, il y aurait véritable extase en laquelle l'âme est emportée subitement par Dieu, sans avoir le temps de délibérer ni le pouvoir de résister; elle y parviendrait jusqu'à la vision divine. Mais, note la sainte, « en la vie éternelle, c'est expérience tellement autre et si diverse de ce qui a été dit, que le moindre saint, qui a le moins dans la vie éternelle, a plus que ne peut être donné à aucune âme existant en cette vie avant la mort du corps » (p. 179).

2. **Les mystiques du nord.** — Dès la première moitié du 13e siècle, nous trouvons dans les Pays-Bas deux célèbres contemplatives qui ne furent pas sans influencer la spiritualité locale subséquente : Hadewijch et Béatrice de Nazareth.

Hadewijch, « béguine », mourut vers 1250.

« Dans (ses) visions, écrit J. van Mierlo, on peut distinguer deux grands moments : au premier, l'âme est ravie *en esprit*, hors des impressions sensibles..; au second, elle tombe *hors de l'esprit*, c'est le moment de l'union pleine, où elle ne voit plus, n'entend plus, ne sait plus qu'une chose, c'est d'être unie à l'Amour. Il semble qu'elle ait admis la possibilité de la vision de l'essence divine dès cette vie. Du moins, elle affirme avoir joui de courts instants du bonheur des élus » (*Hadewijch, une mystique flamande du* XIIIe *siècle*, RAM, t. 5, 1924, p. 287-288).

Selon L. Reypens, l'*extase* serait le premier moment, quand l'âme est tirée hors des sens *dans l'esprit*; c'est là que se produisent les visions intellectuelles et imaginatives. L'union pleine *hors de l'esprit* correspondrait au *rapt* (art. Dieu, DS, t. 3, col. 893-894) et ne dépasserait guère une demi-heure (J. van Mierlo, *art. cité*, p.288).

Béatrice de Nazareth † 1268 fut prieure des bernardines de Nazareth, près de Lierre. Dans la biographie, composée d'après ses notes personnelles, on mentionne un ravissement intellectuel, *per contemplationis excessum ... mente rapta non corpore*, dans lequel elle aurait atteint à la claire vision de l'essence divine. Ce qui serait l'équivalent du *perfectus mentis excessus* de Guigues du Pont (L. Reypens, *De « Seven manieren van Minne » geinterpoleerd?*, OGE, t. 5, 1931, p. 287-322; cf DS, t. 3, col. 894-895).

L'école dominicaine rhénane ne semble pas avoir de notion vraiment caractéristique de l'extase. *Eckhart* † 1327 enseigne que « tous les êtres sont portés dans le Verbe de toute éternité, (qu') ils y sont dans une sorte de lumineuse *instasis* avant d'en sortir (*extasis*) par la création » (R.-L. Oechslin, art. Eckhart, DS, t. 4, col. 99). — *Jean Tauler* † 1361 décrit de quelle manière, dans l'expérience mystique suprême, l'homme sort de soi pour retourner à Dieu : son esprit y « est ravi au-dessus de toutes les facultés dans un désert sauvage, dont personne ne peut parler, dans l'obscurité du bien sans mode » (Sermon 11, éd. F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910, p. 54, 28-30; trad. Hugueny-Théry-Corin, *Sermons*, t. 1, Paris, 1927, p. 265; cf Reypens, art. Dieu, DS, t. 3, col. 905).

Henri Suso † 1365 illustre cet enseignement par le témoignage de sa propre vie. Une première extase est rapportée, alors qu'il était encore novice :

Il avait une singulière oppression de dures souffrances qui pesait sur lui. Et comme il était ainsi désolé et que personne n'était près de lui ni autour de lui, son âme fut ravie, dans le corps ou hors du corps. Alors, il vit et entendit ce qui est inexprimable à toute langue : c'était sans forme et sans mode et pourtant avait en soi le plaisir réjouissant de toutes formes et de tous modes... Il ne faisait rien que fixer son regard dans le resplendissant reflet où il gagnait oubli de soi-même et de toutes choses. Était-ce le jour ou la nuit, il ne le savait pas. C'était une douceur de vie éternelle faisant irruption dans une impression actuelle, silencieuse, tranquille... Ce transport dura bien une heure ou une demi-heure... Lorsqu'il revint à lui, c'était pour lui de toute façon comme pour un homme qui est venu d'un autre monde. Le corps eut si mal de ce court moment qu'il ne s'imaginait pas que, à moins de mourir, un homme pût tant souffrir en si bref délai... Personne ne vit ni ne remarqua rien en lui au dehors... Ce goût du ciel lui demeura encore longtemps et lui donna une céleste aspiration vers Dieu (*Vie*, part. 1, ch. 2, dans *L'œuvre mystique de Henri Suso*, trad. B. Lavaud, t. 1, Paris, 1946, p. 91-92).

L'extase est décrite comme une « absorption essentielle », un « engloutissement » en Dieu (part. 2, ch. 50-52, p. 358, 375, 386, 387); ce qui entraîne pour la nature une sorte de « trépassement » ou « demi-trépassement », comme ce fut le cas pour saint Paul (part. 2, ch. 48, p. 332). Suso ajoute qu'il existe une autre forme de « trépassement », en un sens dérivé, « lorsque l'homme, abandonnant sa libre volonté, se laisse à Dieu en tout instant, car il se trouve comme s'il ne savait rien de lui-même et que Dieu seul fût le Maître » (*ibidem*).

L'extase proprement dite est de deux sortes. Il y a d'abord, chez l'homme suffisamment purifié, le « ravissement de l'esprit », dans lequel l'esprit étant élevé « au-dessus du temps et de l'espace.., est passé en Dieu dans une contemplation pleine d'amour » (part. 2, ch. 53, p. 395). Il y a ensuite un autre ravissement beaucoup plus haut et en quelque sorte au-dessus de l'esprit :

Celui qui peut aller encore plus loin dans le dépouillement de soi-même, et que Dieu veut aider particulièrement par un rapt puissant comme il fit pour saint Paul — et cela peut encore arriver, dit saint Bernard — alors l'esprit créé est emporté par l'esprit suressentiel là où, par sa propre force, il n'eût pas pu venir. Ce rapt lui ôte image et forme et toute multiplicité, et il vient à une inconnaissance de soi-même et de toutes choses et il est précipité avec les trois divines Personnes dans l'abîme (de la déité) selon la simplicité immanente où il jouit de sa félicité selon la plus haute vérité. Là, plus de lutte ni d'effort, car, commencement et fin... sont devenus un, et l'esprit, selon un mode qui n'est pas de l'esprit, est devenu un avec lui (Dieu) (*ibidem*, p. 395-396).

Enfin, détail important, Eckhart et Suso invitent à quitter l'extase pour servir le prochain. « Si l'homme était dans un ravissement comme saint Paul, écrit Eckhart, et qu'il y eût un malade ayant besoin d'assistance de sa part, je pense qu'il serait mieux que tu quittes par amour le ravissement et serves le nécessiteux en plus grand amour » (cité par B. Lavaud, t. 1, p. 359, note 1). Cf aussi J. Maréchal, *op. cit.*, p. 296-299; J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris, 1946, p. 249-285.

Dans l'école flamande, le prieur de Groenendael, *Jean Ruysbroeck* † 1381, mentionne aussi deux sortes

d'extases. De fait, il distingue entre l'extase phénomène psychologique et l'extase comme degré de vie intérieure.

La première extase est de courte durée. Elle arrive d'ordinaire au cours de la seconde phase de la vie spirituelle (*L'ornement des noces spirituelles*, liv. 2, ch. 24, *Œuvres*, trad. des bénédictins, 2e éd., Bruxelles, 1928, t. 3, p. 110-111). « Sous l'action de l'ardeur et de l'impatience d'amour », l'homme y est emporté ou bien « en esprit au-dessus des sens » (p. 110) ou même « au-dessus de soi-même et au-dessus de l'esprit, quoique non absolument hors de soi » (p. 111). Ruysbroeck met en garde contre les illusions possibles : « D'autres ont de grands désirs, demandant et souhaitant beaucoup de choses extraordinaires de la part de Dieu. Et c'est souvent pour eux une cause d'erreur; car il arrive parfois qu'ils obtiennent par l'intermédiaire du démon les choses qu'ils désirent » (ch. 75, p. 197). Dans le ravissement au-dessus de l'esprit toutefois, remarque-t-il, « Dieu seul » peut agir, « sans l'intermédiaire ou la coopération d'aucune créature » (ch. 24, p. 111).

La seconde manière, plus caractéristique de notre auteur, est l'extase parfaite, propre à la troisième phase de la vie spirituelle, « la vie contemplative superessentielle ». Peu d'hommes parviennent à cette contemplation (liv. 3, ch. 1, p. 208). L'âme y saisit et comprend Dieu, au-dessus de toute comparaison, « tel qu'il est en lui-même »; elle est « Dieu avec Dieu, sans intermédiaire ni différence quelconque capable de mettre entre lui et nous un obstacle ou un milieu » (p. 208-209). L'âme est vraiment « hors de soi » et, pour atteindre cette extase, « il faut s'être perdu soi-même en une absence de modes et en une ténèbre, où tous les esprits contemplatifs sont engloutis fruitivement... C'est là que brille et qu'est engendrée une lumière incompréhensible, le Fils de Dieu même, en qui l'on contemple la vie sans fin » (ch. 2, p. 210). Ainsi que l'a écrit M. d'Asbeck, « l'extase de Ruysbroeck est dénuée de tout caractère anthropomorphique » (*La mystique de Ruysbroeck l'admirable*, Paris, 1930, p. 102; cf aussi p. 118, 251, 266-269).

Parmi les disciples les plus représentatifs de Ruysbroeck, on peut mentionner *Jean Dirks de Schoonhoven* † 1431. A la suite de L. Reypens, J. Maréchal résume ainsi sa doctrine :

L'ascension de la montagne mystique — « mons Dei Oreb » — se fait par quatre degrés. Le premier degré consiste dans la purification; le second, dans le passage « de exterioribus ad interiora »; le troisième, dans l'élévation « de interioribus ad superiora »; le quatrième, dans l'extase *(excessus)* « de superioribus ad divina.., per sublimitatem contemplationis. Et hoc fit in extasi, quando rapitur a corpore, et a sensificatione membrorum corporalium alienatur, ita ut, deserto homine exteriore, dono conditoris gratuito, per insplendentem divine lucis radium, mens ad superna suspenditur et erigitur, ipsum facie ad faciem contemplans » (*op. cit.*, p. 308-309; cf L. Reypens, *Jean Dirks de Schoonhoven et l'intuition mystique de l'essence divine*, RAM, t. 4, 1923, p. 263).

Cette vision bienheureuse est concédée « ad modicum tempus, prout fit in raptu », et ainsi elle se distingue de la vision du ciel (L. Reypens, p. 264).

On trouve une doctrine assez semblable dans la *Theologia mystica* (Cologne, 1556; éd. corrigée, Rome, 1586) de Harphius † 1477, et dans l'anonyme *Perle évangélique* (Anvers, 1538; trad. française, Paris, 1602). Cf L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique*, RAM, t. 5, 1924, p. 49-56, et art. Dieu, DS, t. 3, col. 912-915).

Dans l'école anglaise, *Richard Rolle* † 1349 distingue deux espèces de ravissements : la première avec aliénation des sens. « C'est de la sorte que saint Paul fut ravi au troisième ciel ». La seconde, plus parfaite, sans aliénation des sens. Elle « consiste dans l'élévation de l'esprit en Dieu par la contemplation; elle est propre à ceux qui aiment Dieu parfaitement et elle n'appartient qu'à eux seuls. Elle porte à bon droit le nom de ravissement comme la première, car elle a lieu avec une certaine violence et comme contre la nature » (*The Fire of Love*, liv. 2, ch. 7, trad. M. Noetinger, Tours, 1929, p. 228).

L'auteur du *Cloud of unknowing* (seconde moitié du 14e siècle) consacre quelques lignes à l'extase au chapitre 71e de son œuvre.

Il y enseigne que certains n'atteignent la parfaite contemplation mystique que « rarement... et moyennant un appel spécial de Notre-Seigneur, appel que l'on nomme ravissement. D'autres au contraire sont si bien affinés spirituellement par la grâce, et si familiers avec Dieu en cette grâce de la contemplation qu'ils en jouissent quand ils veulent et sans sortir de leur état ordinaire. Ils l'éprouvent aussi bien lorsqu'ils sont assis que debout, agenouillés ou en marche. Pendant ce temps, ils auront la pleine disposition de toutes leurs facultés et de leurs sens, et ils pourront s'en servir... sans grande difficulté » (trad. M. Noetinger, Tours, 1925, p. 252).

Walter Hilton † 1396, dans sa *Scala perfectionis*, considère la contemplation comme l'activité essentielle de cette vie. Il la distingue en trois degrés : la contemplation intellectuelle, la contemplation affective, et la contemplation parfaite, « mêlée de connaissance et d'affection ».

S'il plaît à Dieu de visiter celui qui est parvenu à ce degré, il se trouve détaché de toutes les affections terrestres... et comme élevé au-dessus de ses sens corporels. La grâce du Saint-Esprit l'éclaire, et permet à son intelligence de voir la Vérité elle-même, qui est Dieu, et les choses spirituelles. En même temps, cette vue lui fait éprouver un amour de Dieu si plein de douceur, de suavité et de ferveur qu'*il est ravi hors de soi*. A ce moment au moins, son âme devient une seule chose avec Dieu, elle est transformée à l'image de la Trinité... Sans aucun doute, c'est dans cette union que se consomme le mariage entre Dieu et l'âme, mariage qui ne sera jamais dissous (liv. 1, ch. 8, trad. M. Noetinger et E. Bouvet, t. 1, Tours, 1923, p. 88-89).

Hilton insiste pour dire que cette contemplation est tout à fait distincte des visions corporelles ou imaginaires, des impressions sensibles extraordinaires, et il met en garde contre celles-ci (ch. 10, p. 94-96).

A ces trois auteurs il faut joindre *Julienne de Norwich* († vers 1442), célèbre surtout par une longue vision extatique, reçue en 1373 et qui dura environ cinq heures. On peut noter au cours de cette extase de fréquents retours à la conscience normale suivis de la reprise de l'absorption en Dieu (*Revelations of divine Love*, trad. G. Meunier, Tours, 1925).

Si on désire d'autres exemples de phénomènes extatiques à cette même époque, on peut se reporter aux articles : sainte Brigitte de Suède † 1373 (t. 1, col. 1949-1951); sainte Catherine de Sienne † 1380 (t. 2, col. 327-348; cf aussi B. Brugioni, *L' « estasi » nelle lettere di S. Caterina da Siena*, Modène, 1936); la bienheureuse Dorothée de Montau † 1394 (t. 3, col. 1664-1668); sainte Catherine de Gênes † 1510 (t. 2, col. 314-315).

L'aspect extérieur et sensible y est mis de plus en plus en évidence. Comme illustration, lire de quelle manière le bienheureux Raymond de Capoue décrit l'extase de Catherine de Sienne (*Vita S. Catharinae Senensis*, AS, avril, t. 3, Anvers,

1675, p. 884-885; trad. F.-E. Hugueny, Paris, 1903, p. 131-137).

3. **Gerson et Denys le chartreux.** — Pour terminer cette rapide vue d'ensemble sur l'extase chez les spirituels du 13e au 15e siècle, interrogeons deux théologiens, Gerson et Denys le chartreux.

Jean Gerson † 1429 consacre cinq « considerationes » du *De mystica theologia* à l'étude de l'extase (tract. spec. 1, pars 7, consid. 35-39, éd. A. Combes, Lugano, 1958, p. 94-102). Il définit le *raptus* :

> Mentis elevatio vel potentie (nature) alicujus supra inferiores potentias ex actuatione ejus in sua operatione, cessantibus vel debilitatis actibus inferiorum potentiarum; vel... fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessent inferiores potentie vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant (consid. 36, n. 1, p. 95).

Il enseigne ensuite que l'*extase* constitue une « espèce » propre à l'intérieur du « genre » ravissement, puisqu'elle ajoute quelque chose à celui-ci, étant plus restreinte quant à la faculté : « extasis *in sola mente* fit », et plus efficace quant à la suspension des actes des puissances inférieures : « actus inferiorum potentiarum *non solum debilitat, sed tollit funditus* quamdiu duraverit » (n. 3, p. 96). Sur ce point, Gerson diffère de saint Thomas (2a 2ae q. 175 a. 2 ad 1). L'extase se définit : « Raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis » (n. 4, p. 97). En ce sens, le ravissement de saint Paul fut une véritable extase.

Selon les deux puissances de la *mens*, il y aura deux sortes d'extases : le *raptus in spiritu*, s'il a lieu dans la partie cognitive, et le *raptus extra spiritum*, s'il a lieu dans la partie affective; à moins que l'on ne préfère distinguer selon l'objet, réservant aux réalités divines le vocable de *raptus supra spiritum*, et aux choses inférieures celui de *raptus in spiritu* (n. 5, p. 97).

En ce qui concerne le *raptus* proprement dit, il peut exister dans l'imagination, arrêtant l'acte des sens externes, ou dans la raison, arrêtant l'acte non seulement des sens externes mais aussi de l'imagination. Ces ravissements sont causés soit par une passion sensible, soit par l'amour naturel de la volonté (consid. 37, p 99-100). Si concrètement c'étaient les sens inférieurs, tels le goût ou le toucher sensibles, qui empêchaient l'acte des puissances supérieures, alors il ne faudrait pas appeler ce phénomène *raptus*, mais bien *tractus aut demersio* (n. 4, p. 100). Le ravissement de l'imagination a lieu « dans le premier ciel de l'âme : *in primo celo anime* » (n. 9, p. 99); ce qui laisse entendre que les ravissements de la raison et de la *mens* appartiennent au deuxième et au troisième ciel.

La cause du *raptus mentis* est un amour spirituel proportionné : « fit per affectionis scintillam menti cognatam vel appropriatam, que amor extaticus vel excessus mentis nominatur » (consid. 39, n. 1, p. 101).

> Et c'est en considérant les espèces inférieures de ravissements qu'on peut arriver à bien comprendre ce *raptus mentis*, « qualiter mens in suis actibus taliter efferri potest et figi ut nulla inferiorum potentiarum eam interturbet, ymmo per vim suam affectivam ita seipsam actuabit quod vis sua intellectiva ut sic neque se neque alia recogitabit » (n. 2, p. 101-102); et, de là, comprendre le langage des docteurs, spécialement de Denys l'aréopagite, quand ils traitent de la théologie mystique et racontent ce qui se passe « in sapientibus et devotis, ut sunt extasis, mentis excessus, anagogica ductio, raptus in tertium celum, divisio anime et spiritus, introductio in divinam caliginem » (n. 3, p. 102).

Denys le chartreux † 1471, « le docteur extatique », reprend à son compte, textuellement parfois, plusieurs des points précisés par Gerson, par exemple l'explication du rapt dans l'imagination ou de la *demersio* dans les sens externes. Les articles 16-19 du troisième livre du *De contemplatione* (*Opera omnia*, t. 41, Tournai, 1912, p. 274-281) traitent explicitement de l'extase.

A l'article 16, Denys considère les signes de l'amour extatique, spirituel et charnel. A l'article suivant, il rappelle la distinction entre extase et rapt, mentionnant tour à tour l'explication donnée par saint Thomas et celle donnée par Gerson. L'article 18 traite des puissances dans lesquelles peuvent se produire l'extase et le rapt : puissance affective ou cognitive; imagination, raison et *mens*.

> A propos du ravissement de l'imagination, Denys note : « Talis quoque raptus in melancholicis atque phantasticis, et in his qui cito multumque timent vel irascuntur, locum frequentius habet » (p. 279). Quant à l'extase mystique, il enseigne à la suite de Richard de Saint-Victor (*Benjamin major* 5, 5, PL 196, 174a), qu'elle peut venir de trois causes : « Primo, magnitudine devotionis..; secundo, magnitudine admirationis..; tertio, magnitudine exsultationis » (p. 279). Enfin l'article 19 énumère certains cas historiques depuis les origines chrétiennes jusqu'à Ruysbroeck.
>
> En d'autres endroits et en passant, Denys mentionne divers points : par exemple, la certitude et la clarté qu'apporte l'extase à la foi (art. 20, p. 282), les conditions nécessaires pour disposer l'âme à recevoir l'extase (*De oratione*, art. 41, p. 66-67), comment l'extase peut excuser de certains oublis ou omissions (art. 18, p. 41).

Dans l'ensemble, ses idées sur l'extase demeurent traditionnelles et peu originales. Voir art. Denys le Chartreux, DS, t. 3, col. 430-449.

B. Aux 16e et 17e siècles

L'aspect subjectif et phénoménologique de l'extase prend de plus en plus la première place. Le problème de la vision immédiate de Dieu passe au second rang et entre presque tout à fait dans l'ombre; quand on parle de l'extase, on pense moins à un degré particulier de la vie spirituelle, — même si certains y pensent encore, par exemple, la description des sixièmes demeures dans le *Château de l'âme* —, qu'à un phénomène extraordinaire, à la fois psychologique et surnaturel. Sainte Thérèse d'Avila, Madame Acarie, Marie de l'Incarnation nous donnent des analyses très riches de ce phénomène. La piété populaire se laisse facilement éblouir par le merveilleux, mais risque d'oublier l'essentiel de la vie intérieure : la vertu solide et l'union à Dieu au dedans de l'âme. Aussi voyons-nous s'installer progressivement chez les théologiens et la plupart des vrais spirituels une méfiance prudente à l'égard de ce phénomène et du vocabulaire mystique qui l'environne. Avec les siècles et le développement des sciences psychologiques, cette attitude ne fera que grandir.

1. **Les auteurs de la Compagnie de Jésus.** — L'extase n'est pas inconnue dans la compagnie de Jésus. On sait les ravissements de saint Ignace † 1556 à Manrèse en 1522, dans la chapelle de la Storta en 1537, puis à Rome en 1544, à l'occasion de sa messe quotidienne (cf J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 27 svv). Toutefois, l'orientation donnée par le fondateur est une orientation de service apostolique; il veut que la pratique de l'oraison soit, pour ses membres, non un obstacle mais une aide dans la réalisation de ce service. Si l'on considère

l'extase comme phénomène psychologique particulier, l'attitude à peu près universellement recommandée par les auteurs de l'ordre est celle d'une grande prudence et modération. Voici un texte de Louis Lallemant qui semble la bien résumer. On y remarquera le caractère d'imperfection attribué à l'extase.

Les ravissements et les extases arrivent d'ordinaire plutôt aux femmes et aux personnes qui sont le moins dans l'action, qu'aux autres, parce que leur vie a plus de disposition pour cela, et que leur santé, qui s'affaiblit extrêmement par ces sortes de grâces, n'est pas si nécessaire pour procurer la gloire de Dieu. Au contraire, les hommes apostoliques qui doivent travailler au salut des âmes ont une dévotion moins sensible, plus spirituelle et plus solide. Dieu ne leur donne pas ordinairement la grâce des extases, si ce n'est qu'il prétende autoriser par là leurs ministères, comme il le fait quelquefois, témoins saint Vincent Ferrier et saint François-Xavier; et il se communique plutôt à eux par la voie de l'entendement qui peut recevoir les plus excellentes lumières que par celle de l'imagination, où les lumières divines sont plus sensibles et dont les effets éclatent plus au dehors (*La vie et la doctrine spirituelle*, 7^e princ., ch. 4, art. 6, § 4, éd. P. Champion, Paris, 1694, p. 469-470).

S'il s'agit de l'extase comme mode et degré d'oraison, alors les opinions sont plus partagées, et des auteurs se montrent très réticents. Par ailleurs, d'autres comme Cordeses, Alvarez de Paz, Suarez, Lallemant, Surin, Scaramelli, en traiteront assez longuement et avec beaucoup de sympathie.

Antoine Cordeses † 1601 consacre à l'union extatique le 2^e chapitre de la 7^e journée de l'*Itinerario de la perfección*. Cet état correspond substantiellement aux fiançailles spirituelles; l'âme y parvient à l'expérience ineffable de la présence de Dieu. Habituellement il y aura des visions et révélations; Cordeses enseigne qu'il ne faut ni les demander ni les désirer, plutôt les refuser.

Quant à l'extase proprement dite, ou transport par lequel l'homme sort de soi par abstraction partielle ou totale des sentiments extérieurs, elle se distingue du ravissement pour autant qu'elle naît d'une cause intrinsèque, alors que le ravissement vient d'une cause extrinsèque. Si l'extase est purement spirituelle, sans mélange d'imagination, elle ne peut venir que de Dieu. En somme, cette doctrine rejoint celle de sainte Thérèse d'Avila (cf art. Cordeses, DS, t. 2, col. 2318).

Les idées du P. *Balthasar Alvarez* † 1580 de même que son expérience personnelle sont assez semblables (cf L. du Pont, *Vida del V. P. Balthasar Alvarez*, ch. 14, Madrid, 1615; rééd. 1943; tr. J. Couderc, Paris, 1912, spécialement p. 131-132, 145-146; cf DS, t. 1, col. 405-406).

François Suarez † 1617 consacre sept chapitres du traité *De oratione mentali* au problème de l'extase (tract. 4, lib. 2, c. 14-20, éd. C. Berton, t. 14, Paris, Vivès, 1859, p. 186-212). Après avoir noté que l'*excessus mentis* arrive fréquemment dans la contemplation parfaite, il ajoute que l'extase ou abstraction du monde sensible peut s'entendre de trois manières, selon divers effets de l'amour. Celui-ci peut provoquer dans l'âme l'abstraction du sensible ou bien « per solam intentionem » (c. 15, n. 1, p. 189), ou « per actualem separarationem ab usu externorum sensuum » (n. 2, p. 189), ou, et c'est l'extase proprement dite, par une véritable absorption et ligature des sens : « et ita rapit animam in Deum, ut sensus externos quodammodo relinquat, ita ut nihil percipere valeant, dum illa mentis elevatio durat » (n. 3, p. 190).

L'auteur s'arrête ensuite, de façon plus particulière, aux deux questions suivantes : *a*) L'extase découle-t-elle *naturellement* de la contemplation, « ex vi propria operationum in quibus contemplatio consistit »; *b*) L'homme demeure-t-il libre et capable de mérite durant l'extase?

A la première, il répond : en ce qui concerne la suspension des sens *externes*, l'extase peut être causée naturellement et sans miracle par la contemplation parfaite. « Ratio vero est, quia si anima totam suam vim et attentionem colligat ad interiores actus, tunc tota virtus naturalis ejus ita occupabitur, ut sensibus externis non attendat, nec spiritus ad sentiendum necessarios illis ministret » (n. 6, p. 191).

La vision béatifique, à supposer qu'elle soit concédée sur terre, provoquera-t-elle d'elle-même la suspension des sens? Suarez répond en distinguant : il y aura « abstraction *négative* », ou non-activité des sens, autant internes qu'externes, puisque la vision de Dieu, purement intellectuelle, ne requiert l'usage d'aucune opération sensible; mais il n'y aura pas nécessairement « abstraction *positive* », ou ligature des sens : « Nam, licet illa visio non indigeat sensibus, potest illos permittere suos actus operari; nec, ex eo quod eis non indigeat, sequitur per locum intrinsecum, quod eos liget » (c. 16, n. 2, p. 192). Autrement, il faudrait affirmer que c'est seulement par miracle que le Christ a pu se servir de ses sens : ce qui ne convient pas.

Cette « abstraction négative », on la retrouve aussi dans la contemplation propre à la science infuse; mais, s'il s'agit de contemplation qui se fait à l'aide d' « espèces *acquises* », alors, à moins d'une intervention spéciale de Dieu, il ne peut y avoir extase en ce qui concerne les sens internes, leur opération étant nécessaire à l'acte de l'intelligence; toutefois, par rapport aux sens externes, l'extase ou abstraction, tant positive que négative, demeure possible. Suarez remarque encore que certaines personnes possèdent des dispositions naturelles plus favorables à l'extase, dispositions qui affectent moins l'intelligence que l'imagination (c. 19, n. 30, p. 208).

L'extase ira-t-elle jusqu'à suspendre les mouvements de l'appétit sensible, les puissances motrices et nutritives de l'homme? Directement non, car le principe immédiat de leurs actes est d'un autre ordre, sensible et physiologique; mais indirectement, pour autant que les opérations spirituelles exercent une influence certaine sur le corps, « per actiones spirituum, et per vitales operationes animae attrahendi, expellendi, distribuendi, etc », l'extase pourra modifier beaucoup les activités même motrices et végétatives, mais sans aller pourtant jusqu'à causer la séparation de l'âme d'avec le corps (c. 18, p. 197-199).

Enfin, à la deuxième question : l'homme est-il libre et capable de mérite dans l'extase, Suarez répond par l'affirmative (c. 19 et 20, p. 199-212). Cf *infra*, col. 2159, 2170.

Cf M. Bartolomei, *La contemplazione e l'estasi secondo Francesco Suarez*, dans *Divus Thomas*, t. 59, Plaisance, 1956, p. 294-319.

Jacques *Alvarez de Paz* † 1620 s'inspire beaucoup de saint Thomas dans ses définitions de l'extase et du ravissement.

« Est ergo ecstasis elevatio mentis in Deum cum abstractione a sensibus exterioribus ex magnitudine ipsius elevationis procedens » (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, lib. 5, pars 3, c. 8, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876, p. 577). « In hoc autem posita est essentia raptus, quod anima contra modum suae naturae ita celeriter et potenter ad superiora feratur » (c. 9, p. 581).

Parlant de l'extase comme phénomène particulier, il met l'âme en garde (*De vita spirituali ejusque perfectione*, lib. 3, pars 1, c. 4, t. 1, 1875, p. 470). Toutefois, s'il la considère par-

mi les quinze degrés de la contemplation infuse, il la met au huitième degré, le ravissement étant au neuvième (*De inquisitione pacis.., loco cit.*, c. 8-9, t. 6, p. 577-586).

Michel *Godinez* † 1644 apporte une note plus originale. Il s'attache surtout à l'explication physiologique de l'extase, selon la science de son temps, c'est-à-dire en donnant beaucoup d'importance à la concentration des *spiritus animales* dans le cœur ou au cerveau (*Praxis theologiae mysticae*, La Puebla, 1681; éd. H. Watrigant, Paris, 1921, lib. 10, c. 7-10, p. 289-298). Selon lui, le ravissement appartiendrait spécialement à l'intelligence et proviendrait la plupart du temps d'espèces infuses, lumineuses et réchauffantes pour cette faculté; l'extase, d'autre part, appartiendrait à la volonté : « Ecstasis est excessus amoris in corde, cujus suavitas spiritualis redundat ex potentia in organum materiale cordis : quod quidem oppressum, et occupatum ista nova passione, ceu fons vitae convocat in auxilium suum omnes spiritus vitales, qui erant dispersi per corpus; indeque manet corpus privatum motu vitali » (c. 8, p. 292).

Il peut y avoir passage du ravissement à l'extase; ce qu'on reconnaît à certains signes : « Quando raptus migrat in ecstasim ex divini amoris excessu, communicare solet corporibus, aut levitatem, aut agilitatem, et quandoque in vultu splendorem; qui omnes sunt effectus illius occultae causae » (c. 9, p. 293). Godinez remarque que les « deliquia ecstatica », c'est-à-dire les extases « deliquiis similes, quae a principio interiori suboriantur », arrivent assez souvent chez les personnes adonnées à l'oraison, « maxime in foeminis infirmi capitis, modici cordis, ac debilis complexionis » (c. 10, p. 295).

Il termine en affirmant que la voie des extases est bonne, mais dangereuse : « similis est funambulorum gressui per funes »; tandis que la voie commune est « secura et fructuosa » (p. 298).

Maximilien *Sandaeus* † 1656, dans le *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640), distingue avec Gerson entre l'extase cognitive et affective, et, comme Suarez, entre l'extase parfaite et imparfaite. Cette dernière se réalise quand l'homme est hors de soi et en Dieu par l'intention seulement : « Quando nimirum quis exterioribus sensibus ac rebus utitur quidem, sed tota ejus intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat » (au mot *Ecstasis*, p. 191). L'extase parfaite, au contraire, exige l'actuelle abstraction des sens : « idque vel per abstractionem a sensibus externis ad imaginariam visionem : vel ab imaginatione quoque ad intellectualem : et, hoc iterum, aut per intelligibiles immissiones, aut secundum quod intellectus videt Deum per essentiam » *(ibidem)*. Comme définition très complète de l'extase, Sandaeus propose :

Ecstasis est mentis emotio, qua anima extra statum modi naturalis, quem in operationibus suis habet, posita, a sensuum exteriorum operationibus, actualiter et aptitudinaliter eximitur; procedens ex magnitudine elevationis propter ingentem lucem et admirationem, aut mirabilem gustum devotionis. Cum enim anima humana sit limitatae virtutis, quo vehementius uni alicui rei intendit, eo minus ad alia attendit : adeo, ut nec videat, nec audiat, nec laesiva tactui apposita sentiat objecta (p. 191-192).

Il explique ensuite en quel sens, dans la doctrine de Tauler, l'extase peut exempter quelqu'un de certaines obligations de précepte : pour autant que, durant l'extase, l'opération des sens est arrêtée et devient impossible (p. 192-193). En ce qui concerne la distinction entre ravissement et extase, il choisit la position de saint Thomas de préférence à celle de Gerson (p. 310). Cf aussi la *Theologia mystica* de M. Sandaeus, lib. 2, commentatio 7 et 8 : Ecstasis mystica, Raptus mysticus, Mayence, 1627, p. 547-582.

Louis Lallemant † 1635 étudie l'extase au cours des quelques pages qu'il consacre aux propriétés et aux effets de la contemplation (*loco cit.*). Il la considère comme la suite normale du ravissement.

Quelquefois l'admiration est si forte que l'esprit n'a plus d'action à l'extérieur, ce qui cause des ravissements et des extases. Le ravissement, à proprement parler, est un transport subit des puissances que l'Esprit de Dieu élève tout d'un coup. *L'extase est l'état et le repos où se trouve l'âme ainsi élevée au-dessus d'elle-même.* Quelques-uns veulent que l'extase soit cette sorte de transport qui se fait peu à peu et doucement, et que d'autres appellent *vol de l'esprit* (*loco cit.*, p. 466).

Le ravissement n'est pas toujours une marque d'imperfection : il l'est, quand il arrive à une âme « précisément parce qu'elle n'est pas encore accoutumée aux objets qui la ravissent »; il ne l'est pas, si le transport provient de l'excellence même des connaissances que Dieu donne *(ibidem)*. L'âme forte et parfaitement purifiée reçoit d'ordinaire « sans ravissement les effets du ravissement » (p. 467).

Jean-Joseph Surin † 1665 se rapproche de M. Godinez dans sa définition de l'extase et du ravissement. L'extase est « une défaillance du cœur assailli de l'amour, qui fait cesser les opérations des sens, afin que l'âme vaque aux impressions de ce même amour » (*La guide spirituelle pour la perfection*, 7^e p., ch. 4, Paris, 1836, p. 409). Son effet principal irait « bien plus au cœur qu'aux parties supérieures de l'âme comme pourrait être l'intelligence » *(ibidem)*.

Le ravissement, au contraire, appartient d'abord à l'intelligence :« C'est un attrait qui vient du sommet de l'âme et qui emmène après soi les facultés inférieures pour les rendre attentives à quelque bien fort haut et fort relevé » (ch. 5, p. 411). Cela peut se faire de deux façons. La première, sans violence et progressivement : Dieu attire l'âme peu à peu, « d'abord au dedans par sa présence, puis en gagnant par degrés son attention et son affection jusqu'à ce que l'âme venant à défaillir en soi-même non par faiblesse, mais par attraction à sa partie la plus haute, elle soit possédée de Dieu au point d'être entièrement ravie en lui » (p. 413). Cette première façon correspond, de fait, à ce que la plupart des auteurs appellent « extase ». La deuxième manière, ou ravissement proprement dit, se réalise « quand soudainement et à l'improviste, ou bien par quelque légère occasion, comme serait une parole entendue ou quelque ton de musique, Dieu ravit l'âme et l'emmène après lui, en l'interdisant en toutes ses puissances pour toutes autres choses que pour lui » *(ibidem)*. A l'âme ainsi attirée, Dieu peut donner des connaissances distinctes ou simplement l'unir à soi, sans connaissance précise.

Le ravissement fait expérimenter à celui qui l'éprouve trois principaux fruits : « le silence divin, la sagesse divine et l'amour divin » (p. 415). Dieu peut favoriser l'âme de telles grâces quand il lui plaît; cependant il les accorde plus ordinairement au troisième degré d'oraison surnaturelle, qui est l'oraison d'union. Le ravissement est « la plus haute grâce actuelle de toutes celles qu'il a accoutumé de faire » (p. 417).

Dans le *Catéchisme spirituel* (2^e éd., Paris, 1663), Surin précise que ces phénomènes sont de pures faveurs de Dieu, se rencontrant surtout dans la voie surnaturelle ou extraordinaire (1^e p., ch. 3, p. 11 et 15), et qu'ils ne sont pas nécessaires

à la perfection, mais peuvent aider (3^e p., ch. 3 et 6; cf aussi 6^e p., ch. 6).

Au 18^e siècle, Jean-Baptiste *Scaramelli* † 1752 consacra plusieurs pages de son *Direttorio mistico* (Venise, 1799) à l'extase et au ravissement. Il y suit substantiellement la doctrine de saint Thomas et de sainte Thérèse (tr. 3, c. 19-22 et 29-30, p. 206-223 et 242-247; trad. F. Catoire, t. 1, Tournai, 1863, p. 459-497, 538-548).

On sait que Emmanuel-Ignace de *la Reguera* † 1747 a publié et commenté en 2 in-folios (Rome, 1740-1745) la *Praxis theologiae mysticae* de son confrère M. Godinez, cité plus haut. Ce commentaire constitue une somme, peut-être unique, sur les questions spirituelles. Au t. 2, p. 738-765, l'auteur expose systématiquement la doctrine sur le rapt et l'extase chez les théologiens et auteurs spirituels signalés dans le présent article.

2. **Saint François de Sales** (1567-1622). — En plusieurs endroits de ses *Œuvres*, on rencontre le mot « extase »; c'est toutefois dans le *Traité de l'amour de Dieu* que le saint analyse *ex professo* cette notion (liv. 1, ch. 10, *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 57-58; liv. 3, ch. 8, p. 194; liv. 6, ch. 11 et 12, p. 343, 345-346; liv. 7, ch. 3-8, t. 5, p. 15-35). S'inspirant des philosophes anciens, il commence par distinguer deux sortes d'extases : l'extase sacrée, nous portant au-dessus de nous-mêmes, et l'extase sensuelle, nous ravalant au-dessous de nous-mêmes (t. 4, p. 57). Ensuite, parlant de la « sainte quiétude », puis du « souverain degré d'union », il s'attache de plus en plus à la considération de l'extase *sacrée*.

Dans l'oraison de quiétude déjà, l'écoulement ou liquéfaction de l'âme en Dieu, qui se fait non « pas par manière d'eslancement », mais par une douce et « extreme complaysance de l'amant en la chose aymée », constitue une véritable extase (p. 345-346). C'est surtout dans l'oraison d'union qu'il y a lieu de parler de l'extase et du ravissement.

La bienheureuse Mère Thérèse dit excellemment (*Vie*, ch. 18 et 20), que l'union estant parvenue jusqu'à cette perfection que de nous tenir pris et attachés avec Nostre Seigneur, elle n'est point différente du ravissement, suspension ou pendement d'esprit; mais qu'on l'appelle seulement union, ou suspension, ou pendement, quand elle est courte, et quand elle est longue on l'appelle extase ou ravissement; d'autant qu'en effect, l'ame attachée a son Dieu si fermement et si serrée qu'elle n'en puisse pas aysement estre desprise, elle n'est plus en soy mesme, mais en Dieu (t. 5, p. 18).

Y a-t-il une différence entre extase et ravissement? Oui, mais il semblerait que ce sont beaucoup plus deux aspects d'une même grâce que deux grâces différentes : « L'extase s'appelle ravissement, d'autant que par icelle Dieu nous attire et esleve a soy; et le ravissement s'appelle extase, entant que par iceluy nous sortons et demeurons hors et au dessus de nous mesmes pour nous unir a Dieu » (p. 20).

Poursuivant son analyse, saint François reconnaît trois sortes d'extases sacrées : « L'une est de l'entendement, l'autre de l'affection, et la troisième de l'action; l'une est en la splendour, l'autre en la ferveur, et la troisième en l'œuvre; l'une se fait par l'admiration, l'autre par la dévotion, et la troisième par l'opération » (p. 21).

Les deux premières sont étroitement unies; elles relèvent de l'amour, « car c'est l'amour qui porte l'entendement à la contemplation et la volonté à l'union. De manière qu'en fin il faut conclure avec le grand saint Denys (*De divinis nominibus* 4, 13), que l'*amour divin est extatique, ne permettant pas que les amans soyent a eux mesmes, ains a la chose aymee* » (p. 24). Cependant, malgré cette étroite union, ces deux extases « ne sont pas tellement appartenantes l'une a l'autre que l'une ne soit bien souvent sans l'autre » *(ibidem)*. Chacune, en effet, possède sa cause immédiate propre. La première jaillit directement de l'admiration, laquelle « se fait en nous par le rencontre d'une vérité nouvelle que nous ne connoissions pas ni n'attendions pas de connoistre » (p. 21), tandis que la seconde « se fait sûr la volonté en cette sorte : Dieu la touche par ces attraitz de suavité, et lhors, comme une eguille touchee par l'aymant se tourne et remue vers le pole, s'oubliant de son insensible condition, ainsy la volonté atteinte de l'amour celeste s'eslance et porte en Dieu » (p. 24).

En la sainte Vierge il y eut de ces extases, « extases douces, paysibles et sans effort; extases esquelles la partie sensible ne laissoit pas de faire ses actions, sans donner pour cela aucune incommodité à l'union de l'esprit, comme reciproquement la parfaite application de son esprit ne donnoit pas fort grand divertissement aux sens » (liv. 7, ch. 14, t. 5, p. 57). Marie en aurait eu même en son sommeil (t. 4, p. 194).

Saint François de Sales propose « deux marques » pour discerner « la bonne et sainte extase » : « L'une est que l'extase sacree ne se prend ni attache jamais tant a l'entendement qu'a la volonté.., de manière que si l'extase est plus belle que bonne.., elle est grandement douteuse et digne de soupçon » (p. 26). « La seconde marque... consiste en la troysiesme espece d'extase.., toute sainte, toute aymable et qui couronne les deux autres : et c'est l'extase de l'œuvre et de la vie » (p. 27).

Cette extase de la vie, que notre auteur appelle aussi « extase d'action et d'opération » (p. 28), est illustrée par saint Paul, quand il affirme : *Je vis, mais non plus moy, ains Jesus Christ vit en moy* (*Gal.* 2, 20; p. 31). Elle suppose plus qu'une simple « vie civile, honneste et chrestienne », elle exige « une vie surhumaine, spirituelle, devote », c'est-à-dire que, par amour pour Dieu, nous soyons capables de « quitter tous nos biens, aymer la pauvreté.., tenir les opprobres, mespris, abjections, persecutions, martyres pour des felicités et béatitudes » (p. 27) et vivre « selon les inspirations et instinctz du divin Sauveur de nos âmes » (p. 35). Vivre ainsi, « ce n'est pas vivre humainement, mais surhumainement; ce n'est pas vivre en nous, mais hors de nous et au dessus de nous » (p. 27-28). Concrètement, c'est à cette extase qu'il faudra toujours revenir.

Bienheureux sont ceux qui vivent une vie surhumaine, extatique, relevee au dessus d'eux mesmes, quoy qu'ilz ne soyent point ravis au dessus d'eux mesmes en l'orayson! Plusieurs Saintz sont au Ciel, qui jamais ne furent en extase ou ravissement de contemplation; car, combien de Martyrs et de grans Saintz et Saintes voyons-nous en l'histoire n'avoir jamais eu en l'orayson autre privilège que celuy de la devotion et ferveur? Mais il n'y eut jamais Saint qui n'ayt eu l'extase et ravissement de la vie et de l'operation, se surmontant soy mesme et ses inclinations naturelles (p. 30-31; aussi t. 4, p. 343; lettre 2097, t. 21, 1923, p. 185).

Cf Pierre Serouet, *De la vie dévote à la mystique*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1958, p. 309-316.

3. **Marie de l'Incarnation, l'ursuline** (1599-1672). — La vénérable connut sa première extase à l'âge de vingt ans.

Elle allait par le chemin du Haut-Fossé, à Tours, quand « subitement » elle fut arrêtée « intérieurement et extérieurement ». En un moment les yeux de son esprit furent ouverts; elle vit avec une clarté extraordinaire toutes ses fautes, depuis qu'elle était au monde, et se vit elle-même plongée dans le Sang du

Christ (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris-Québec, 1930, p. 182). Jusqu'à sa venue au Canada, en 1639, elle expérimentera encore souvent de tels phénomènes, spécialement à l'occasion de trois visions de la Trinité (t. 1, 1929, p. 194, 204-208, 298-300; t. 2, p. 233-236, 251-255, 285-287).

Elle ne s'arrête pas à l'aspect merveilleux de ces grâces, elle les décrit simplement. Dans sa pensée, l'état le plus sublime ne consiste pas dans les « temps d'extase et de ravissement »; elle en prend à témoins Jésus, sa sainte Mère et les apôtres. Cet état est d'être, comme Notre-Seigneur et avec lui, « un continuel holocauste à la gloire de Dieu » (t. 4, 1939, p. 194-195).

On doit distinguer chez elle l'*extase* proprement dite, ou grâce spéciale nettement caractérisée, de l'*état extatique*, sorte de disposition plus ou moins intense et permanente qui continue l'extase.

L'extase proprement dite comprend d'ordinaire trois temps. Un premier, dans lequel l'âme se sent comme dans l'attente. Elle a l'impression que Dieu la poursuit, et ne peut que lui dire : « Que voulez-vous me faire, mon cher Amour? » (t. 2, p. 251, 285). Cette attente dure quelques heures ou plusieurs jours (t. 1, p. 299; t. 2, p. 285). Le second temps est le temps fort, marqué par l'irruption de Dieu dans l'âme. Cette irruption peut être plus lente ou plus rapide, selon la puissance de l'attrait divin, mais toujours l'absorption de l'esprit se fait « en un moment ». Habituellement, le corps garde la posture qu'il avait antérieurement : Marie demeure debout (t. 2, p. 184), à genoux (p. 236), appuyée sur sa « chaire » (p. 287). Parfois l'attrait est trop violent, elle prévoit qu'elle va tomber; alors, elle s'asseoit (t. 1, p. 299), ou même se retire pour que le transport n'arrive pas devant le monde (p. 159 et 256). « En telles occasions, note l'ursuline, si l'on est à genoux, l'on y demeure quelquefois, et quelquefois, il faut être assis ou appuyé, ou bien l'on tomberait, ce qui ne m'est jamais arrivé, grâces à Notre-Seigneur » (t. 2, p. 486). L'âme y est-elle libre d'agir comme elle veut? Non.

« Je me sentais tirée puissamment, et en un moment, sans avoir le loisir ni le pouvoir de faire aucun acte intérieur ni extérieur. Il me semblait être tout abîmée en Dieu qui m'ôtait tout pouvoir d'agir. C'est une souffrance d'amour qu'il faut pâtir tant qu'il lui plaît, d'autant qu'il n'est pas possible de s'en tirer » (t. 1, p. 159; t. 2, p. 254).

A. Jamet commente ainsi ce passage : « A cette saisie de l'Esprit divin, l'âme n'est maîtresse ni de résister ni de se soustraire avant le temps. Elle *pâtit tant qu'il plaît à Dieu une souffrance d'amour, toute pâmée sur ce qu'elle aime*. Son acte, cependant.., reste libre, en vertu, au moins, de la liberté antécédente par laquelle elle a consenti et s'est préparée à la mainmise de Dieu sur elle. Partant, la ligature des puissances n'ôte rien au mérite » (t. 1, p. 240, note 4; cf aussi p. 297).

L'extase peut durer une « demi-heure » (t. 2, p. 287), « une heure ou deux » (t. 1, p. 159), « l'espace de plusieurs messes » (t. 2, p. 236 et 486), et peut-être même « cinq heures » (*Lettres*, éd. Richaudeau, t. 2, Paris-Tournai, 1876, p. 513). Toutefois, ce dernier texte n'est pas clair.

La grâce de l'extase consiste essentiellement en une « occupation » de l'âme qui pâtit l' « impression » divine (t. 1, p. 159, 240, note 4; t. 2, p. 233, 247, note 3; *Lettres*, t. 2, p. 514). Il peut y avoir prédominance de lumière ou d'amour, selon que Dieu veut surtout « informer l'âme » ou « se laisser posséder » par elle (*Écrits*, t. 2, p. 238-239). S'il s'agit d'une « occupation » d'amour, elle aura nécessairement Dieu pour objet, ou les trois divines Personnes ensemble, ou l'une d'elles en particulier (p. 252-255), ou encore les divins attributs (p. 243-245); si elle a pour but surtout d'éclairer, elle pourra porter non seulement sur Dieu, mais aussi sur les anges (p. 235-236), sur l'âme et ses péchés (p. 182, 236), sur le monde à sauver (p. 316), etc.

Pendant que dure l'extase, l'âme ne perd pas nécessairement, de façon continue, toute conscience d'elle-même. Marie de l'Incarnation remarque, dans la deuxième vision de la Trinité, alors qu'elle était tout absorbée par le Verbe : « Par des petits moments, *je me connaissais*.., je me voyais impuissante de rendre mes hommages au Père et au Saint-Esprit » (p. 253, 276, note 4, 486). Ce qui signifie qu'à l'intérieur de l'extase, le degré d'absorption n'est pas toujours égal.

Le troisième temps est un temps de détente.

L'âme revient à elle « avec une grande douceur d'esprit », mais avec le sentiment d'une extrême faiblesse dans son corps (t. 1, p. 159). Parfois, après la réception d'une grâce particulièrement intense, la transition sera plus lente : « Au sortir de cette grande union (le troisième ravissement dans la Trinité), j'étais comme une personne tout ivre, qui ne peut comprendre les choses qui se présentent à ses sens. Ainsi je demeurai longtemps renfermée en moi-même, sans pouvoir avoir de l'attention à rien, et il me demeura cette vue gravée en l'esprit que j'étais le rien propre pour le Tout » (t. 1, p. 300).

En même temps, l'âme sort de l'extase avec une nouvelle ardeur pour la pratique de la vertu et les œuvres de charité, dans lesquelles Marie trouvait une excellente diversion pour le corps (t. 1, p. 159, et 240, note 4; t. 2, p. 228). Quant à l'*impression* reçue, elle ne s'oublie pas : « on est établi là-dedans » (t. 2, p. 237; *Lettres*, t. 2, p. 516).

Après l'extase, si celle-ci est profonde et marquante, comme ce fut le cas, par exemple, pour la deuxième vision de la Trinité, il s'ensuit pour l'âme un *état extatique* (t. 1, p. 213 svv; t. 2, p. 257 svv). Cet état peut se continuer durant des mois et même des années. Il consiste en une liaison forte et à peu près constante de l'âme avec Dieu, sans abstraction des sens toutefois, mais avec une disposition ordinaire à se laisser emporter par lui (t. 1, p. 214). « L'âme ne vivant plus en elle-même, mais en Celui qui la tient toute absorbée en ses amours, pâtissant sans cesse cette extase amoureuse, se trouve tantôt mue par l'Esprit Saint qui la possède, tantôt languissante, tantôt en suspension » (t. 2, p. 260).

Habituellement, Marie de l'Incarnation réussissait à se contrôler suffisamment pour que ces transports ne paraissent point au dehors : ou bien elle prenait un livre (t. 2, p. 259), ou encore se soulageait par les pénitences et les actions de charité, par le chant, l'écriture, les courses dans les bois, la contemplation des beautés de la campagne... Son corps « prenait un peu l'air là-dedans » et elle parvenait à « s'accommoder à tout » (t. 1, p. 215-216, 221, 232, 256; t. 2, p. 259-264).

Parfois, il lui arriva de se laisser prendre. En une circonstance surtout, étant novice, elle fut absorbée si fort en commentant à ses sœurs le verset du *Cantique* (1, 1) : « Qu'il me baise du baiser de sa bouche », qu'elle en perdit la parole. Elle avoue simplement : « Je ne me pus cacher en cette occasion, qui ensuite me donna bien de la confusion » (t. 2, p. 289). Deux fois peut-être sa santé eut à souffrir des suites de l'extase (t. 1, p. 232; t. 2, p. 312-313); dans les autres cas, sa constitution physique très robuste sut résister.

Cet état, loin de nuire aux travaux extérieurs, sert plutôt de stimulant pour les entreprendre et les conduire à bonne fin (t. 1, p. 163, 177 svv). Peu à peu, du reste, Marie de l'Incarnation entra dans son « état foncier et permanent » :

Notre-Seigneur m'ôta encore ces grands transports et ces accès violents, et depuis ce temps-là, mon âme est demeurée

dans son centre qui est Dieu, et ce centre est en elle-même, où elle est au-dessus de tout sentiment. C'est une chose si simple et si délicate qu'elle ne se peut exprimer. On peut parler de tout, on peut lire, écrire, travailler, et faire ce que l'on veut, et néanmoins cette occupation foncière demeure toujours, et l'âme ne cesse point d'être unie à Dieu (t. 1, p. 234).

A la fin de sa vie, à près de 72 ans, une seule petite faiblesse se manifeste encore parfois au dehors : « Marchant par la maison, *je vais chancelant*; c'est que, dit-elle, mon esprit pâtit un transport qui me consume ». Puis elle ajoute : « D'autres fois mon âme a le dessus » (*Lettres*, t. 2, p. 518). Ce qui est remarquable, c'est cet équilibre humain, cette maîtrise de soi, qu'elle a su conserver presque toujours à travers les grâces mystiques les plus élevées.

L'extase correspond-elle à un degré spécial de la vie intérieure? Non, s'il s'agit d'une grâce isolée; oui, s'il s'agit d'une disposition à peu près permanente à être absorbé en Dieu. L'ursuline distingue trois états d'oraison surnaturelle : l'oraison de quiétude, l'oraison d'union et le mariage spirituel. L'extase se rencontre surtout dans le deuxième état et naît « des touches, des paroles intérieures, des caresses » divines, qui y sont assez fréquentes. « En cet état, la volonté tient l'empire sur l'entendement » (*Lettres*, t. 2, p. 301).

Enfin l'âme doit-elle désirer l'extase? A cette question Marie de l'Incarnation répond comme saint François de Sales, dont elle connaissait les œuvres : qu'elle donne toute la préférence à l'*extase de l'action*. « Ce sont ces extases d'actions que les sœurs doivent rechercher et désirer, lit-on dans les *Constitutions* manuscrites des ursulines de Québec (1647), et non pas celles qui ont paru aux oraisons de quelques saintes âmes, dont elles se doivent réputer entièrement indignes » (f. 34 ab).

Ces *Constitutions* furent rédigées par Jérôme Lallemant s j, avec la collaboration très étroite de Marie de l'Incarnation et des religieuses de son monastère (cf F.-X. Charlevoix, *La Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1724, p. 322-323). Au 20^e^ siècle, on retrouvera la même formule chez Léonce de Grandmaison (cf J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, 4^e^ éd., Paris, 1935, p. 321).

H. Bremond, t. 6, 1922, p. 137-176. — M. T.-L. Penido, *La conscience religieuse*, Paris, 1935, p. 177-244. — P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation. Essai de psychologie religieuse*, Paris, 1935. — J. Klein, *L'itinéraire mystique de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1938. — F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954.

4. **Divers auteurs.** — De Marie de l'Incarnation, ursuline, nous pouvons rapprocher l'autre Marie de l'Incarnation, la bienheureuse *Madame Acarie* † 1618. Elle aussi eut beaucoup d'extases et lutta pour les empêcher : « elle se promenait hâtivement dans sa chambre, descendait au jardin.., changeait de posture.., se mettait à jouer à l'épinette » (A. Duval, *La Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation*, liv. 2, ch. 13, Douai, 1621, p. 555). C'était ordinairement sans grand résultat. Ses ravissements duraient parfois deux heures ou plus; à d'autres moments, ils étaient très rapides. Elle en sortait toujours très confuse. Finalement, elle obtint de Dieu la force de dominer ces grâces pour qu'elles ne rejaillissent pas tant sur le corps; il n'en resta plus, comme signe extérieur, qu'une sorte d' « assoupissement », qui ne lui enlevait pas d'ordinaire l'usage de ses sens (p. 563).

« Il semble que Dieu en ceci lui donna quelque parcelle de la grâce de la Sainte Vierge et des plus grands saints; lesquels, encore qu'ils fussent continuellement en extase, ravis et absorbés en Dieu, au moins la glorieuse Vierge, néanmoins les ravissements ne fondaient point sur l'extérieur, mais demeuraient au fond de l'âme, laissant les sentiments du corps et toutes les autres facultés faire leurs ordinaires fonctions » (p. 562).

Cf aussi H. Bremond, t. 2, 1916, p. 70, 203-207, 228-240, 260; Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942, p. 389-411.

Dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, H. Bremond rapporte d'autres exemples, moins illustres il est vrai, mais non moins révélateurs.

Une pauvre vachère de Ponçonas, qui ne pouvait venir à bout de son *Pater* : « Depuis près de cinq ans, lorsque je prononce ce mot : *Pater* et que je considère que... celui qui est là-haut, disait-elle en levant le doigt, que celui-là même est mon Père.., je pleure et je demeure tout le jour en cet état en gardant mes vaches » (t. 2, p. 66); — *Marie Granger*, bénédictine à Montmartre, qui allait « jusqu'à s'égratigner les bras et se mettre tout en sang, pour s'empêcher le ravissement » (p. 460); — *Louise du Néant* † 1694, folle volontaire et extatique à la Salpêtrière : « Ses ravissements étaient si fréquents et si longs qu'on était contraint de la traîner hors de l'église comme un cadavre sans mouvement; quelques-uns versaient des larmes de joie, de la voir si favorisée de Dieu; il y en avait qui coupaient de ses habits pour les garder comme des reliques » (t. 5, 1920, p. 360). Voir DS, t. 3, col. 1853-1854.

Les théologiens, pour leur part, ne cessent d'insister sur la prudence et le renoncement. En Italie, le cardinal Frédéric *Borromée* publie à Milan, en 1616, un ouvrage sur le discernement *De ecstaticis mulieribus et illusis* (cf DS, t. 1, col. 1871-1872). En France, Charles de *Condren* † 1641, ayant à se prononcer sur les extases de Barbe de Compiègne, écrit, en 1628, qu'il souhaite qu'elle en vienne à recevoir « les dons de Dieu purement comme il les donne » et non pas « si animalement et si charnellement ». Il lui semble que la nature et les sens « y prennent trop de part » (*Lettres du Père Charles de Condren*, Paris, 1943, p. 36; cf H. Bremond, t. 3, 1921, p. 411-413).

Claude *Martin* † 1696 reconnaît qu' « il est facile d'(y) être trompé » (*Conférences ascétiques*, éd. R.-J. Hesbert, t. 1, Paris, 1956, p. 156) et J.-B. *Rousseau* † 1720 renchérit : « J'aime mieux vous voir prosterné aux pieds des autres par humilité, que de vous voir en extase au-dessus de leurs têtes » (*Avis sur les différents états de l'oraison mentale*, lettre 14, Paris, 1710, p. 138). De son côté, *Angélique Arnauld* † 1661 recommande spécialement « (l'extase) de la foi et de la charité, par un profond abaissement de nous-mêmes devant Dieu » (*Entretiens et conférences*, Bruxelles, 1757, p. 252; cf H. Bremond, t. 4, 1920, p. 200).

Parmi les auteurs dominicains, deux noms méritent qu'on s'arrête un peu plus longuement : Louis Chardon et Antoine du Saint-Sacrement.

Louis *Chardon* † 1651, s'inspirant de Denys l'aréopagite, commence par traiter de l'extase divine. « L'amour étant un mouvement de la volonté envers ce que l'on aime, il est nécessaire que ceux qui en sont touchés ne soient plus à eux-mêmes, mais à l'objet qui les ravit » (*La croix de Jésus*, éd. F. Florand, Paris, 1937, p. 136). Ainsi, Dieu, « à cause de l'excès de son amoureuse bonté » et « par une vertu suressentiellement extatique », devient comme hors de soi par sa Providence (p. 136-137). « C'est à cet extase divin que nous devons nos vies, nos opérations, nos désirs » (p. 137).

De même, il y a l'*extase* du Verbe en notre humaine nature par le mystère de l'union hypostatique, et cette autre extase, « extase prodigieux! », de Jésus dans l'eucharistie, « où il est sans autre action que celle que lui donne sa créature et où il suit les intentions et les

déterminations qu'elle lui applique, sans discernement sensible des dispositions et des qualités des sujets qui le reçoivent » (p. 139). Il y a encore cette extase plus générale de Jésus, en sa volonté de faire du bien aux hommes (p. 140-141). Les anges également « s'extasient » sans cesse, les supérieurs « dedans le sein de leurs inférieurs » et « les inférieurs... vers leurs bienfaiteurs » (p. 136).

L'extase se rencontre aussi chez les hommes; elle est double : extase de la volonté, produite par un amour insatiable, et extase de l'intelligence, fruit d'une intense contemplation (p. 263). Dans ses manifestations sensibles et consolantes, l'extase se trouve surtout chez ceux qui commencent à servir Dieu : elle est causée par « les friandises et amorces » que Dieu présente à l'âme pour se l'attacher (p. 436-440). L'état de nudité pure est beaucoup plus parfait. « L'on ne s'(y) pique plus de transports et d'extases » (p. 487). L'amour des séraphins, modèle de l'amour parfait, est « sans mouvement, sans transport » (p. 509). Toutefois, s'il s'agit d'extases purement spirituelles, il semble bien que Chardon les considère comme inséparables de cet amour parfait.

Voici une élévation qu'il adresse à la sainte Vierge Marie : « J'admire vos extases, j'honore les transports et les ravissements de votre esprit, je révère cette éminente abstraction où vous avez vu, d'une vue sortable à la condition de cette vie, l'épanchement du sein du Père vivant dedans le vôtre pour concevoir le Fils auquel il veut donner une nouvelle naissance par l'opération du Saint-Esprit et par le moyen de votre ministère » (p. 199-200).

Antoine du Saint-Sacrement † 1676, dans *La véritable voie pour arriver à la plus haute perfection*, compare l'extase à ce qu'il appelle la *surextase*. « L'éclat est plus grand en l'extase », avoue-t-il, mais la surextase, qui consiste en l'anéantissement de sa volonté en celle de Dieu, constitue un état bien plus sublime.

Notre pratique est une véritable extase et plus qu'extase. Je la puis appeler *surextase*... Le mot *extase* veut dire : *hors de soi-même*; de sorte qu'en l'extase l'âme est hors de soi-même par l'opération de l'entendement, lequel sans dépendance des phantasmes voit les vérités surnaturelles autant que Dieu veut. Elle est encore hors de soi-même par l'union de la volonté qui suit les lumières de l'entendement et s'unit à Dieu, éclairée des mêmes lumières, sans rien voir des lumières ordinaires de l'entendement; et l'âme est hors de soi-même par la suspension des opérations sensitives. Mais en notre surextase, l'âme va plus avant. La volonté, — car c'est elle qui est considérable ici —, n'est pas unie à Dieu en la manière de l'extase; mais elle n'est plus, et est tellement sortie d'elle-même, — et l'âme par le moyen de la volonté —, que cette volonté, n'étant plus, s'est perdue dans la volonté de Dieu, où étant anéantie, la volonté essentielle de Dieu est la volonté de l'âme, qui opère tout en l'âme. Voyez si ce n'est pas une surextase, une plus qu'extase (cité par R.-L. Oechslin, *Le message du P. Antoine du Saint-Sacrement*, VS, t. 101, 1959, p. 219).

Cette « surextase » correspond au troisième état de l'oraison surnaturelle décrit par la vénérable Marie de l'Incarnation : « Dieu (s'y est) tellement emparé de (l'âme) qu'il est comme le fond de sa substance... C'est un état permanent où l'âme demeure calme et tranquille... Elle expérimente ce que c'est que la véritable pauvreté d'esprit, ne pouvant vouloir que ce que la divine volonté veut en elle » (*Lettres*, t. 2, p. 302-303; cf aussi P. Renaudin, *Un maître de la mystique française, Benoît de Canfeld*, Paris, 1956, ch. 4 : Qu'est-ce que « l'extase de la volonté »?, p. 151-184).

Quant à Thomas de *Vallgornera* † 1675, il s'en tient fidèlement, dans sa *Mystica theologia divi Thomae*, à la doctrine commune au 17^e^ siècle (q. 3, disp. 3, a. 9-10, éd. J.-J. Berthier, t. 1, Turin, 1924, p. 455-465; q. 4, disp. 2, a. 17, t. 2, p. 243-255). Voir M. Viller et M. Nepper, *Aux sources de Vallgornera*, RAM, t. 21, p. 290-332.

Chez les capucins, *Constantin de Barbanson* † 1631, tout en reconnaissant ce qu'il peut y avoir d'imperfection dans certains effets extérieurs de l'extase, indique clairement la relation étroite de celle-ci avec la touche divine au fond de l'âme :

(Extase ou ravissement) c'est une touche actuelle de la divine opération en la partie supérieure de l'esprit, tellement saisissant en un moment la créature, que la retirant de l'attention vers les parties inférieures, elle est toute transportée à l'attention d'une si efficace opération qui se fait dans l'esprit, avec tel effet que les sens extérieurs (pour la force de telle non encore accoutumée touche), en demeurent tous suspendus, empêchés et vacants de leur opération, mouvement et sensation. Ce que n'étant qu'un effet extérieur par trop paraissant aux yeux de hommes, qui n'admirent que semblables choses extraordinaires, est plutôt à fuir qu'à désirer, puisque sans tel effet on peut fort bien jouir de la substance de ce divin trait. Que si bien telle opération est admirée beaucoup, la comparant avec les états précédents, en comparaison néanmoins de ce qui suit, même en cet état est fort imparfaite, et signe que l'âme quant à son fond est encore bien bas, quoique quant à son attention vers l'esprit, fort haut élevée (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623; Paris, 1932, p. 239).

Le phénomène extatique appartient donc à une période de transition. Dans l'état parfait, les facultés inférieures reprendront leur liberté, la suspension n'étant plus que *négative* et non pas *positive* (p. 310-311).

Enfin, avec le carme *Jean de Saint-Samson* † 1636, c'est la pensée de Ruysbroeck que nous retrouvons. L'extase, chez lui, est surtout l'état extatique de la parfaite contemplation. Contempler Dieu, « c'est estre totalement surpassé hors de soi, tout ravy hors du sens et de tout ce qui est créé, et totalement arresté et attaché par dessus toute suspension, à regarder et contempler la beauté de l'Essence divine » (*Œuvres spirituelles et mystiques*, t. 1, Rennes, 1658, p. 43, n. 37; cf L. Reypens, art. Dieu, DS, t. 3, col. 923). Et Sernin-Marie de Saint-André explique :

Il n'est pas question ici de l'extase ordinaire, laquelle, enlevant l'usage des sens, prouve généralement dans les personnes qui en sont favorisées, qu'elles sont encore novices dans les voies supérieures de l'esprit, et accuse par conséquent en elles une certaine faiblesse relative.., l'extase dont il s'agit ici a lieu dans la partie la plus noble de l'âme et elle est soutenue sans défaillance. « L'âme, dit Jean de Saint-Samson, est divine à proportion qu'elle soutient en soi les opérations du feu d'amour, sans en recevoir lésion, faiblesse ou empêchement quant à sa nature corporelle au dehors ». « Dans la jouissance de cet état de profonde extase, on ne fait autre chose que soutenir et regarder son Objet immense dans son infinie fruition » (*Vie du V. Jean de Saint-Samson*, Paris, 1881, p. 164 et 165).

A cette liste déjà longue nous pourrions ajouter bien d'autres noms : *Charles de Bouelles* † 1553 (*De raptu divi Pauli libellus*, Paris, 1531; cf DS, t. 1, col. 1894-1895); — sainte *Marie-Madeleine de Pazzi* † 1607 (cf Ernest E. Larkin, *The Ecstasies of the Forty Days of Saint Mary Magdalen de' Pazzi*, dans *Carmelus*, t. 1, 1954, p. 29-71; Ermanno del SS.mo Sacramento, *Los Extasis de Santa Maria Magdalena de' Pazzi*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 15, 1956, p. 184-200; cf *Extases et lettres de sainte Marie-Madeleine de Pazzi*, trad. M.-M. Vaussard, coll. La vigne du Carmel, Paris, 1945); — le cardinal *Jean Bona* † 1674 (*De discretione spirituum*, c. 14 : De ecstasi et raptu, Paris, 1673, p. 200-223, trad. franç., Paris, 1674, p. 270-301; cf DS, t. 3, col. 1277); — *Honoré de Sainte-Marie* † 1729

(*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. 2, Paris, 1708, p. 126-127, 143, 149, 251, 449); — Benoît XIV † 1758 (*De servorum Dei beatificatione..*, lib. 3, c. 49 : De mentis excessu, ecstasi et raptu, t. 3, Venise, 1764, p. 347-358). Notre enquête paraît cependant suffisante pour permettre de dégager certaines conclusions.

Conclusion. — 1) Le mot *extase*, tel qu'on le trouve employé chez nos auteurs, n'a pas toujours la même signification. Les uns l'utilisent pour exprimer d'abord le phénomène sensible et apparent : la suspension des sens, subite ou progressive, à l'occasion d'une expérience religieuse; d'autres l'entendent presque uniquement de l'expérience religieuse intérieure : un contact plus immédiat avec Dieu, au fond de l'âme, qui provoque l'élancement et la perte de soi-même en lui *extra et supra spiritum*.

2) Tous sont d'accord pour affirmer que, de soi et du point de vue religieux, le phénomène sensible extérieur est secondaire, qu'il peut être facilement cause d'illusion et qu'il constitue d'ordinaire une imperfection ou impureté spirituelle. Il est le signe que l'organisme humain n'est pas encore suffisamment adapté à l'action divine.

3) Certains auteurs notent que ce qui cause l'extase c'est, à proprement parler, une *touche divine* en la partie supérieure de l'esprit. Par ce toucher, Dieu saisit l'âme *(ravissement)* et c'est alors que l'âme, sortant d'elle-même, se perd en lui *(extase)*, soit pour le mieux connaître, soit pour en jouir davantage ou soit encore pour souffrir délicieusement de la blessure qu'il lui fait.

4) Quelques-uns vont jusqu'à affirmer que dans cette expérience, l'âme peut parvenir à la vision claire et immédiate de l'Essence divine, à une sorte de vision béatifique passagère; les autres, au contraire, soutiennent que même alors c'est à travers l'obscurité de la foi que l'âme entre en contact avec Dieu.

5) Dieu est libre d'accorder cette faveur quand il veut; habituellement il la donne aux âmes parvenues à l'oraison d'union. Toutefois, s'il s'agissait d'une extase qui procure la vision immédiate de l'Essence divine, il est clair qu'elle correspond au dernier état de la vie intérieure.

6) L'extase, quand elle est authentique, produit dans l'âme de merveilleux fruits de vertu : elle la porte à plus de charité, d'humilité, d'abnégation et de dévouement; elle conduit toujours à « l'extase de l'œuvre et de la vie ».

Fernand JETTÉ.

VI. DANS L'ÉCOLE CARMÉLITAINE

1. SAINTE THÉRÈSE D'AVILA † 1582. — Sainte Thérèse d'Avila n'a pas fait de théorie de l'extase. Si ce qu'elle en dit manque d'élaboration technique et de précision terminologique, c'est que ses vues sont surtout pratiques et pédagogiques. Quoi qu'il en soit, ces limites sont incomparablement compensées par les qualités spirituelles de la sainte; elle offre au théologien un matériau de première main, original, non encore soumis à des schèmes préconçus; par intuition, elle a situé l'extase et la zone de l'extase à leur place dans l'ascension mystique normale. Elle a exercé une profonde influence sur les théoriciens qui ont écrit après elle. Nous nous attacherons ici aux lignes maîtresses de sa pensée.

1. **Position du problème.** — Sainte Thérèse n'a pas subi d'influence positive déterminante; son intense expérience extatique s'accompagnait d'une profonde réflexion; elle réagit très tôt et constamment contre une certaine technique d'initiation à l'extase.

1° *L'enseignement de Thérèse sur l'extase ne s'appuie pas sur une doctrine reçue*; ni ses lectures, ni l'intense enseignement oral qui précéda de près la période de ses expériences extatiques et le début de sa production écrite ne lui fournissent son point de départ. Les coïncidences doctrinales, terminologiques et descriptives avec saint Jean de la Croix ne dénotent, selon toute probabilité, aucune dépendance; non seulement Jean de la Croix le déclare dans son premier ouvrage (*Cántico espiritual* XII, 6; éd. Silverio de Santa Teresa, t. 3, p. 59; trad. Cyprien de la Nativité, éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, t. 2, Paris, 1947, p. 768), mais par ailleurs, bien avant leur première rencontre à Médina (1567), la sainte avait pris des positions nettes et parlé abondamment de l'extase dans sa *Vida* (première rédaction en 1562; seconde en 1565).

Dans la *Vida*, en effet, Thérèse affirme son indépendance doctrinale; le traité des degrés d'oraison s'ouvre par une affirmation explicite : elle ne parvint à comprendre la distinction entre élévation naturelle de l'esprit et extase ou suspension surnaturelle qu'à la lumière de son expérience.

« Durant de longues années, j'ai lu beaucoup de choses sans les comprendre... Voici une chose que je puis affirmer en toute vérité. J'ai eu des entretiens avec beaucoup de personnes spirituelles qui s'appliquaient à me faire comprendre les faveurs que le Seigneur m'accordait... Leurs explications ne me servaient ni peu ni beaucoup, tant mon esprit était borné. Peut-être aussi le Seigneur le voulait-il de la sorte, car c'est Sa Majesté qui m'a toujours servi de maître... Il ne voulait pas que ma reconnaissance s'adressât à un autre qu'à lui... Et Dieu m'a accordé en un instant la grâce de comprendre clairement ces faveurs et celle de savoir les exprimer » (*Vida* 12, t. 1, p. 88; trad., t. 1, p. 196-197).

Plus catégorique, elle affirme : « J'ai souffert beaucoup et j'ai perdu bien du temps faute de savoir comment me diriger » (*Vida* 14, t. 1, p. 104; trad., t. 1, p. 227). « Comme je n'avais pas de directeur, je me mis à lire ces livres dans l'espoir de pouvoir y puiser peu à peu quelque lumière. Mais j'ai bien vu ensuite que, si le Seigneur ne m'avait lui-même instruite, j'aurais appris bien peu de choses par ces livres. Tant que Sa Majesté ne daigna pas me donner de cet état une connaissance expérimentale, je n'y entendais rien, je ne savais même pas ce que je faisais » (22, t. 1, p. 167; trad. t. 1, p. 347).

L'expérience la rendit capable de comprendre et de juger ces livres (30, t. 1, p. 245), et même de discuter avec les théologiens qui lui avaient servi de maîtres (18, t. 1, p. 132-133).

2° Si Thérèse en vint à une position doctrinale qui lui permit de s'affirmer dans une longue polémique (voir *infra*), nous en trouvons la raison dans son *expérience extatique* et son effort de *réflexion intérieure* auquel elle se soumettait. Il est difficile de préciser la chronologie de ses périodes extatiques et d'en estimer la fréquence; avec sa troisième conversion (1554-1556) commença une véritable invasion, comme un assaut de grâces extatiques, qui dura, avec des alternances difficilement déterminables, jusqu'au mariage mystique en novembre 1572 (*Relaciones espirituales*, *Merced* 35, t. 2, p. 63-64; trad., *Relations spirituelles* 28, p. 120-122).

Il est plus intéressant du point de vue doctrinal de souligner la répercussion de ces grâces mystiques. Les

phénomènes extatiques éveillent d'abord en elle une vive surprise, puis une réflexion, suivie d'une période d'anxiété et de préoccupation. Ces phénomènes, vécus passivement avec une indicible fruition, restaient fixés dans l'esprit de Thérèse comme de graves problèmes exigeant une solution; cette nécessité de faire la lumière « hacer luz », et de garder la paix de l'âme, « poseer seguridad », mena la sainte de livre en livre, de théologien en théologien, de crise en crise. Ce besoin intérieur lui fit rédiger ses *Relaciones espirituales* et sa *Vida*; il explique le cortège de préoccupations qui accompagne, sa vie durant, ses différents états mystiques. Son incapacité à se résigner simplement à recevoir et à éprouver les phénomènes mystiques de « suspension » est typique, comme aussi le besoin absolu de faire la lumière sur eux. Elle arriva ainsi à posséder un bagage de connaissances, de réflexions et d'intuitions qui lui permirent de juger ses expériences, de les décrire et d'en tirer des règles universelles; elle parvint à une conception claire de l'extase, avec l'intime conviction de son originalité. Elle indique ses sources quand elle écrit : « Je ne dirai rien que je ne connaisse par une longue expérience » (*Vida* 18, t. 1, p. 132; trad., t. 1, p. 278). Ainsi s'explique son attitude de réaction et de refus en face de certains maîtres.

3° Thérèse *réagit avec énergie contre une technique* alors en vogue parmi les « spirituels » espagnols. Cette technique codifiait la conduite à suivre dans les états extatiques, depuis l'initiation, les premières expériences, jusqu'à leur forme la plus achevée, la contemplation pure des parfaits. Elle rencontra, probablement pour la première fois, cette théorie dans le *Tercer Abecedario espiritual* de François d'Osuna † 1540. Mais la véritable réaction fut occasionnée par le groupe des « spirituels » avec lesquels elle fut en contact entre 1555 et 1562, et qui furent peut-être influencés par les idées des alumbrados.

Le traité des degrés d'oraison dans la *Vida* est parsemé d'allusions à cette pseudo-mystique (vg chap. 12 et 22). Lorsqu'elle l'écrivit, Thérèse était encore pleine des récentes discussions et ses yeux venaient de s'ouvrir sur ces tromperies. De semblables attaques reparaissent dans les *Moradas*, les *Conceptos* et les *Fundaciones*, mais très atténuées.

On peut résumer la théorie en question en deux thèses : élever l'esprit aux choses surnaturelles pour entrer dans la théologie mystique, dans la suspension de l'esprit, dans l'extase; et retirer l'esprit de ce qui est corporel, ou, plus concrètement, l'écarter de l'humanité du Christ pour progresser dans l'extase jusqu'à la contemplation parfaite. Thérèse succomba, fort peu de temps, à cette seconde erreur, jamais à la première (*Vida* 22, t. 1, p. 167; 12, p. 88). Selon elle, « subir el espíritu », « levantar a cosas espirituales », « subir sobre sí, salír de sí », etc, est un effort pour « suspender el entendimiento » voué à l'échec tant que Dieu ne l'opère pas lui-même; cette suspension active de l'esprit dans sa fonction pensante anticipe sur la suspension passive, qui vient de Dieu, pour la supplanter ou la provoquer (cf *Vida* 12, t. 1, p. 85-89; 22, p. 172, 174; *Moradas* IV, 3, t. 4, p. 59-60, 62-63).

Dès ses premières expériences, la sainte eut l'intuition de l'erreur qui entachait cette espèce d'extase provoquée; le titre du chapitre 12 de la *Vida* résume sa pensée : « Elle expose jusqu'où nous pouvons arriver par nous-mêmes avec l'aide de Dieu; elle montre les dangers qu'il y a à vouloir élever l'esprit à des choses surnaturelles et extraordinaires, avant que le Seigneur nous en fasse la grâce »; le titre du chapitre 22 la complète : « Elle déclare combien c'est un chemin sûr pour les contemplatifs de ne point élever leur esprit à des choses sublimes si le Seigneur lui-même ne l'élève ». Pour réfuter cette technique, elle recourt à son expérience, à des raisons positives (*Vida* 12 et 22; *Moradas* IV, 3) et même à l'ironie : arriver à l'extase par cet artifice c'est « espérer que le crapaud prenne de lui-même son essor »; « Dieu sait bien, quand il le veut, venir à découvert sans employer tous ces petits moyens! » (*Vida* 22, t. 1, p. 172; trad., t. 1, p. 359), etc.

Le réquisitoire de Thérèse est beaucoup plus vigoureux contre la deuxième erreur : « Ces auteurs recommandent instamment d'éloigner de soi toute image corporelle et de s'élever à la contemplation de la Divinité. Car, disent-ils, les images de cette sorte, y compris celle de l'humanité de Notre-Seigneur, sont, pour ceux qui arrivent à un état si élevé, un embarras et un obstacle » (*Vida* 22, t. 1, p. 165; trad., t. 1, p. 345). Elle répond : « L'humanité du Christ doit être la voie de la plus haute contemplation » (*Vida* 22, titre, t. 1, p. 165; trad., t. 1, p. 344; *Moradas* VI, 7, titre, t. 4, p. 145; trad., p. 264); elle doit être l'objet de la contemplation, non seulement pendant la période extatique ou dans l'extase, mais aussi dans la contemplation parfaite.

2. **Doctrine de l'extase.** — Pour apprécier la doctrine thérésienne, certaines observations sont nécessaires.

1° Le *vocabulaire* est abondant.

Suspensión, *levantamiento*, *éxtasis*, *arrobamiento*, *rapto*, *arrebatamiento*, *vuelo de espíritu*, *ímpetu*, etc, sont employés pour désigner des réalités ou des états extatiques (*Vida* 18, t. 1, p. 132; 20, p. 145-146, 155; 22, p. 166; *Moradas* VI, 4, titre, t. 4, p. 123; 5, p. 131; 6, p. 139; V, 1, p. 70-71; *Relación* 5, t. 2, p. 31-38, etc). Nous verrons les subtiles différences entre certains de ces termes pour indiquer des espèces ou degrés extatiques divers. Mais, d'ordinaire, Thérèse, qui n'a pas d'intention technique, ne s'y astreint pas; elle cherche surtout à souligner les notes distinctives des diverses situations spirituelles exigeant des conduites appropriées, ou les différences entre le phénomène surnaturel et ses déformations. Elle veut d'abord donner des conseils pratiques; de là ses imprécisions et la fluctuation de son vocabulaire. Pour saisir sa doctrine, il faut dépasser la terminologie et suivre la marche de sa pensée. Nous emploierons le mot extase, bien qu'elle utilisât plus fréquemment *arrobamiento*, et que, pour des raisons pratiques, elle préférât *suspensión* (*Relación* 5, t. 2, p. 33; trad., *Relations spirituelles* 7, p. 73).

2° Dans la doctrine spirituelle de sainte Thérèse, l'extase n'est pas un élément accessoire et isolable. Elle occupe dans le processus mystique une *fonction propre et normale*; il y a dans ce processus une phase qu'on peut appeler état ou période extatique et dans laquelle les extases trouvent leur « préparation » et leur dénouement (cf *Moradas* VII, 1, t. 1, p. 182; 3, p. 198; *Merced* 12, t. 2, p. 46). De là vient aussi que l'état extatique connaisse un crescendo en intensité, et même en fréquence, dans lequel l'extase se présente sous deux formes extrêmes. Dans sa forme minima, l'extase consiste dans la fixation d'une puissance en un acte précis et simple, sur un objet déterminé et excluant du champ de cette puissance les autres objets ou actes possibles; le dynamisme des autres puissances en est plus ou moins atténué. Dans cette extase, c'est la puissance favorisée qui est suspendue et demeure liée à un seul acte sur un seul objet; dans les autres puissances,

la suspension n'est que partielle : leur activité est atténuée. Il n'y a donc pas là extase au sens absolu du mot; mais la nouveauté du phénomène est appréhendée par le sujet comme une suspension, et donc comme extase.

A l'opposé, nous constatons une suspension par une sorte de paroxisme fonctionnel : la faculté favorisée dans l'extase est élevée à une telle intensité opérative qu'une rupture se produit et qu'elle « perd » son agir propre : « se pierde la potencia misma » (*Vida* 18, t. 1, p. 135; 20, p. 153; 14, p. 101; 25, p. 193). Cette suspension totale peut s'étendre simultanément à toutes les puissances et à tous les sens, jusqu'à faire perdre la conscience de son corps, avec l'impression qu'il est abandonné, qu'il n'est plus animé (*Vida* 20, t. 1, p. 145-146; 18, p. 129-130; *Relación* 5, t. 2, p. 33; *Conceptos del amor de Dios* 6, t. 4, p. 257-262); voire, à un degré ultérieur d'intensité, jusqu'à l'impression d'une scission entre l'âme et l'esprit (*Vida* 20, t. 1, p. 150; 18, p. 130).

Pour déterminer la nature de l'extase selon sainte Thérèse, nous nous référons à la forme maxima. Les descriptions thérésiennes comportent deux éléments : l'un, positif, l'infusion du surnaturel, et l'autre, négatif, la suspension fonctionnelle et la répercussion somatique. L'élément positif est déterminant, la suspension n'étant qu'un pur résultat et la répercussion somatique qu'accessoire.

La sainte présente l'extase comme une forme d'union mystique de l'âme avec Dieu, comme une élévation à l'intérieur même de l'union. Souvent elle insiste sur la différence entre l'union (entendue au sens du quatrième degré d'oraison de la *Vida* ou des cinquièmes « demeures ») et l'extase; il ne s'agit pas d'une différence par opposition, mais par accroissement : « es diferente la unión del levantamiento (= l'extase) en esta misma unión » (*Vida* 18, t. 1, p. 132; cf *Relación* 5, t. 2, p. 33). Le processus de cette élévation dans l'union est le suivant : le Seigneur infuse dans l'entendement une grâce de contemplation si élevée et si intense que cette faculté met en jeu au maximum toute sa force fonctionnelle; arrive un moment où ses forces succombent, elle cesse d'agir et, étant suspendue, elle entre en extase pour jouir sans que l'entendement agisse. S'il y a union de toutes les puissances, l'âme voudrait-elle alors faire autre chose, elle ne le pourrait; « et si elle le pouvait, il n'y aurait pas union » (*Vida* 18, t. 1, p. 130; trad., t. 1, p. 272-273; cf 18, p. 133 et 135). L'extase comporte alors une situation intérieure de rupture fonctionnelle par défaillance de la puissance (*Moradas* v, 1, t. 4, p. 71), mais prolongée au delà du domaine de la puissance. Les textes thérésiens les plus expressifs décrivent des extases avec visions intellectuelles ou imaginatives, c'est-à-dire des extases par la voie de l'entendement.

Ainsi, dans sa description d'une des visions les plus élevées de l'humanité de Notre-Seigneur, la connaissance infuse fait irruption dans l'entendement : « Cette vision agit avec tant de puissance qu'aucune âme ne saurait la soutenir, si Dieu, par un secours très surnaturel, ne la faisait entrer dans le ravissement et l'extase, car alors la jouissance fait perdre la vision de cette divine présence » (*Vida* 28, t. 1, p. 221; trad., t. 2, p. 67). D'une manière plus expressive, elle décrit le passage de la vision à l'extase lorsqu'elle rapporte la vision de la face et des yeux du Seigneur : « Ce regard était d'une telle puissance que l'âme ne saurait le supporter. Elle demeure alors dans un ravissement si élevé que, pour jouir davantage de lui tout entier, elle perd de vue ce spectacle si beau » (29, t. 1, p. 228; trad., t. 2, p. 80-81; cf 34, p. 291-292, trad., p. 212, et la majorité des extases décrites dans les derniers chapitres de la *Vida*).

Processus identique dans les extases d'origine affective, par la voie de la volonté : le mouvement impétueux infus pousse la volonté jusqu'à l'extrême limite de ses forces; la limite dépassée, la volonté tombe en extase :

« Je tombai dans un ravissement profond. Il me sembla que mon âme voulait sortir du corps, car elle était hors d'elle-même... Mais déjà mon âme, se perdant dans le ravissement, la perdit (la vision) aussi de vue. Mon esprit s'apaisa; avec la jouissance vint le repos, et je demeurai dans le ravissement » (*Vida* 38, t. 1, p. 334; trad., t. 2, p. 294-295. Cf *Moradas* VI, 4, t. 4, p. 123; 11, p. 176-177; *Relación* 5, t. 2, p. 36-37). C'est pourquoi : « Quand l'âme a des visions ou entend des paroles de ce genre, ce n'est jamais à mon avis dans le temps où elle est unie à Dieu par le ravissement; car alors.., ses puissances sont complètement perdues en Dieu; elle ne peut alors, à mon avis, ni voir, ni entendre, ni écouter » (*Vida* 25, t. 1, p. 193; trad., t. 2, p. 9-10).

Cet état extraordinaire des puissances durant l'extase est exprimé par des mots comme : l'entendement se trouve « deshecho » (= aboli, anéanti; *Vida* 19, t. 1, p. 138), « enajenado » (absorbé; *Moradas* VI, 4, t. 4, p. 129), « desbaratado » (écarté; *Vida* 15, t. 1, p. 107, 110), « hecho polvo » (réduit en poudre, *Moradas* VI, 11, t. 4, p. 174); il est dans un état « sobrenatural », il perd sa manière d'être naturelle (*Vida* 17, t. 1, p. 127); l'extase opère un affranchissement de toutes les opérations de l'âme (*Moradas* V, 1, t. 4, p. 71).

Dans la perspective thérésienne, c'est la grâce de lumière et d'amour, infuse dans l'entendement ou la volonté, qui constitue l'essentiel de l'extase et la détermine. La suspension des facultés est une simple résultante de leur disproportion, de leur incapacité de servir de véhicule à une grâce intense; cette suspension laisse place à un dynamisme infus qui se développe au delà du champ d'opération des puissances, dans le « fondo » de l'âme (« lo íntimo », « el hondón », *Moradas* VI, 11, t. 4, p. 174); ce fond de l'âme est le lieu de la vie extatique. Il est évident que la suspension des sens et des autres fonctions organico-somatiques n'est qu'une répercussion lointaine des phénomènes qui se déroulent dans le domaine profond de l'esprit; pour Thérèse, ces répercussions sont tout à fait secondaires (*Vida* 20, t. 1, p. 153; trad., t. 1, p. 320).

3° *Espèces et degrés.* — Les descriptions thérésiennes n'ont rien de systématique (*Moradas* VI, 1, t. 4, p. 100; trad., p. 185). En plus d'une occasion, elle cherche à marquer ressemblances et différences entre « unión » et « arrobamiento », entre « arrobamiento » et « arrebatamiento » (*Relación* 5, t. 2, p. 33; *Vida* 22, t. 1, p. 166), etc. Si elle se propose parfois de tracer un cadre organique des diverses « manières » d'extase, elle n'y parvient pas (*Moradas* VI, 4, t. 4, p. 124 svv). Son esprit fuit invinciblement le joug de tout schème. Nous pouvons néanmoins établir, à partir de ses écrits, un cadre assez complet.

Il faut avant tout distinguer deux classes nettement différentes : les extases occasionnelles et les extases fonctionnelles. Dans le développement de la vie mystique telle que la présente Thérèse, tout passage d'un degré inférieur à un degré supérieur de la vie spirituelle comporte l'intervention d'une forme d'extase. De fait, l'actuation de quelque forme de vie surnaturelle que ce soit produit dans le fonctionnement des facultés intérieures un embarras momentané suivi d'une très légère suspension de type extatique : c'est l'extase occasion-

nelle, ou minima. On la trouve à son degré le plus ténu dans l'oraison de quiétude : « suspensioncilla » (*Moradas* v, 3, t. 4, p. 90; voir v, 1, p. 70-71; *Relación* 5, t. 2, p. 32-33). Elle est plus intense dans le troisième degré d'oraison de la *Vida* sous la forme du sommeil des puissances, *sueño de las potencias*, ou d'ivresse, de folie céleste (*Vida* 16, t. 1, p. 117-119); l'âme est imbibée, captivée, étonnée et emportée (*Conceptos* 4, t. 4, p. 248-249). L'extase occasionnelle est beaucoup plus forte et caractéristique dans les degrés ultérieurs. L'extase fonctionnelle est un phénomène caractéristique d'une période déterminée de la vie mystique : les sixièmes *demeures* et le quatrième degré d'oraison de la *Vida* (cf *Moradas* vi, 6, t. 4, p. 137). A ce degré, immédiatement avant le mariage spirituel, l'extase a une fonction propre et s'y réalise d'une manière assez intense et fréquente pour caractériser l'état pré-matrimonial, que la sainte appelle *fiançailles* mystiques.

Outre cette distinction entre extase occasionnelle et extase fonctionnelle, il existe d'autres formes différentes au point de vue psychologique et théologique. Thérèse distingue, en raison de leur mode, les extases suaves, paisibles et agréables, sans extorsion des forces psychiques, qui ont la forme d'une défaillance intime, et les extases violentes, soudaines, très courtes, douloureuses; les premières ne font jamais tort à la santé, elles sont même pour le corps la meilleure des cures, tandis que les secondes ont des répercussions somatiques capables de mettre la vie en danger : lorsque Thérèse écrivait la *Vida* (1562-1565; période pré-matrimoniale), elle était convaincue que sa vie s'achèverait dans l'une de ces extases (*Vida* 20, t. 1, p. 151).

Enfin, on peut distinguer les extases selon qu'elles procèdent par voie d'entendement ou de volonté; la sainte admet en effet la suspension d'une puissance sans que l'autre en soit affectée; évidemment, dans son plus haut degré, l'extase affecte toutes les puissances, y compris l'imagination, les sens intérieurs et extérieurs.

La division de l'extase selon ses degrés d'intensité est beaucoup plus importante; laissant de côté le degré inférieur qui se présente comme un sommeil des puissances sans atteindre la suspension proprement dite, Thérèse distingue : l'*union avec suspension*, l'extase proprement dite (*arrobamiento*, *rapto*, *arrebatamiento*, *vuelo del espíritu*, *suspensión*), et l'*ímpetu penoso* ou la *pena extática*.

1) L'*union avec suspension* est la forme ténue de l'extase à ses débuts; elle consiste dans la fixation ou suspension fonctionnelle d'une puissance qui est absorbée, « engolfada y embedida », par la force d'attraction de l'objet divin; sa répercussion somatique est très faible : « L'âme est comme privée de sentiment durant le peu de temps que dure cette union » (*Moradas* v, 1, t. 4, p. 70; trad., p. 134). Aucune des manifestations corporelles caractéristiques de l'extase profonde ne se produit dans l'union avec suspension fonctionnelle; c'est pourquoi la sainte les distingue et souvent les oppose (*Vida* 22, t. 1, p. 166; 20, p. 145; 18, p. 132; cf *Relación* 5, t. 2, p. 32).

2) L'extase proprement dite comporte une authentique suspension des puissances sous l'action d'un très fort influx passif; il n'entraîne pas toujours une défaillance sensorielle ou biologique : il n'est pas nécessaire que l'extatique doive « rester comme morte » (*Vida* 20, t. 1, p. 154; trad., t. 1, p. 322); habituellement, Thérèse décrit les conséquences somatiques de l'extase comme un engourdissement des fonctions organiques et de la communication normale qui existe entre l'âme et le corps (*ibidem*).

Souvent elle identifie extase et vol de l'esprit (juntamiento con el amor celestial, levantamiento, rapto, etc : « C'est tout un », *Vida* 20, t. 1, p. 145; trad., t. 1, p. 304; *Moradas* vi, 4, titre, t. 4, p. 124). « Je dis que tous ces noms signifient une même chose qu'on appelle aussi extase » (*Vida* 20, *ibidem*; cf *Relación* 5, t. 2, p. 33).

Néanmoins, quand elle en vient au détail, elle distingue l'extase simple, « arrobamiento », du ravissement ou vol de l'esprit, « arrebatamiento ». Dans l'extase, c'est peu à peu que l'âme meurt à ces choses extérieures et perd l'usage des sens pour vivre tout en Dieu. Le ravissement vient par une simple connaissance que la divine Majesté donne au plus intime de l'âme; il arrive avec une telle promptitude qu'il emporte en quelque sorte l'âme à la partie supérieure d'elle-même et que l'âme semble abandonner son corps » (*Relación* 5, t. 2, p. 33-34; trad., 7e *Relation*, p. 74-75).

La violence et la surprise caractérisent le vol de l'esprit (voir *Vida* 20, t. 1, p. 145-146; 22, p. 172; *Moradas* vi, 5, t. 4, p. 132) : « Il se produit dans l'intérieur de l'âme un vol d'esprit aussi rapide que la balle qui sort de l'arquebuse » (*Moradas* vi, 5, t. 4, p. 135; trad. p. 247). Son effet immédiat dans le corps est la lévitation. Il en résulte un grand brisement du corps (*Vida* 20, t. 1, p. 146-148).

3) La *pena extática* est beaucoup plus intense et profonde que le ravissement ou le vol de l'esprit; c'est la plus grande grâce mystique que connaissait la sainte quand elle écrivait la *Vida* : « Je ne l'échangerais pas pour toutes celles dont je vais parler; je veux dire, non toutes ces faveurs réunies, mais chacune d'elles prises en particulier » (20, t. 1, p. 152; trad., t. 1, p. 318). Elle consiste dans une extase causée par une angoisse de mort (« tránsitos de la muerte »), peine profonde et purement spirituelle, de même que le ravissement est causé par un excès de jouissance (20, t. 1, p. 150; cf *Merced* 15, t. 2, p. 47-48). Le corps en ressent comme une dislocation mortelle des os, des poignets et des tibias (*Vida* 20, t. 1, p. 151), avec danger imminent de mort (cf *Merced* 15, t. 2, p. 47-50; *Relación* 5, t. 2, p. 35; *Vida* 22, t. 1, p. 172; *Moradas* vi, 11, t. 4, p. 174-177).

3. **Problèmes secondaires.** — 1° *Durée.* — Sainte Thérèse distingue l'acte et l'état extatique. L'acte peut être plus ou moins long dans les formes inférieures de l'extase (sommeil ou ivresse des puissances, union de la volonté, etc), mais les extases violentes sont toujours brèves, surtout celles de très grande intensité (*Vida* 18, t. 1, p. 134; 19, p. 137; 20, p. 153; *Moradas* vi, 4, t. 4, p. 128-129). On pourrait établir cette loi : plus l'extase est intense, moins elle dure. Par contre, toute extase est suivie d'un état intérieur influencé par l'acte extatique proprement dit (*Conceptos* 4, t. 4, p. 247-252). Les extases les plus intenses, lorsqu'elles n'ont pas la forme d'une violente irruption, sont précédées d'un état semi-extatique qui va croissant et suivies d'une irradiation extatique qui peut durer plusieurs jours : « L'âme alors ressemble à une personne qui a bu avec excès sans cependant avoir perdu les sens » (*Moradas* vi, 6, t. 4, p. 143; trad., p. 263; cf *Vida* 20, t. 1, p. 154).

La préparation immédiate la plus typique des extases intellectuelles est une vision imaginaire ou intellectuelle; celle des assauts extatiques de la volonté est la peine intérieure. Généralement, les extases de très grande intensité sont intermittentes : quand les puissances ont atteint le point de rupture intensif, elles

tombent en suspension extatique; elles n'y restent simultanément que peu de temps; une demi-heure au plus, admet la sainte. Ensuite, l'une des puissances revient à elle, pour céder de nouveau lentement à la suspension, et ainsi de suite, dans une sorte de rythme (cf *Vida* 20, t. 1, p. 153; *Moradas* VI, 4, t. 4, p. 129).

Les états extatiques qui suivent les extases intenses sont de même caractérisés par une jouissance qui rejaillit de l'acte extatique sur les puissances : volonté enivrée, entendement absorbé; les sens, comme endormis, paraissent ne prendre contact avec les choses qu'à travers un voile, ou de loin; le corps lui-même, qui durant l'extase était pesant comme un cadavre, devient ensuite léger et malléable (*Vida* 20, t. 1, p. 154).

La fréquence et la durée d'états de cette sorte sont caractéristiques, au moins en grande partie, de la période des fiançailles spirituelles.

2° *Mérite des états extatiques.* — On connaît la réponse donnée par Thérèse : « Si l'âme est tellement hors de soi et perdue en Dieu qu'elle ne peut produire aucun acte.., comment peut-elle mériter? D'un autre côté, est-il possible que Dieu lui accorde une si haute faveur pour qu'elle perde son temps et ne gagne rien » (*Conceptos* 6, t. 4, p. 259; trad., *Opuscules, Pensées sur l'amour de Dieu*, p. 92)?

L'autre aspect du problème offre un intérêt théologique bien plus grand : la grâce extatique est-elle purement charismatique ou strictement sanctifiante? Pour sainte Thérèse, l'extase se situe dans la ligne mystique et, lorsqu'elle est donnée, c'est toujours en vue d'augmenter grâce et charité dans l'âme, précisément parce que, pour elle, l'extase est une forme intense d'union mystique. Les phénomènes somatiques ne sont qu'accessoires. Selon la sainte, une extase à qui manquerait son poids de communication divine et sanctifiante serait nécessairement extase fausse, ruse du démon ou feinte de la nature (cf *Vida* 20, t. 1, p. 155-157; *Moradas* VI, 4, t. 4, p. 127).

3° *Déformations.* — Nous avons déjà parlé de l'extase contrefaite, provoquée par une technique pseudo-mystique. Sa différence avec l'extase authentique est si claire, selon Thérèse, qu'il ne peut y avoir confusion : elle manque de contenu théologique et surnaturel, et, d'un point de vue psychologique, elle se produit dans un état de stupidité, « abobamiento », qui tient beaucoup de l'animal et déforme brutalement les plus nobles facultés de l'esprit.

La sainte connaît en outre deux déformations de l'extase : l'extase diabolique peut approcher d'assez près l'extase authentique; elle s'en distingue cependant par son manque de profondeur, surtout par les effets moraux qui en découlent. Si on ne trouve aucune description d'extase diabolique dans les écrits thérésiens, le chapitre 6 des *Fundaciones* traite systématiquement des pseudo-extases par défaillance naturelle. Il s'agit, en réalité, ou de simples états somnolents, d'inertie, avec des effets somatiques indéterminés, ou de « tentatives de la nature elle-même » (*Conceptos* 6, t. 4, p. 262). Ils peuvent durer, non seulement la demi-heure de l'extase intense, mais des journées entières. Ils manquent totalement de contenu surnaturel et d'efficacité; non seulement ils sont pure perte de temps, mais impliquent un renoncement immoral à l'usage normal des facultés et peuvent dégénérer en anomalies mentales.

Les citations renvoient à l'édition critique espagnole des *Obras de Santa Teresa de Jesús* par Silverio de Santa Teresa, coll. Biblioteca mística carmelitana, 9 vol., Burgos, 1915-1924. La traduction est empruntée à Grégoire de Saint-Joseph, coll. Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques, 8 vol., Paris, éd. Vie spirituelle, 1928-1931. — Voir DS, t. 2, col. 189-200, 2058-2060.

TOMÁS DE LA CRUZ.

2. SAINT JEAN DE LA CROIX † 1591. — 1. **Attitude devant l'autorité de sainte Thérèse.** — On peut dire que Jean de la Croix a évité systématiquement d'écrire sur l'extase. Il n'y a touché qu'en passant et ce refus paraît intentionnel. Grâce aux éléments dispersés dans ses œuvres, on peut cependant reconstruire sa pensée avec une garantie suffisante. L'extase n'est d'ailleurs qu'un point secondaire dans son système spirituel. Le motif de son silence paraît être exprimé dans un passage du *Cántico espiritual* où il renvoie, — cas unique —, aux ouvrages de Thérèse d'Avila :

« C'était ici un lieu convenable pour traiter des différences des ravissements et extases, et autres transports et vols subtils d'esprit qui ont coutume d'arriver aux spirituels... Je m'en remets à ceux qui en savent parler et traiter mieux que moi. Et aussi parce que la bienheureuse Thérèse de Jésus notre mère a laissé par écrit admirablement ces matières d'esprit, lesquelles... sortiront bientôt en lumière » (*Cántico espiritual*, texte A 12, n. 6; texte B 13, n. 7; trad. Cyprien de la Nativité, revue par Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Les œuvres spirituelles du bienheureux père Jean de la Croix*, t. 2, Paris, 1947, p. 768).

Le *Cántico espiritual* A est le premier écrit de Jean de la Croix (voir Eulogio, *El « Prólogo » y la hermeneutica del « Cántico espiritual »*, dans *El Monte Carmelo*, t. 66, 1958, p. 24-35); on peut le situer quelque deux ans avant que le gouvernement de la réforme thérésienne, dont notre saint était définiteur, ne décrète (1er septembre 1586) l'impression des écrits de la réformatrice. On retrouve intacte cette référence à sainte Thérèse dans la seconde rédaction du *Cántico*, donc après la composition de la *Subida del Monte Carmelo*, de la *Noche oscura* et du premier état de la *Llama de amor viva*. La raison de son silence paraît donc bien être l'autorité de sainte Thérèse. Ce silence est significatif si l'on pense avec quel soin il classifie et analyse les différentes sortes d' « appréhensions et d'intelligences » qui peuvent arriver soit en l'entendement (*Subida* II, 10), soit dans les autres puissances ou les sens (III, 2 et 16), avec quelle décision il juge du comportement d'une âme devant les autres phénomènes extraordinaires, visions, révélations, paroles intérieures, goûts, etc. L'école carmélitaine, comme Jean de la Croix, suivra Thérèse en matière d'extase.

2. **Imprécision terminologique.** — Dans les pages où le saint parle de l'extase, les termes sont peu précis et les concepts vagues, alors qu'il est si exact et cohérent sur les fondements de sa doctrine. Ses descriptions partielles (trois strophes du *Cántico espiritual* [A 12-14; B 13-15] et quelques paragraphes du second livre de la *Noche oscura*) donnent pourtant une idée assez précise de sa conception théologique pour la situer dans l'ensemble de son système mystique. Bien que conscient des différences entre extase, rapt, ravissement, vol de l'esprit, mariage, etc, et de ce que, dans chacun de ces phénomènes, il faille distinguer degrés, formes et espèces, il les rassemble dans une sorte de complexe qui détermine un moment de l'itinéraire spirituel.

Il parle de ces phénomènes sans distinction, jusqu'à les juxtaposer arbitrairement. Dans les trois strophes du *Cántico*, on trouve toutes ces expressions : ravissement et extase (*arrobamiento y éxtasis*), désir et vol (*deseo y vuelo*, A 12, 1; B 13, 2); visites de ravissement (*visitas de arrobamientos*, A 12, 3; B 13, 4); rapt et vol (*rapto y vuelo*), transports et pâmoisons (*traspasos y desmayos*, A 12, 5; B 13, 6); ravissement et fiançailles (*arrobamiento y desposorio*, A 13, 17; B 14, 18); etc. Il arrive à des juxtapositions aussi curieuses que celle-ci : « Par le vol, il entend la contemplation de l'extase que nous avons dite; et par la brise, il entend cet esprit d'amour que cause en l'âme ce vol de contemplation » (A 12, 10; B 13, 11; trad. p. 770).

Ce flottement dans la terminologie se retrouve dans les autres pages qui touchent à l'extase ou aux phénomènes similaires (en particulier, *Noche oscura*, livre 1, ch. 14, n. 1, et livre 2, ch. 1 et 2).

3. **Description et explication théologique.** — La partie la plus importante de l'apport sanjuaniste sur l'extase se rapporte à la description phénoménologique de ce complexe psychologico-spirituel; à partir de ces éléments, nous pouvons établir sa conception théologique. Les éléments qui signalent l'existence de l'extase sont : 1) une communication particulière de Dieu qui fait changer d'état spirituel; 2) une suspension spéciale de l'activité ordinaire ou normale de l'âme; 3) des phénomènes physiques douloureux. Ces facteurs sont en relation d'interdépendance.

1° *Communication divine et contemplation.* — La doctrine sanjuaniste est basée sur deux principes fondamentaux : dans le chemin spirituel, aux intenses ferveurs et angoisses de perfection, Dieu a coutume de faire correspondre faveurs, grâces et visites proportionnées, et toujours de plus en plus grandes (cf *Cántico*, A 12, 1; B 13, 2). D'autre part, de telles grâces déterminent des effets, selon le degré de purification ou de spiritualisation auquel on est parvenu (cf *ibidem*, et *Noche oscura*, livre 2, ch. 9, 10 et 13, n. 9 et *passim*). Normalement, dans le déroulement de la vie spirituelle, survient une période où l'âme, sans être suffisamment purifiée pour l'union divine, domine déjà la partie sensitive (nuit obscure des sens) et éprouve une insatiable soif de s'approcher de Dieu (*Noche oscura*, livre 2, ch. 1 et 2; *Cántico* A 12, 1; B 13, 1-2). C'est alors que Dieu commence à la visiter « profondément, délicatement et amoureusement » (*Cántico*, A 12, 1). Cette communication, Jean de la Croix la nomme indistinctement « gracia, noticia, visita, merced », ou, en toute rigueur de terme, contemplation (incidemment dans le *Cántico*, habituellement dans la *Subida* et la *Noche*). Les références qui suivent montrent que la communication divine sous la forme concrète de la contemplation est la cause et le premier élément de l'extase.

1) L'extase est en premier lieu une connaissance et communication singulière de Dieu (*Cántico*, A 12, 2; B 13, 3); singulière, parce qu'appartenant à ce genre de visite par lequel Dieu traite l'âme « par voie surnaturelle » (A 12, 3; B 13, 4). Les premières extases et transports marquent, selon Jean de la Croix, le passage du « sommeil de l'ignorance naturelle » à la veille de la « connaissance surnaturelle » (A 13, 18; B 14, 18). Surnaturel, dans ces deux textes, signifie extraordinaire ou infus dans l'ordre surnaturel de la grâce.

2) La communication extatique fait sortir l'âme d'elle-même, « vers la plus haute contemplation », « au delà de ce que supporte le naturel » (A 12, 1; B 13, 2). L'extase est donc un « vol de contemplation » (A 12, 7 et 10; B 13, 8 et 11), ou encore l'effet d'une contemplation « surnaturelle », infuse. Jean de la Croix donne sa première définition précise de la contemplation en parlant de l'extase : « La contemplation est un lieu élevé où Dieu commence en cette vie à se communiquer à l'âme et à se montrer à elle, mais il ne paraît pas entièrement » (A 12, 9; B 13, 10; trad., p. 770). Pour le saint, extase et phénomènes similaires sont à placer dans les premiers degrés de la contemplation infuse et de l'expérience mystique.

3) La contemplation extatique admet des degrés et des formes diverses, mais toujours elle donne une connaissance subite et un brûlant amour de Dieu. Le docteur mystique compare ces effets à l'action *ab intra* de la Trinité (A 12, 10; B 13, 11). Dans le commentaire des strophes 13/14 du *Cántico*, il expose les plus hauts degrés de connaissance et d'amour qui se peuvent atteindre dans la contemplation extatique; en aucun cas, l'âme ne voit Dieu « essentiellement et clairement », mais seulement « une forte et abondante communication et un rayon de ce qu'il est en soi » (A 13, 5; B 14, 5; trad., p. 776).

4) La communication extatique est ordinairement accompagnée par « une manifestation des vérités de la divinité et une révélation de ses secrets occultes »; en ce cas, visions, révélations ou paroles intérieures, toutes « purement spirituelles », peuvent s'y joindre (A 13, 15; B 14, 15; trad., p. 784).

2° *Suspension de l'activité naturelle.* — L'extase, surtout dans les commencements, occasionne « un grand dommage de la nature » (A 12, 1; B 13, 2; trad., p. 764), qui affecte tout l'homme et retentit sur le corps. L'angoisse est telle qu'on en arrive à craindre pour sa vie; ou on éprouve la sensation de « voler hors de la chair », de « quitter le corps » (*ibidem*; trad., p. 765).

Après l'extase, demeure l'impression de ne pouvoir recevoir une telle communication que « presque aux dépens de sa vie » (A 12, 2; B 13, 3; trad., p. 766). « Il n'y a point de tourment qui... mette la nature si à l'étroit, que si Dieu n'y pourvoyait, la vie se terminerait ». En réalité, l'âme « ne voudrait pas perdre ces visites de l'Ami.., mais elle ne voudrait pas le recevoir en la chair, où on n'en peut jouir parfaitement, — on n'en jouit que peu et avec peine » (A 12, 3-4; B 13, 4-5; trad., p. 766-767).

Jean de la Croix explique dans un texte important la suspension de l'âme durant l'extase :

« En cette visite de l'Esprit divin.., l'esprit de l'âme est fortement ravi à communiquer spirituellement avec l'Esprit divin », et « il abandonne le corps et cesse de sentir avec lui et d'y exercer ses actions, parce qu'il les a toutes en Dieu... Non qu'il faille entendre pour cela qu'en le quittant elle prive le corps de la vie naturelle, mais bien qu'elle n'y fait plus ses opérations » (A 12, 5; B 13, 6; trad., p. 767-768). La raison en est « que semblables faveurs ne se peuvent bien recevoir en la chair, que pour autant que l'esprit y est élevé à se communiquer avec l'Esprit divin qui vient à l'âme. Et ainsi nécessairement elle doit en quelque façon abandonner la chair, et de là est que la chair doit pâtir, et par conséquent l'âme dans la chair, à cause de l'unité qu'ils ont en un seul suppôt » (A 12, 3; B 13, 4; trad., p. 766).

La suspension de l'activité de l'âme sur le corps est en outre pour le saint le signe qui distingue l'extase vraie des phénomènes analogues purement naturels. Dans l'extase, « le corps demeure sans sentiment, et, quoiqu'on lui fasse des choses de très grande douleur, néanmoins il ne les sent point : car ce n'est pas comme

d'autres transports ou pâmoisons naturelles, où l'on rappelle les esprits à force de tourment » (A 12, 5; B 13, 6; trad., p. 768).

3° *Effets somatiques secondaires.* — Jean de la Croix détaille les manifestations extérieures de l'extase. A côté des coïncidences verbales avec sainte Thérèse, ses expressions laissent transparaître des expériences personnelles.

Tant que la nature n'est pas accoutumée au traitement surnaturel de Dieu, l'extase est « un tourment » physique des plus aigus : une sorte de « dislocation des os » (*Cántico*, A 12, 3; B 13, 4; *passim*), une « rétraction des peaux de la chair » qui laisse le corps gelé (A 14, 19; B 15, 19) et comme mort. Avec le temps, l'état physique général s'en ressent (cf *Noche oscura*, livre 2, ch. 1, n. 1).

Le saint explique ces phénomènes par l'unité du sujet; mais il ajoute cette raison plus profonde, d'ordre spirituel : au milieu de ces peines, l'âme jouit et désire ces grâces (*Cántico*, A et B 1, 12; A 12, 4; B 13, 3), tout en comprenant qu'elle n'est pas encore prête à les recevoir; de fait, les sentiments de peine et de douleur en de telles visites de Dieu ne sont expérimentés que par « ceux qui ne sont pas arrivés à l'état de perfection, mais qui cheminent encore dans l'état des progressants... Ceux qui y sont déjà arrivés ont désormais toute la communication faite en paix et suave amour : et ces ravissements cessent, qui sont des communications qui disposent pour cette communication totale » (A 12, 5; B 13, 6; trad., p. 768). A mesure que progresse la disposition de l'âme, les phénomènes secondaires s'estompent, sans que cesse la communication divine.

Les communications purement spirituelles ne peuvent être reçues parfaitement que par une âme purifiée de toute attache sensible et spirituelle. Cette purification n'est atteinte qu'au delà de la nuit obscure de l'esprit qui prépare immédiatement à l'union divine. Selon le schème de la *Subida*, de la *Noche* et du *Cántico* B, la nuit passive de l'esprit est précisément ce qui sépare les progressants des parfaits. Les progressants, faute de cette ultime purification, ne peuvent recevoir les communications de l'union.

Transports et ravissements avec « dislocations des os arrivent toujours quand les communications ne sont pas purement spirituelles, — c'est-à-dire faites à l'esprit seul —, comme sont celles des parfaits déjà purifiés par la seconde nuit de l'esprit, qui n'ont plus ces ravissements et tourments du corps, jouissant de la liberté de l'esprit sans que le sens s'offusque et vienne à s'aliéner » (*Noche oscura*, livre 2, ch. 1, n. 2; trad., t. 1, Paris, 1949, p. 543. Voir aussi livre 2, ch. 2, n. 1-2, et ch. 9, 10, 13).

4. **L'extase dans le chemin spirituel.** — Les textes cités déterminent avec précision la place de l'extase dans le chemin spirituel; étudiés avec soin, ils auraient évité bien des discussions dans le passé.

Conséquent avec lui-même, Jean de la Croix établit que l'extase marque le début des relations « surnaturelles » (infuses, extraordinaires). Elle implique une communication divine qui se réalise au sein de la contemplation infuse, et suppose une expérience mystique qui va s'approfondissant. Tant que cette communication est accompagnée de phénomènes secondaires douloureux, il y a vraiment extase ou ravissement; sans eux, il n'y a plus extase proprement dite (*Cántico*, A 12, 4 et 13, 21; B 13, 6 et 14, 21). Les phénomènes de l'extase signalent ainsi l'entrée dans la vie mystique; elle en est le premier degré, le passage de l'activité « naturelle » à la passivité « surnaturelle ».

Jean de la Croix précise que l'extase et la communication divine corrélative sont des étapes des progressants et donc de ce qu'on appelle la voie illuminative :

« On ne doit pas entendre que ces visites arrivent toujours avec ces craintes et ces détriments naturels, car... c'est pour ceux qui commencent d'entrer en cet état d'illumination et de perfection et en ce genre de communication, parce qu'en les autres, au contraire, ils arrivent avec grande suavité » (A 13, 21; B 14, 21; trad., p. 788-789).

Si on compare ce texte avec ceux de la strophe 12, avec les premiers chapitres du livre second de la *Noche* et avec l'introduction du *Cántico* B, l'expression « état d'illumination et de perfection » ne peut faire difficulté; pas plus que la division de la strophe 27, n. 2 (cf *La clave exegética del Cántico espiritual*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 9, 1958, p. 307-337).

Jean de la Croix affirme aussi, et cela découle de ce qui précède, que l'extase et les phénomènes similaires sont des communications divines propres aux fiançailles spirituelles. Plus encore, il semble que, selon lui, cet état commence avec une grâce de ce genre : qu'on relise l'annotation qui précède l'explication des strophes 13-14 du *Cántico* (14-15). D'où il identifie et juxtapose peu après rapt, ravissement, extase et fiançailles spirituelles. Fidèle à sa conception générale du chemin qui mène à l'union, il fera des fiançailles, dans son dernier ouvrage, la *Llama de amor viva*, comme un état intermédiaire, antérieur aux ultimes préparations du mariage spirituel (3, n. 24-26). La nuit passive de l'esprit présente comme des intervalles où Dieu se fait présent avec des grâces aussi singulières que celles de l'extase. Ceci n'infirme pas sa position première : les communications divines en forme d'extase et de ravissement « disposent pour la communication totale »; ceux qui sont arrivés à la perfection « ont désormais toute la communication faite en paix et suave amour, et ces ravissements cessent » (*Cántico*, A 12, 5; B 13, 6; trad., p. 768).

Jean de la Croix touche à deux points amplement développés par d'autres auteurs : les falsifications possibles d'une part, et le goût, le désir et l'attachement à ces grâces d'autre part. Il a des mots très durs pour les progressants téméraires qui prétendent se glorifier d'actes extérieurs « comme sont les ravissements et autres apparences »; ce sont là fruits de l'orgueil et de la malice du démon (*Noche oscura*, livre 2, ch. 2, n. 3).

On sait d'ailleurs combien Jean de la Croix retranche sans pitié les goûts et appétits, même des grâces et connaissances surnaturelles. Bien qu'elle ne soit pas expressément citée, l'extase est également visée.

Pour saint Jean de la Croix, l'extase est une communication divine donnée par grâce au sein de la contemplation infuse; elle cause une suspension spéciale de l'activité naturelle et absorbe, en général douloureusement, la partie sensible; plus la communication est intense et spirituelle, moins les effets extérieurs se font sentir; ceux-ci disparaissent-ils, l'âme passe dans un nouvel état spirituel dans lequel l'extase cesse.

Les textes sont cités d'après l'édition de Silverio de Santa Teresa, *Obras de San Juan de la Cruz*, coll. Biblioteca mística carmelitana, 5 vol., Burgos, 1929-1931. Les références au *Cántico espiritual* renvoient aux rédactions A et B. La traduction française (texte B) est celle de Cyprien de la Nativité, revue par Lucien-Marie de Saint-Joseph.

EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN.

3. APRÈS LES RÉFORMATEURS. — L'extase ou les phénomènes similaires sont des thèmes abondamment traités par les disciples de sainte Thérèse et de saint Jean de

la Croix. Ici, plus que partout ailleurs, on saisit à travers l'histoire de l'école la fidélité aux enseignements de la réformatrice. Le caractère et le sens de cette dépendance varient selon les époques et le génie des écrivains.

1. Apport littéraire au thème de l'extase. — 1° *Œuvres très proches*, par leur genre littéraire, *des ouvrages thérésiens*. — Ce sont des écrits narratifs, biographiques ou descriptifs d'expériences personnelles, qui nous viennent en majeure partie de carmélites, mais aussi de carmes des premiers temps. Ainsi Michel des Anges l'extatique, disciple de Jean de la Croix.

Pour les débuts de la réforme et sans parler d'autres, moins connues, il faudrait mentionner les relations de Marie de Jésus (le « Letradillo » de sainte Thérèse), Anne de Saint-Augustin (DS, t. 1, col. 675-676), Anne de Saint-Barthélemy (col. 676-677), Catherine du Christ, Casilda des Anges, Marie de la Croix (disciple de Jean de la Croix), Marie de Saint-Albert † 1640, Marie de l'Incarnation, Marguerite du Saint-Sacrement, François de l'Enfant-Jésus (l'indigne) † 1667, etc. Nous chercherions en vain dans ces écrits des études objectives sur l'extase. Même les grandes carmélites de la réforme laissent presque complètement de côté l'explication doctrinale des phénomènes mystiques qu'elles expérimentent ou connaissent. Ainsi Cécile de la Nativité † 1646 (DS, t. 2, col. 374-375) dans ses traités, *De la unión del alma con Dios* et *De la transformación del alma en Dios* (Madrid, 1953). Bien qu'on y retrouve jusqu'aux expressions de Jean de la Croix sur le vol de l'esprit (p. 47-62) ou la suspension des puissances (p. 77-80), elle déclare sans plus s'attarder que « parler de ces choses, c'est affaire de théologie » (p. 54). Thérèse de Jésus-Marie (1592-1641) est un écrivain mystique extraordinaire, mais ses œuvres (Madrid, 1921) font à peine allusion à l'extase.

2° *Ouvrages des premiers éducateurs* de la réforme ou des auteurs qui, laissant de côté la spéculation, veulent mettre à la portée de tous les problèmes difficiles de la vie spirituelle. Retenons :

Antoine de la Croix († 1670; DS, t. 4, col. 1170), *Libro de la contemplación divina* et *Libro del camino de la gracia* (Bibl. nat. Madrid, mss 4461 et 3855); un autre Antoine de la Croix, catalan (*De la santa contemplación*, ms); Antoine de Saint-Mathias (DS, t. 1, col. 718), *Del vacio y del lleno* (ms. Bibl. univ. Barcelone); Augustin de Saint-Joseph († vers 1640; *Tratado de la discreción de espíritus*, ms); Diego de Jésus (DS, t. 3, col. 873-874), *Concepto espiritual de la contemplación y negación propria* (ms. Bibl. Piedras Albas d'Avila); Antoine de l'Annonciation (DS, t. 1, col. 708-710), *Manual de padres espirituales* (Barcelone, 1677); etc.

Nous retrouverons plus loin Jérôme Gracián de la Mère de Dieu, Jean de Jésus-Marie le calaguritain, Thomas de Jésus et Joseph de Jésus-Marie Quiroga.

3° *Ouvrages systématiques* suivant la méthode scolastique. Parmi ceux qui traitent directement de l'extase, citons surtout :

Thomas de Jésus (*infra*, col. 2168); Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae* (pars 2, tract. 3, art. 4, Lyon, 1656; Bruxelles, 1874, t. 2, p. 335-341); Joseph du Saint-Esprit, le portugais, *Enucleatio mysticae theologiae* (Cologne, 1684; Rome, 1927, p. 18 svv, 116, 277-279); Antoine du Saint-Esprit (DS, t. 1, col. 717-718), *Directorium mysticum* (tract. 4, disp. 4, sect. 3, Lyon, 1677; Paris, 1904); Dominique de la Sainte-Trinité (DS, t. 3, col. 1544-1546), dont la *Bibliotheca theologica* (Rome, 1666-1676) comprend un excellent traité de *Theologia mystica*; Antoine de l'Annonciation, *Disceptatio mystica* (tract. 4, quaest. 2, art. 9, Alcala, 1683); Joseph du Saint-Esprit, l'andalou, *Cursus theologiae mystico-scholasticae* (praedicabile 3, disp. 18; Séville-Madrid, 1720-1740; Bruges, 5 vol., 1924-1934, t. 3, p. 551-571). Louis de Sainte-Thérèse, *Traité théologique de l'union de l'âme avec Dieu* (édité à la suite de la 2e éd. de la traduction des œuvres de Jean de la Croix, par Cyprien de la Nativité, Paris, 1665); Balthasar de Sainte-Catherine (DS, t. 1, col. 1210-1217), *Splendori riflessi di sapienza celeste*.., Bologne, 1671); François de Saint-Thomas, *Medula mistica* (Madrid, 1695, 1702); Anastase de Sainte-Thérèse (DS, t. 1, col. 545-546), *Censura mistica* (Jaen, 1731); etc.

Dans la congrégation espagnole, on se préoccupa assez vite de l'homogénéité de la tradition spirituelle; à cet égard, la *Cadena mistica carmelitana* (Madrid, 1678) du portugais Joseph du Saint-Esprit constitue la première histoire de la doctrine spirituelle du Carmel.

2. La « Cadena mística carmelitana ». — Après avoir dressé la liste des auteurs carmélitains qui forment sa chaîne, Joseph du Saint-Esprit établit un plan systématique de la théologie spirituelle et examine sur chaque point la position de ses auteurs. Sans se prononcer personnellement, il conclut en dégageant la doctrine traditionnelle de l'école. L'extase est étudiée en onze paragraphes (p. 277a-286b) : pensée thérésienne sur l'extase, le rapt, le ravissement et le vol de l'esprit (1-3), texte du *Cántico espiritual* (A 12; B 13) de Jean de la Croix (4), position du calaguritain (5-7), de Philippe de la Sainte-Trinité, de Quiroga, de Jérôme Gracián et de Thomas de Jésus (8-11).

Les auteurs étudiés sont les meilleurs représentants de l'école sur l'extase. Les écrivains postérieurs n'enrichiront guère cette doctrine. Les uns et les autres, à l'exemple de Jean de la Croix (*supra*, col. 2160), se réfèrent toujours à sainte Thérèse.

3. Synthèse doctrinale. — Une tradition ferme se dégage du groupe des auteurs purement descriptifs : elle intègre l'extase dans les divers degrés de la contemplation infuse; elle met en connexion les effets somatiques avec la débilité et l'imperfection du sujet; elle souligne son rôle accidentel par rapport à la perfection et le caractère transitoire de l'union extatique.

Chez les théoriciens, qu'ils s'inspirent directement de la doctrine thérésienne ou qu'ils systématisent la théologie spirituelle, on note des points de divergence : la relation entre l'extase et le rapt; l'extase se réalise-t-elle dans la volonté ou dans l'entendement; ces phénomènes se présentent-ils au sommet de la perfection ou au passage de la voie illuminative à la voie unitive; l'extase laisse-t-elle une liberté suffisante pour mériter?

1° *Maîtres de la première génération.* — 1) *Jérôme Gracián de la Mère de Dieu* † 1614 traite de l'extase dans presque toutes ses œuvres (éd. Silverio de Santa Teresa, coll. Biblioteca mística carmelitana, t. 15, 16, 17, Burgos, 1932-1933). Son explication de la *Theologia mystica* de Hugues de Balma place les extases et les rapts dans l'ultime journée de la vie unitive comme parties intégrantes de l' « altísima teología mística » (ch. 9, t. 15, p. 329-330). Trois éléments concourent au rapt et à l'extase : un profond sommeil *(sueño)* et une *abstractio* de la considération du créé qui se réalisent « peu à peu », avec défaillance des sens; — une « très haute considération de Dieu » qui ravit l'âme; quand elle est subite et violente, il y a rapt; — les sens cessent habituellement leurs opérations; c'est l'*alienatio*, qui n'est d'ailleurs pas toujours nécessaire, ainsi par exemple dans le cas du Christ et de la Vierge. L'expression métaphorique la plus exacte de l'extase est, selon Gracián, celle du « sommeil »; il la conserve toujours comme base de ses explications.

Cette doctrine est développée au ch. 12 de son ouvrage *De la oración mental*, le premier traité de ce genre dans la réforme thérésienne (t. 15, p. 361-368). Ce chapitre résume l'enseignement du *Dilucidario del verdadero espíritu* (2e partie, ch. 8 et 9; t. 15, p. 163-173), qui constitue la synthèse de Gracián sur l'extase.

Cette synthèse comprend : des *preuves*, tirées de l'Écriture, des Pères et des auteurs spirituels, sur d'authentiques extases (p. 163-164); vocabulaire (p. 168), et différences qui distinguent les phénoménes mystiques similaires (p. 168-173);

définition fondée sur l'étymologie grecque : excès et sortie, « exceso o salida », non violent, qui prépare et dispose « l'âme à sortir d'elle-même » (p. 168); l'absence de violence distingue l'extase du rapt ou ravissement;

éléments fondamentaux de l'extase : *abstractio*, *alienatio* et *nexus* (embrassement de l'entendement et de la volonté avec Dieu; p. 172); dans l'extase comme dans le rapt, « l'entendement et la volonté sont actifs, agissant et traitant avec l'Époux; les autres puissances dorment.., oisives, absorbées et endormies » (p. 171; cf p. 365). L'extase appartient donc à l'union surnaturelle *passive*, puisque l'union surnaturelle est *active*, lorsque les autres puissances restent actives (p. 156); elle se produit dans l'oraison passive d'union qui correspond aux septièmes demeures de sainte Thérèse (p. 77);

les *causes* de l'extase sont substantiellement les mêmes que celles du rapt, du moins quand elle se produit avec aliénation; ce sont, par excès, la surabondance de dévotion, de lumière intérieure, d'admiration et de jouissance, et, par défaut, le manque de résistance, la débilité naturelle et la faiblesse de la tête (p. 165-167). Les extases sont généralement accompagnées de visions et de révélations (p. 171);

étant donné que la volonté et l'entendement sont actifs en Dieu et Dieu en eux, l'amour et la connaissance peuvent toujours *mériter* (p. 157-158, 171). Ce genre d'oraison faisant profiter l'âme en peu de temps et beaucoup plus que les autres, il faut « beaucoup le priser » (p. 166-167);

règles minutieuses *pour discerner* les vraies des fausses extases; la norme suprême est l'Écriture (p. 172, 368). Gracián justifie sa doctrine en commentant les mêmes textes de *Job* (4, 12-15; 33, 14-15), et de la même manière que saint Jean de la Croix; il assure qu'ils sont la source commune de tous ceux qui ont traité de « ce sommeil surnaturel ».

La doctrine de Gracián influença les auteurs mineurs de l'école carmélitaine, bien qu'ils ne le citent presque jamais : ainsi Jean de Saint-Joseph (*Tratado breve de la oración mental*, ms, Ségovie) adapte et même copie des chapitres de Gracián.

2) *Jean de Jésus-Marie le calaguritain* † 1615, en dehors des passages où il ne fait qu'effleurer l'extase, ramasse sa pensée dans la *Scuola di orazione e contemplazione* (Rome, 1611; références à l'éd. de 1629; en latin dans les *Opera omnia*, t. 2, Florence, 1771, p. 505-567) et dans sa *Theologia mystica* (*Opera..*, t. 2, p. 425-447; coll. Bibliotheca ascetico-mystica, Fribourg-en-Brisgau, 1912, que nous citons). Le dixième traité de la *Scuola* est consacré aux « rapts, visions et révélations » (p. 289-298). Les supposant différents en tout ou en partie, il traite chaque point en particulier. La définition du rapt est celle de saint Thomas (2a 2ae q. 175 a. 1) : « una elevazione fatta dallo Spirito Divino, che alza l'anima ad alcuna cosa sopranaturale con astrazzione dei sensi » (*Scuola*, p. 290; cf *Theologia*, 6, p. 55). Il comporte toujours quelque violence dans le mode de l'abstraction ou de l'aliénation. C'est pourquoi, il ne peut avoir lieu dans la volonté ou dans l'appétit sensitif, mais dans les puissances cognitives (*ibidem*). L'extase « ordinairement signifie la même chose que le rapt » (*Scuola*, p. 292), ou « a raptu tantillum dirimitur » (*Theologia*, 6, p. 55). Elle se distingue néanmoins du rapt par son nom même qui ne dit nullement violence, mais « simplicem excessum animae a se ipsa » (6, p. 56). L'extase est le propre de la volonté qui sort, ou se meut, vers la chose aimée, et aussi, proportionnellement, celui de l'appétit sensitif. Quand ces sorties de soi sont violentes, elles occasionnent les rapts de l'entendement ou de l'imagination (*Scuola*, p. 292; *Theologia*, 6, p. 56). Les autres questions relatives à l'extase sont traitées à propos du rapt. La cause du rapt est un appel ou une touche intime de Dieu, qui influe sur l'appétit sensitif et provoque ordinairement des impressions et des effets physiques douloureux. La description de ces effets coïncide avec celle de sainte Thérèse. Après avoir établi les critères d'authenticité, il range extase et rapt dans le degré d'oraison que la réformatrice appelle « recolección de los sentidos » (*Theologia*, 6, p. 57). L'extase est un des principaux effets de l'amour de Dieu, parce que « anima quippe amoris impetu acta extra se fertur in id quod amat, semper exaestuans. Qui amoris excessus vel exitus ad id quod affectat, ecstasis appellatur » (p. 62).

3) *Joseph de Jésus-Marie (Quiroga)* † 1628 développe une problématique et une doctrine très proches de celles du calaguritain, mais il tient à justifier les expériences de Thérèse et de Jean de la Croix en s'appuyant sur la doctrine thomiste et son interprétation personnelle du pseudo-Denys. La *Subida del alma a Dios* (Madrid, 1656-1659) résume sa pensée.

L'extase est, à l'intérieur des degrés de la contemplation infuse, une des grâces propres des fiançailles spirituelles. Quiroga, à l'encontre de la tradition spirituelle, distingue nettement extase et rapt, en partant de l'expérience des deux réformateurs (2e partie, p. 325).

L'extase, sortie de soi vers l'aimé, se confond avec l'*excessus mentis*. Le rapt implique violence; il ravit soudainement l'âme « au-dessus de son mode naturel vers des connaissances surnaturelles » (p. 326). De plus, l'extase est un acte propre de l'appétit affectif supérieur, tandis que le rapt est un acte propre de l'appétit intellectif, aussi bien supérieur qu'inférieur ou sensitif (p. 120-121). Extase et rapt occasionnent généralement l'*alienatio* et sont habituellement accompagnés de révélations ou de visions (p. 490-491). La cause de ces phénomènes est l'amour « superfervent » (pseudo-Denys), dont l'effet est double : il aide l'esprit et l'élève à une ferveur très intense; il le purifie et le retire de tout ce qui l'attache à la terre (p. 317). Extase et rapt ont pour effets l'union de l'âme avec Dieu (p. 327) et, en second lieu, « une merveilleuse manifestation des secrets divins ». Si le premier effet dure peu, le second peut se prolonger.

Quiroga affirme que cessent, dans le mariage spirituel, les rapts et extases avec aliénation; il attribue cette doctrine à saint Albert le Grand; Jean de la Croix est d'accord avec sainte Thérèse : dans cet état, l'exercice de l'amour est serein (7es Demeures, 3, 12).

2° *Écrivains systématiques et scolastiques.* — Entre les grands auteurs systématiques, il y a une dépendance et une quasi identité de schèmes et de thèmes, sauf chez Thomas de Jésus.

1) *Thomas de Jésus* † 1627. — Son premier travail sur l'extase (*De contemplatione divina*, livre 6, ch. 5, Anvers, 1620; dans *Opera omnia*, t. 2, Cologne, 1684, p. 85-195), encore peu structuré, est déjà fondé sur l'interprétation de saint Thomas. Le rapt ou l'extase

peut survenir de deux manières : la force ou la puissance intellective élève l'homme au-dessus de sa connaissance propre et connaturelle avec aliénation des sens, ou bien la force de faculté appétitive transforme l'homme, « in alterum quasi transformatur » (p. 190). La première manière est seule exposée.

A la suite de Richard de Saint-Victor et de saint Bonaventure, Thomas de Jésus pense qu'il n'y a probablement ni liberté, ni mérite dans le rapt; la doctrine de saint Augustin et celle de saint Thomas les excluent certainement (p. 191-192). Car le rapt implique violence dans les facultés cognitives, même si, selon saint Thomas, ce n'est qu'une violence « quoad modum » (p. 194). Néanmoins, pour notre carme, il y a souvent grand mérite dans le rapt en raison de la contemplation qui le précède *(ibidem)*. On peut appliquer la même conclusion à l'extase, puisque, ailleurs, il les identifie.

La pensée définitive de Thomas de Jésus se trouve dans ses *Commentaria in quaestiones 171-175 (2ª 2ae) Divi Thomae* .., dont l'original (Archives générales O.C.D. de Rome 333 C) diffère notablement de l'édition des *Opera omnia* (t. 2, p. 367-453). Deux longues « disputationes » (3 et 4), rigoureusement scolastiques, étudient notre sujet.

A travers les diverses acceptions du mot extase, et la variété des termes qui l'expriment (*excessus*, *somnus*, *sapor*, etc), l'extase, dans son acception la plus générique et la plus propre, est *mentis excessus* (p. 422).

Si l'*alienatio* est essentielle au rapt, elle ne l'est pas à l'extase, même si cette aliénation s'y produit fréquemment. Il lui est par contre essentiel de « faire désirer à l'homme de sortir de lui-même » (p. 422). L'extase comporte principalement une « vehemens applicatio interior », et l'« abstractio » qui provient de l'intense occupation intérieure (*ibidem*).

« Ecstasis in appetitu intellectivo, hoc est in voluntate, subjectatur », à la différence du rapt qui est le propre de l'entendement. Ces principes posés, les chapitres 2 et 3 établissent les différences entre l'extase et les phénomènes similaires, et classent les espèces d'extases (p. 423-425).

Les causes de l'extase sont, surtout, la « magnitudo amoris, devotionis, jucunditatis aut fervoris »; ensuite l'admiration qui fait sortir de soi, comme la contemplation d'un spectacle extraordinaire; enfin, « ex jucunditatis, exultationisque magnitudine humana mens solet in ecstasim cadere et semetipsam excedere » (p. 423). Thomas de Jésus reproduit ici Richard de Saint-Victor.

La troisième disputatio s'achève avec les degrés et le discernement de l'extase (p. 428-432); la quatrième, inachevée, sur la possibilité de l'union extatique (p. 433-436), insiste encore sur le fait que dans le rapt il n'y a ni liberté, ni mérite (cf p. 193-194).

2) *Les écrits des autres auteurs scolastiques*, qui suivirent Thomas de Jésus, permettent de tracer la synthèse de la doctrine carmélitaine. Les questions que tous ou presque tous abordent s'ordonnent selon un schème logique.

a) Pour tous, *exstasis* signifie étymologiquement *excessus*, « aliquid ponere extra se », et non simplement un « sommeil » comme le voulait Gracián. Ils acceptent ordinairement la définition de saint Thomas : « elevatio mentis ad Deum cum alienatione a sensibus ex magnitudine ipsius elevationis procedens » (Joseph du Saint-Esprit, l'andalou, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Mystica isagoge, livre 3, t. 1, n. 57, Bruges, p. 81). Les parties intégrantes de l'extase sont l'élévation de l'âme par la contemplation infuse ou l'union, la perception expérimentale d'une connaissance et d'un amour de Dieu extraordinaires, l'aliénation des sens ou de la partie inférieure de l'âme. Ce dernier élément, pur effet du premier, n'est pas strictement essentiel, mais il lui est quasi connaturel; il est en relation intime avec les effets physiques douloureux, analysés selon les descriptions thérésiennes (*ibidem*, praedicabile 2, disput. 11, n. 46, t. 2, p. 510). Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit et Joseph du Saint-Esprit l'andalou exposent parfaitement la différence entre l'extase et les autres phénomènes extraordinaires; ils coïncident fondamentalement avec Thomas de Jésus et les auteurs étudiés ici.

b) Les *causes* de l'extase sont clairement distinguées de celles de l'*alienatio*; cette distinction découle de la doctrine de la non-nécessité intrinsèque de l'aliénation. La cause *propre* de l'extase et du rapt est l'intensité de la communication divine ou l'élévation de la contemplation. Dieu, pour attirer l'âme et la préparer au mariage spirituel, la fait passer par l'extase et d'autres grâces qui fortifient en vue de l'union. D'où la cause propre de l'extase est toujours « surnaturelle ».

Presque toujours, des causes naturelles s'y ajoutent : indisposition du sujet, débilité naturelle et complexion psychologique. La nature s'adapte peu à peu à ces grâces et le rôle des causes secondaires s'amenuise (cf en particulier Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, t. 2, Bruxelles, 1874, p. 335). Le démon peut aussi intervenir, comme cause préternaturelle, et troubler l'usage normal des sens et de l'activité naturelle. L'*alienatio* est attribuée à la « magnitudo admirationis.., devotionis et amoris.., suavitatis » (cf *ibidem*, p. 336; *Directorium mysticum*, p. 80-82).

c) L'effet principal sur le corps est l'inanimation : les sens perdent leur activité normale; les puissances inférieures sont suspendues. Nos auteurs se perdent à expliquer en détail ces effets! Les tourments corporels sont étudiés à la lumière des descriptions thérésiennes. Lorsque ces manifestations disparaissent et qu'il y a extase vraie, l'âme est déjà parvenue à l'union suprême (cf *Summa theologiae mysticae*, t. 4, p. 123; *Cursus theologiae*.., praedicabile 2, disput. 11, n. 44-46; t. 2, p. 510).

Philippe de la Sainte-Trinité et Antoine du Saint-Esprit ramènent en substance les effets de l'extase à un véhément désir de servir Dieu, qui pousse à tout souffrir pour lui, à une connaissance du divin qui fait croître en humilité, à un ardent désir de s'unir toujours plus avec Dieu qui, joint à la peine de son absence, purifie l'âme peu à peu. Même quand l'âme souffre en son corps, elle éprouve au plus intime d'elle-même une douceur et une jouissance inexprimables.

d) Les opinions varient davantage sur des problèmes secondaires. L'extase avec aliénation ou vision imaginaire peut apparaître normalement dans les premiers degrés de la contemplation; l'extase sans aliénation est le propre des derniers degrés. Avant comme après ces faveurs divines, l'âme doit se tenir humble et obéissante; elles sont signe de la prédilection divine et on ne doit ni les attendre, ni les demander. Tout au plus peut-on les désirer dans la mesure où elles sont un moyen pour avancer dans la perfection et l'union à Dieu.

Le problème le plus débattu est celui de la liberté et du mérite dans l'extase; nos auteurs en parlent à propos du rapt ou sans distinguer rapt et extase. Pour Philippe de la Sainte-Trinité, le plus affirmatif, il y a liberté suffisante pour mériter jusque dans le rapt surnaturel (*Summa theologiae mysticae*, t. 2, p. 340-341). Antoine du Saint-Esprit suit cette opinion,

tout en reconnaissant que « beaucoup la repoussent, à de très rares exceptions près », dont Thomas de Jésus (*Directorium mysticum*, tract. 3, disp. 3, sect. 9, Paris, 1904, p. 332-333, n. 268). Les autres auteurs résolvent le problème avec d'infinies distinctions (cf Joseph du Saint-Esprit, le portugais, *Enucleatio mysticae theologiae*, pars 1, q. 27, Rome, 1927, p. 120-123).

Passer des descriptions de sainte Thérèse et de Jean de la Croix à ces dissections des théologiens carmes, c'est changer de monde! Il existe une zone intermédiaire, celle des maîtres spirituels qui, les premiers, ont confronté l'apport des deux réformateurs avec la tradition spirituelle. Très vite deux tendances se firent jour : se préoccuper surtout de la doctrine spirituelle, ou s'engager dans l'enseignement scientifique. L'histoire de l'école carmélitaine s'inscrit entre l'indépendance souveraine des deux fondateurs et l'intransigeant thomisme des écrivains systématiques.

Les auteurs contemporains (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, Eugène de Saint-Joseph, Chrysogone de Jésus) ont tenté d'harmoniser l'exactitude théologique acquise au cours des siècles et l'examen attentif des sources de l'école. Dans la question de l'extase, l'autorité de sainte Thérèse s'est imposée sans conteste.

1. Voir art. Carmes déchaussés, DS, t. 2, col. 192-197; art. Contemplation carmélitaine, col. 2029-2036, 2058-2067; art. Espagne, t. 4, col. 1169-1171.

2. *Sur sainte Thérèse* et l'extase, il n'existe aucune monographie de valeur. Parmi les études qui touchent le sujet : F.-X. Maquart, *Le rêve et l'extase mystique. Étude philosophique et théologique*, dans *Études carmélitaines*, t. 17, n. 1, 1932, p. 41-81. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'école thérésienne et les blessures d'amour mystique*, *ibidem*, t. 21, n. 2, 1936, p. 208-242; *Visions et révélations chez sainte Thérèse d'Avila*, t. 23, n. 2, 1938, p. 190-200. — L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 228 svv. — M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila, le réalisme chrétien*, coll Études carmélitaines, Paris, 1947, p. 414-419.

3. *Saint Jean de la Croix et l'école.* — Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930; trad. *L'école mystique carmélitaine*, Paris, 1934; *Compendio de ascética y mistica*, 3e éd., Avila, 1949, p. 222-248. — Alfonso de San José, *Un problema teológico explícitamente planteado por la escuela mistica carmelitana : la existencia del mérito durante la unión extática*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 7, 1948, p. 151-163.

Eulogio de la Virgen del Carmen.

C. PSYCHOLOGIE ET FAITS OCCASIONNELS

I. PSYCHOLOGIE ET EXTASE

1. **L'homme est un être extatique.** — Alors que le mot « extase » éveille si peu d'intérêt dans le monde psychologique et psychiatrique, qu'il tend même à disparaître des ouvrages les plus complets, il semblera paradoxal de l'utiliser ici pour définir l'homme dans l'une de ses activités les plus spécifiquement humaines. Mais l'homme n'est-il pas justement cet être capable d'« ek-sister », au sens de se dépasser lui-même? Ce qui est, déjà, en quelque sorte, l'« ek-stase » ou sortie « hors de soi »?

Il existe, à ce point de vue, une extase, que nous appelons banale ou commune ou normale, qu'on ne remarque guère plus que sa propre respiration, lorsque chacun, tous les jours, poursuit son projet d'homme, avec des sentiments de joie et de satisfaction, en se portant vers des possibilités de soi, ou en découvrant aux choses des possibilités indécelables sans cette faculté de transcendance.

A partir de cette extase commune, d'ailleurs plus ou moins profonde, l'on peut comprendre l'extase privilégiée de certains artistes, philosophes et surtout celle des mystiques. C'est à partir d'elle également, que l'on peut découvrir le sens existentiel de l'extase morbide des états névrotiques et psychotiques. De l'une à l'autre, il n'y a pas toujours une distance infranchissable. Le véritable extatique peut retourner à l'extase banale ou commune; il peut également sombrer dans l'extase morbide. Le passage de l'extase morbide à l'extase mystique, cependant, doit être exceptionnel. De même, n'est-il pas facilement donné aux « normaux », dont l'extase commune est liée à un projet de pure efficience, d'aboutir à l'extase anormale ou à l'extase privilégiée.

Quelles que soient ses modalités, l'extase exprime l'être de l'homme. Seul l'homme peut présenter des troubles à cet égard, parce que seul il possède une nature extatique. On peut même envisager l'extase exceptionnelle comme le signe d'une plénitude d'existence, l'extase morbide, comme une aliénation d'existence authentique, et l'extase commune, comme une expression plus ou moins évoluée de l'exister humain ordinaire. Évidemment, dans le concret, une extase supranormale pourra apparaître, par certains côtés, anormale, tout comme l'extase commune, un en deçà d'une plus grande plénitude humaine possible.

Classiquement, l'extase n'exprime pas toutes ces possibilités de transcendance. Elle a reçu, en effet, les définitions les plus diverses et, presque toujours, en rapport avec les seules extases anormales ou supranormales. D'un auteur à l'autre, elle connote les phénomènes les plus disparates. Toutefois, le mot extase retient assez communément le sens premier de « ekstasis » : se tenir comme hors de soi, être jeté ou placé hors de soi.

Ainsi, en psychiatrie, l'extase est mise en relation avec les phénomènes qui aliènent la personnalité : c'est une sortie hors de soi, sous forme d'hallucination, de délire, de phantasmes, d'exaltation désordonnée de l'esprit, d'état second, de paroxysme convulsif et de transe hystérique ou épileptique. Des phénomènes négatifs y sont également rattachés : confusion mentale, monoïdéisme, conscience subliminale et inconscience, anesthésie, léthargie et catalepsie. En reprenant le mot de Pierre Janet, qui fait de l'extase une « manifestation psychasthénique », on résume bien la pensée de la psychiatrie des cinquante dernières années sur le sujet. Pour un psychiatre d'aujourd'hui, elle serait plutôt une « manifestation maniaco-dépressive » (certains en feraient toutefois une manifestation hystérique, schizoïde, schizophrénique, etc).

En théologie mystique catholique, des problèmes restent posés, notamment au sujet des formes psychologiques diverses de l'extase : transport extatique, vision, ravissement, « raptus » ou vol de l'esprit, état de repos élevé, etc. Quelles sont au juste les relations de l'extase avec la contemplation, l'union dite transformante et, en général, avec la vie mystique et le mysticisme? Chez certains théologiens, on note une tendance à inclure dans le phénomène extatique ou à lui associer toutes sortes de concomitances : immobilité, insensibilité, gémissements, expressions physionomiques, larmes, visions imaginaires, etc, quand ce n'est pas la stigmatisation et la lévitation. Nous laissons de côté les phénomènes d'envoûtement, de possession par les esprits (bons ou mauvais), d'identification à un être invisible : à Dieu, au Christ, etc, qui, quelle que soit leur nature, peuvent exister sans l'extase.

En face de ces façons d'envisager l'extase, il convient de tenter un essai de discrimination pour la ramener à ses traits psychologiques essentiels. Nous l'envisagerons dans sa signification phénoménologique la plus obvie, que nous indique le sens originel du mot. Il n'est ici question que de psychologie empirique et non de théologie. Que l'extase « surnaturelle » ait un objet surnaturel, et soit un don gratuit surajouté à la nature, ne peut changer substantiellement les processus psychologiques propres à toute extase. « La grâce de Dieu utilise et perfectionne la nature ». On pourrait sans doute, et avec profit, aborder phénoménologiquement l'extase mystique pour y découvrir ses traits distinctifs par rapport aux autres genres d'extase supranormale. Une telle étude, sur le plan strictement empirique, reste à faire. Nous avons cru plus important, pour le moment, d'établir les bases d'insertion à une telle étude, en nous limitant aux éléments communs à toute extase supranormale.

2. **Caractéristiques psychologiques de l'extase commune ou normale.** — L'extase commune ou normale n'a été discutée que récemment par les philosophes existentialistes de la lignée d'Heidegger et par les analystes existentiels en psychothérapie. Bien que leurs vues puissent constituer un point de départ idéal pour les considérations psychologiques sur l'extase anormale et supranormale, aucun de ces auteurs, à notre connaissance, ne s'y est attardé (voir cependant R. May, E. Engel et H. F. Ellenberger, *Existence. A new dimension in psychiatry and psychology*, New-York, 1958, p. 71-72, 108-109, 298-299).

On a toutefois souligné la nature extatique de l'homme. Ainsi, chez M. Heidegger, trouve-t-on que « toute conscience présuppose l'existence pensée de façon extatique comme... ce en quoi l'homme déploie son essence en tant qu'il est homme » (*Le retour au fondement de la métaphysique*, trad. de l'introd. de *Was ist Metaphysik?*, Francfort, 1949, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 43, 1959, p. 421). Sur le plan de l'analyse existentielle en psychothérapie, cette nature extatique de l'homme est explicitement présupposée; elle expliquerait les phénomènes de « transcendance » ou de dévoilement des significations que l'homme se donne à lui-même, en tant qu'« être dans le monde ».

Il va sans dire que cette transcendance se réalise avec plus ou moins de perfection chez le primitif, l'évolué, l'enfant, l'adulte, l'inculte ou l'instruit. Sa qualité est également différente selon que l'existence humaine est plus ou moins authentiquement vécue, ou encore selon l'état plus ou moins vigil ou onirique dans lequel l'homme dit normal peut se trouver.

Il arrive que certains auteurs fassent mention de cette extase, lorsqu'elle s'accuse sous l'un ou l'autre de ses traits. Ainsi parlera-t-on de l'extase de l'homme amoureux fixé à son objet de prédilection, du contemplateur de merveilles, ou de celui qui caresse quelque projet très cher. Une telle extase peut entraîner certains embarras mineurs et passagers, mais ils sont largement compensés par la plénitude de vie qui se ramasse au niveau d'un secteur de la vie mentale. Ils ne sont pas considérés comme des signes d'anormalité. On s'amuse sans doute de la distraction de l'amoureux ou du chercheur, mais on se félicite de son projet. L'extase ici peut être signe de vitalité et condition même d'un succès quelque peu remarquable.

Cette extase grossit suffisamment certains traits pour nous permettre de la définir dans ce qui semble être sa nature essentielle. On peut les résumer ainsi : 1) L'extase marque une fixation mentale élective sur un objet privilégié, entraînant une rétraction du champ de la conscience au niveau de cette fixation. — 2) Elle comporte une exclusion concomitante plus ou moins accusée des autres fonctions et intérêts psychiques. — 3) Elle déclenche des sentiments divers, surtout de joie, de volupté, de ravissement et de satisfaction intense. — Ces trois éléments nous paraissent fondamentaux pour reconnaître l'extase sous toutes ses formes. Ils aideront à fixer les critères de discernement de l'extase anormale et supranormale.

Remarquons que l'extase commune fait partie de tout projet existentiel de l'homme, qu'elle aide à réaliser. L'homme d'ailleurs s'attarderait-il trop longtemps à son extase, celle-ci l'envahirait-elle au point de l'empêcher de réaliser son projet fondamental ou toute autre obligation essentielle de sa vie d'homme, on pourrait aussitôt songer à quelque anormalité, à quelque désir infantile de fusion avec un objet bénéfique sur un mode fantastique de réalisation. C'est précisément ce qui survient lors des extases franchement anormales.

3. **Caractéristiques psychologiques de l'extase anormale.** — L'extase anormale peut survenir chez l'être humain incapable d'« ek-sister » selon les voies normales ou supranormales d'actualisation de sa nature spécifique. Le projet humain cherche à poindre, mais le sujet ne peut le faire aboutir d'une manière évoluée ou adulte. L'extase devient comme une fin en soi et se substitue en quelque sorte à l'objet réel du projet poursuivi.

L'exemple le mieux étudié à cet égard est celui de « Madeleine » que Pierre Janet a contrôlé avec beaucoup de soin : *De l'angoisse à l'extase*, 2 vol., Paris, 1926-1928, surtout t. 1, 1e p. Un délire religieux chez une extatique, p. 9-200. Voir également, au sujet de « Madeleine », les extraits inédits de lettres à sa sœur, qui complètent le dossier de P. Janet, dans *Études carmélitaines*, t. 16, 1931, 1, p. 20-61, l'*Étude psychiatrique* du docteur André le Grand, dans *Études carmélitaines*, t. 16, 1931, 2, p. 43-64 (examen psychiatrique légèrement différent de celui de P. Janet), et les *Confrontations* de Bruno de Jésus-Marie et de A. Gardeil (*ibidem*, p. 65-136).

Aussi l'extase se réalise-t-elle sous forme d'hallucinations, de délires ou de phantasmes (rêveries éveillées). — Peut-être faudrait-il dire « pseudo-hallucinations » ou « visions imaginaires ». En tout cas, ces rêveries se distinguent des « hallucinoses » (soit en tant que hallucinations reconnues pour telles par le sujet, soit en tant que délires hallucinatoires, soit enfin en tant que hallucinoses pédonculaires, voisines de l'état de conscience onirique). — L'extase constitue davantage une hallucination, lorsque l'individu aboutit à des perceptions sensibles sans objet réel; elle constitue davantage un délire, lorsque l'individu présente surtout des idées et des sentiments déréels, systématisés ou non; elle se résume enfin en une rêverie stérile, lorsque l'individu se perd en représentations imaginaires.

Une telle extase s'accompagne souvent de déficiences psychologiques les plus diverses : confusion mentale, monoïdéisme, exaltation désordonnée de l'esprit et autres troubles énumérés plus haut. Ces phénomènes accusent encore plus le caractère déréel et régressif de cette extase.

Hallucination ou délire d'un certain genre, l'extase anormale réalise comme toute hallucination ou tout

délire une aliénation de l'existence humaine authentique. Les causes d'un tel état peuvent être multiples : facteurs physiologiques, surtout au niveau du substratum anatomique de la vie instinctivo-affective, conflits instinctuels ou déficiences fonctionnelles du moi, projet existentiel avorté ou dévié; — sans parler des extases artificielles obtenues au moyen de l'alcool, du haschish, de l'opium, etc, ni des extases accidentelles dues à certains agents infectieux ou à d'autres causes atteignant le cerveau (comme celles de certaines auras épileptiques).

Le projet existentiel est ordinairement relié aux diverses possibilités de l'amour, des relations avec autrui, des insertions dans le monde des choses et des valeurs. Il est là comme une exigence humaine et une tension de l'être qui manque de maturité pour l'assumer et le faire aboutir avec ses exigences réelles. L'être humain se replie alors sur les possibilités infantiles du monde imaginaire et déréel. L'extatique névrotique ou psychotique, comme tout délirant ou halluciné, tient alors à son extase, comme l'homme normal à son sentiment de réalité. Il lui accorde une conviction inaltérable, une certitude subjective inébranlable, imperméable même aux expériences les plus décisives et aux réfutations logiques les plus rigoureuses. Le contenu peut paraître invraisemblable, peu importe. Cette attitude décidée tient précisément à ce que cette extase reflète un problème humain existant et irréfutable. Un tel extatique ne se trompe que sur la façon d'exprimer ses désirs les plus humains.

De l'extase normale ou commune, l'extase anormale se différencie comme suit :

1) La fixation mentale, durant l'extase anormale, se fait élective d'un objet déréel, délirant ou de pure imagination, plus ou moins stérile et coupé des exigences de la réalité.

2) On assiste durant l'extase anormale à une destructuration de la conscience et à un appauvrissement mental. Cela peut aller de la simple destructuration de la temporalité et de la spatialité, de la désorientation du flux de la conscience, à la dépersonnalisation avec mélange de réel, d'imaginaire et d'irréel, jusqu'à la confusion toute proche de l'état sommeil-rêve. Cette destructuration de la conscience, selon Henri Ey, va des états anxieux et maniaco-dépressifs, aux « bouffées délirantes » et aux psychoses hallucinatoires aiguës, jusqu'aux états confuso-oniriques (*Études psychiatriques*, voir bibliographie). A la limite, la conscience ne reste plus consciente que de quelque chose de très vague.

3) L'extase anormale s'accompagne de sentiments confus ou paroxystiques (exaltation euphorique, dépression extrême, terreur catastrophique, ravissement béat, etc), significatifs de la désintégration de la personnalité.

De l'extase normale à l'anormale, il peut exister une foule d'états intermédiaires ou mixtes, plus ou moins définissables. La difficulté de différenciation tient aux concepts que l'on se fait du « normal » et de l'« anormal ». Ici, il n'est pas toujours facile de différencier l'« erreur » du « délire », l'imaginaire » de l'« hallucinatoire », le « réel » du « déréel »; les opinions philosophiques et les croyances aussi bien anti-religieuses que religieuses pouvant embrouiller les critères de discernement.

4. **Caractéristiques psychologiques de l'extase supranormale.** — L'extase de certains artistes, philosophes et mystiques devrait être qualifiée, selon nous, de supranormale. A cette extase, il faudrait sans doute joindre les formes exceptionnelles mais primitives de l'extase, comme celle que l'on trouve au niveau du chamanisme.

On sait comment Mircea Éliade a trouvé dans le chamanisme « une technique archaïque de l'extase à la disposition d'une élite » (« Sa mémoire et sa capacité d'auto-contrôle sont nettement supérieures à la moyenne... Ils sont les principaux gardiens de la riche littérature héroïque orale », *Le chamanisme..*, p. 41). Le chamanisme au sens le plus exact se distinguerait de la sorcellerie et de la magie, même s'il s'y adjoint fréquemment. Le chamane est strictement « le grand maître de l'extase ». Mais comme toutes les extases supranormales, et plus encore, celle du chamane est exposée aux défigurations et aux aberrations. L'élément spécifique du chamanisme, semblable en cela aux extases du mystique des civilisations plus avancées, n'est pas l'incorporation d'un « esprit » par le chamane, mais l'ascension au ciel ou la descente aux enfers, survivance indéniable de l'« idéologie religieuse archaïque, centrée sur la foi dans un être suprême céleste et la croyance dans les communications concrètes entre le ciel et la terre ». L'« ascension symbolique au ciel par un escalier » ou par le vol est typiquement chamanique et se retrouve dans presque toutes les mystiques. En conclusion, Mircea Éliade désigne « l'expérience extatique comme constitutive de la condition humaine ». Ce qui change avec les différentes formes de culture et de religion, c'est « l'interprétation et la valorisation de cette expérience mystique ».

A partir du chamanisme et d'autres formes archaïques de l'extase, on pourrait étudier, dans la perspective d'un prolongement évolutif, les autres techniques de l'extase mystique. Ainsi, vraisemblablement, les techniques du « yoga royal » et de l'« ascèse contemplative » ont-elles certains traits communs qui, sur le plan psychologique, signaleraient le conditionnement idéal de l'extase supranormale. D'autre part, l'extase, également privilégiée, de certains artistes et philosophes, beaucoup moins étudiée historiquement, s'identifierait probablement, quant à sa structure fondamentale psychologique, à l'extase religieuse et mystique.

On a surtout étudié les extases de Philon et de Plotin. Voir à ce sujet J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, 2e éd., Paris, 1937, p. 51-87. — M. de Corte, *Plotin et la nuit de l'esprit*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, 1938, 2, p. 102-115. — É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2e éd., Paris, 1925.

Voir les chapitres précédents : J. Goetz, *Extase chez les primitifs*, col. 2045-2051,; É. Gathier, *Extase hindoue*, col. 2051-2059; É. des Places, *Dans la Grèce classique*, col. 2059-2067; L. Gardet, *Extase en mystique musulmane*, col. 2068-2072.

Un trait général semble se dégager assez nettement de l'ensemble de ces extases privilégiées : celui d'une capacité de fusion transcendante avec un objet de haute valeur humaine, surtout d'ordre religieux. Il apparaît, à ce point de vue, qu'il ne convient guère de ramener cette fusion transcendante à la fusion infantile et déréelle de l'extase anormale (on pourra constater cette fallacieuse réduction génétique dans maints écrits contemporains, en particulier chez B. Lewin, *The psychoanalysis of elation*, New-York, 1950, p. 144-150). Sur ce point les concepts réducteurs peuvent empêcher de voir la réalité telle qu'elle est.

Pour mieux marquer cette différence entre l'extase supranormale et l'extase anormale, nous proposons les critères suivants :

1) L'extase supranormale réalise une fixation mentale élective fortement polarisée sur un objet de haute valeur humaine (ou considéré comme tel dans un contexte culturel donné), sans que l'on puisse, à parler strictement, qualifier cet objet d'hallucinatoire, de délirant ou de purement fantastique. Par rapport à l'extase normale, la qualité et l'intensité de la polarisation pourraient servir à délimiter, tant bien que mal d'ailleurs, le normal du supranormal.

2) L'extase supranormale entraîne l'estompage ou même la suspension plus ou moins radicale de plusieurs fonctions mentales, ou, en certains cas, le dédoublement de la personnalité mais sans dysharmonie interne (comme dans le cas bien connu de l'ursuline Marie de l'Incarnation, que les extases n'empêchaient pas de vaquer aux occupations matérielles les plus accaparantes), qui permet à l'être humain de réaliser selon une plénitude plus grande la fusion transcendante avec l'objet privilégié.

3) L'extase supranormale provoque la fruition ou le ravissement, souvent inénarrable, mais enrichissant. Ces sentiments et d'autres contribuent alors à perfectionner l'élan de transcendance dans un domaine donné et sous d'autres formes moins exceptionnelles : contemplation et charité pour le contemplatif mystique, réalisations artistiques pour l'artiste et sagesse philosophique pour le philosophe.

Sur ce point, on pourrait rappeler le jugement d'Henri Bergson : « L'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage. C'est bien le repos, si l'on veut, mais comme à une station où la machine resterait sous pression, le mouvement se continuant en ébranlement sur place dans l'attente d'un nouveau bond en avant ». Bergson entend ici l'extase supranormale, même si par ailleurs il qualifie les « extases, visions et ravissements » d'« états anormaux » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 28e éd., Paris, 1939, p. 246).

Comme souvent cette extase supranormale entraîne des dérèglements physiologiques et psychologiques, il convient de démêler ce qui est rançon du conditionnement psycho-physiologique de l'extatique et ce qui est structure essentielle ou fruit de l'extase. C'est alors non seulement le projet existentiel le plus profond qu'il faut considérer, mais également la personnalité de l'extatique. C'est dans cette dernière lumière que l'on pourra comprendre les « bouffées extatiques » quelque peu délirantes, confusionnelles, convulsives ou cataleptiques de certains cas historiques. Ici, le contenu, manifeste et latent, de l'extase aidera sans doute à déterminer, entre autres, la structure anormale ou infantile sous-jacente.

Parmi les extases mystiques, que les auteurs ont tenté de discuter concrètement à ce point de vue, celle de la « transverbération » de sainte Thérèse d'Avila a eu un sort spécial. Ce sort concrétise merveilleusement, à notre avis, les difficultés d'une approche réaliste, surtout lorsqu'on doit se contenter de simples écrits et de témoignages.

Quand le tourment divin est excessif.., le corps tout entier est brisé et ne peut remuer ni les pieds ni les bras; s'il est debout, il s'affaisse comme attiré de vive force et peut à peine respirer. Il laisse seulement échapper quelques soupirs auxquels il ne peut donner de la force, bien que le sentiment en soit très vif. Tandis que j'étais en cet état, il plut au Seigneur de me favoriser à différentes reprises de la vision suivante. Je voyais près de moi, du côté gauche, un ange sous une forme corporelle... Il n'était pas grand, mais petit et extrêmement beau; à son visage enflammé, il paraissait être des plus élevés parmi ceux qui semblent tout embrasés d'amour... Il tenait à la main un long dard en or, dont l'extrémité en fer portait, je crois, un peu de feu. Il me semblait qu'il le plongeait parfois au travers de mon cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. En le retirant, on aurait dit que ce fer les emportait avec lui et me laissait tout entière embrasée d'un immense amour de Dieu. La douleur était si vive qu'elle me faisait pousser ces gémissements dont j'ai parlé. Mais la suavité causée par ce tourment incomparable est si excessive que l'âme ne peut en désirer la fin, ni se contenter de rien en dehors de Dieu. Ce n'est pas une souffrance corporelle; elle est spirituelle. Le corps cependant ne laisse pas d'y participer quelque peu, et même beaucoup. C'est un échange d'amour si suave entre Dieu et l'âme, que je supplie le Seigneur de daigner dans sa bonté en favoriser ceux qui n'ajouteraient pas foi à ma parole.

Les jours que durait cette faveur, j'étais comme hors de moi, j'aurais voulu ne rien voir et ne point parler, mais savourer mon tourment; car il était pour moi une « gloire » au-dessus de toutes les gloires d'ici-bas (*Vie écrite par elle-même*, ch. 29, dans *Œuvres complètes*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1948, p. 308-309).

Cette extase a souvent été interprétée comme une « crise hystérique et cataleptique ». Le symbolisme et les expressions corporelles révéleraient la volupté sexuelle ou l'auto-érotisme inavoués de la sainte. Certains auteurs, d'orientation psychanalytique, y ont vu l'équivalent ou le déguisement hystérique de l'orgasme, ou la satisfaction sublimée d'une pulsion sexuelle, ou, enfin, la manifestation d'une régression vers la fusion préobjectale originelle.

L'un des premiers auteurs à diagnostiquer chez la sainte une « hystéro-épilepsie » fut probablement G. Hahn (*Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, dans *Revue des questions scientifiques*, t. 13, 1883, p. 5-77, 511-569; t. 14, p. 39-84). Voir l'évolution de cette question jusqu'à 1920 dans M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, surtout ch. 3 Érotisme et mysticisme, p. 48-70, et l'app. 3 Pathologie de sainte Thérèse, p. 232-244.

Sur le diagnostic d'érotisme, voir M. de Montmorand, plus récemment R. Landau, *Sexe, vie moderne et spiritualité*, Paris, 1948, p. 130 svv, et J. B. Pratt, *The religious consciousness. A psychological study*, New-York, 1920 et 1951, ch. 18 The ecstasy, p. 394-429. Il convient de se rappeler les noms de Kraft-Ebing, J. H. Leuba et de beaucoup d'autres qui ont créé un climat dans ce sens.

Au point de vue psychanalytique, voir en particulier M. Bonaparte, *De l'essentielle ambivalence d'Éros*, dans *Revue française de psychanalyse*, t. 12, 1948, p. 167-212; pour l'auteur, l'extase de la transverbération équivaut à l'orgasme vénérien. Voir aussi les auteurs mentionnés à la bibliographie, *infra*.

Dans un sens opposé, on a revendiqué la valeur uniquement sacrée et mystique de cette extase. Le langage symbolique, évoquant l'amour humain, ne serait qu'allégorique, purement littéraire et traditionnel (en particulier J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, ch. 11 L'expression lyrique et ses prolongements, p. 305-374). Certains disent ce langage non-conceptuel, concret, spécifique d'un état crépusculaire de la conscience, approprié, en certains cas, à l'extase même mystique (G. Parcheminey, *Hypothèses psychologiques*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1952, p. 237-245; J. Lhermitte, *Le rêve et l'extase mystique*, dans *Études carmélitaines*, t. 17, 1932, 1, p. 19-40). Enfin, cette extase serait l'expression d'une

expérience spirituelle d'union à Dieu, en référence à l'« union charnelle non profanée » qui, de soi, tendrait à symboliser l'union avec le sacré (L. Beirnaert, *La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique*, dans *Mystique et continence*, p. 380-389).

On voit aussitôt les difficultés. D'une part, on a l'impression d'un jeu subtil de pulsions obscures aboutissant à la formation de symptômes plus ou moins hystériques, cataleptiques, maniaques, etc, ou, au mieux, à une sublimation selon laquelle la béatitude extatique serait fonction de l'intensité de l'énergie libidinale transformée et utilisée par le moi dans sa fusion avec l'objet « idéal ». D'autre part, on peut avoir l'impression de quelque phénomène supranormal, transcendant l'ordre instinctuel même sublimé, surtout si l'on tient compte de l'ensemble de la personnalité de la sainte, de son évolution sur le plan même du phénomène de la transverbération et des extases, et surtout de ses réalisations exceptionnelles en face des exigences existentielles de sa vie (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'école thérésienne et les blessures d'amour mystiques*, dans *Études carmélitaines*, t. 21, 1936, 2, p. 208-242, en particulier « Les blessures d'amour chez sainte Thérèse », p. 217-218).

A notre avis, la transverbération de sainte Thérèse ainsi que d'autres extases mystiques présentent un double phénomène psychologique important. D'un côté, le moi investit son énergie propre au niveau de certaines de ses fonctions (ici, de contemplation et d'amour spirituel) en une intensité telle qu'il laisse ses autres fonctions spécifiques (d'adaptation, de contrôle et d'intégration) en un déficit énergétique plus ou moins accusé. D'un autre côté, il y a sublimation, entendue comme processus psychologique selon lequel le moi capte et s'associe inconsciemment certaines énergies instinctuelles au bénéfice de ses propres activités, objets ou buts. Cette sublimation explique la présence des manifestations à coloration instinctivo-affective de la transverbération. Elle contribue, d'autre part, à un accroissement de l'énergie psychique et à la ferveur des sentiments.

Nous nous dissocions en partie de l'ancienne présentation du processus de la sublimation (qui remonte à Freud), selon laquelle ce processus serait purement un mécanisme de défense (normal et non névrotique du moi). Selon cette conception, certaines pulsions prégénitales seraient intégrées à la personnalité par substitution, aux buts et objets primitifs, des buts et objets ayant une valeur sociale positive. Nous nous référons plutôt à la conception récente, notamment développée par Hartmann, selon laquelle le moi, étant envisagé comme possédant une autonomie énergétique propre, non seulement exerce des fonctions spécifiques, mais peut accroître ses propres sources d'énergie, en utilisant celle des pulsions instinctuelles. Ces dernières alors « neutralisées » (désexualisées, s'il s'agit des pulsions sexuelles) sont énergiquement investies par le moi au niveau de ses fonctions, objets et buts spécifiques (H. Hartmann, *Notes on the Theory of Sublimation*, dans *Psychoanalytic study of the child*, t. 10, Londres, 1955, p. 9-29).

Quelle que soit la valeur d'une telle explication psychologique de certaines extases supranormales, ces dernières exigent concrètement d'être étudiées d'une façon vraiment « anthropologique » (au sens étymologique du mot), en tenant compte de toutes les dimensions qu'implique tout phénomène humain.

5. **Dimensions anthropologiques de l'extase.** — En toute extase, on peut examiner des composantes anthropologiques très variables. Mentionnons, sur le plan strictement psychologique, l'évolution instinctivo-affective, le projet existentiel, les facteurs culturo-sociaux, la constitution physique (surtout endocrino-nerveuse) et les facteurs intellectuels ou mentaux.

L'évolution instinctivo-affective de l'individu s'avère d'importance primordiale aujourd'hui pour le diagnostic d'anormalité. On peut déceler, même chez des individus exceptionnels, certains traits de fixation ou de régression, dont les plus archaïques se rapportent à la phase orale du développement de la personnalité. Cette fixation ou régression, considérée comme évidente dans l'exaltation de l'extase maniaque, surtout étudiée par les auteurs récents (en particulier B. Lewin, P. C. Racamier et S. Nacht), peut toutefois exister, à des degrés moindres, en tout genre d'extase. Ces éléments oraux se reconnaîtront, par exemple, à certaines formes du besoin de fusion avec l'objet, à une façon particulière d'être incorporé par lui ou de l'incorporer, à un certain genre d'abandon du moi à l'objet (immobilité, conscience sublimale, inconscience, sommeil), au sentiment de toute-puissance narcissique (triomphe, festivité, gloire maniaques) ou, enfin, à une relation globale et indifférenciée avec l'objet.

Le prototype d'une telle relation à l'objet serait celui de la relation primitive à la mère : mère bénéfique et satisfaisant pleinement les pulsions orales de l'enfant, comblé, repu et extasié. En reprenant différemment le thème de P. Janet (*De l'angoisse à l'extase*), on peut penser aujourd'hui que c'est l'angoisse devant la réalité, les tendances instinctuelles ou le surmoi, qui fait sourdre ce besoin primitif et infantile d'identification à un objet bénéfique, où l'identité du moi tend, en quelque sorte, à se dissoudre, pour ne laisser place qu'à un moi primitif indifférencié du monde des objets extérieurs. Même chez les mystiques authentiques, on pourra s'attendre à trouver l'une ou l'autre de leurs extases contaminée par la resurgence pure et simple (sans plus de sublimation) de certaines pulsions aussi archaïques que les pulsions orales et par d'autres plus ou moins restées fixées aux conditions des phases infantiles postérieures.

Toutefois, les analogies entre l'état extatique exceptionnel et l'état indifférencié du nourrisson ou avec toute autre situation infantile plus évoluée ne devraient pas inciter trop rapidement à une déclaration d'identité entre les réalités ainsi comparées. Dès la formation du moi, en effet, l'extase est susceptible d'inclure le phénomène de la transcendance qui suppose toujours une certaine fusion avec l'objet, mais qui, également, met comme « hors de soi » dans la poursuite d'une signification existentielle de soi et des choses. A mesure que l'homme perd de son état d'indifférenciation d'avec les objets, à mesure que ses choix le stabilisent dans une orientation existentielle privilégiée, l'extase se fait de plus en plus riche par rapport à son contenu et à sa signification. Les sentiments qui l'accompagnent se justifient alors pleinement. Ici, l'étude génétique ne devrait pas empêcher la compréhension de l'évolué pour ce qu'il est; il ne faudrait pas le réduire à l'inévolué, même si l'on peut surprendre certains besoins infantiles, très archaïques et insatisfaits. On aurait même avantage à rechercher au niveau de l'extase franchement morbide, celle du maniaque (étude faite spécialement par L. Binswanger) et d'autres personnalités névrotiques et psychotiques, la signification existentielle qui cherche à se faire jour et qui existe aussi réellement quel es dits

besoins infantiles. Le monde subjectif de ces malades n'en serait que mieux compris.

Les facteurs culturo-sociaux influencent de toute évidence l'extase, quelle qu'elle soit. On reconnaîtra toujours en elle les éléments caractéristiques d'une époque, d'une croyance, d'un système de pensée, d'une religion. Le contexte historique et social s'y inscrit d'autant plus que l'extase, à la fois phénomène mental et affectif, se place davantage dans la ligne d'une certaine contemplation amoureuse d'un objet privilégié. Elle se ressentira donc davantage de l'évolution de la pensée, de la réflexion et de la conscience humaine dans son ensemble sur cet objet (voir en particulier G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955, p. 302-306, 476-500). Il est d'autre part remarquable que l'extase morbide comme l'extase supranormale se présentent plus fréquemment dans certains milieux culturels et à certaines époques. Ainsi, certains contextes religieux et humanistes comptent apparemment plus de ces phénomènes que les autres. L'extase anormale et supranormale serait-elle la rançon ou le fruit d'une certaine orientation contemplative de l'esprit humain, comme les réalisations techniques exceptionnelles et certains troubles psycho-somatiques seraient le fruit ou la rançon d'une orientation plus opératoire de l'effort humain? On peut en émettre l'hypothèse.

On peut mentionner l'étude de Médard Boss (*Introduction à la médecine psychosomatique*, Paris, 1959) sur les principales maladies somatiques de notre époque : prédisposition aux accidents, hypertension essentielle, affections idiopathiques du tube digestif, etc. On peut également lire l'étude de Karen Horney sur l'angoisse névrotique, propre à notre civilisation technique occidentale (*The neurotic personality of our time*, New-York, 1937) ainsi que l'article de H. F. Ellenberger sur les *Aspects culturels de la maladie mentale*, dans *Revue de l'association canadienne de psychologie*, t. 4, 1959, p. 26-37.

Enfin, soulignons que les facteurs physiques (tempéramentaux) et mentaux sont souvent décisifs pour donner à l'extase certains traits infra-humains. Ces mêmes facteurs peuvent également lui donner une allure de distinction qui suscite l'admiration.

En définitive, l'extase, phénomène authentiquement humain, se ressent inévitablement de toute la condition humaine. Elle ne peut se réduire à un point de vue spécialisé, fût-il biologique, psychanalytique, existentiel, philosophique ou même théologique. Quant à la psychologie, quelles que soient ses explications ou la compréhension qu'elle arrive à nous en donner, elle restera toujours inadéquate à en faire saisir toute la signification et tout le mystère.

1. **Aspects mystiques** de l'extase mis en rapport avec les éléments psychologiques. — A. Poulain, art. *Ecstasy*, CE, t. 5, 1909, p. 277-278; art. *Extase*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. 1, 1911, col. 1865-1868. — A. Hamon, art. *Extase*, DTC, t. 5, 1912, col. 1871-1896. — W. R. Inge, art. *Ecstasy*, ERE, t. 5, 1912, p. 157-159. — L. Roure, art. *Extase*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 3, 1926, col. 135-140. — M. Ledrus, art. *Estasi*, EC, t. 5, 1950, col. 621-624. — Michel-Marie de la Croix, art. *Extase*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 971-982. — A. Mager, art. *Ekstase*, LTK, t. 3, 1931, col. 609-612; B. Thum et H. Graef, LTK, t. 3, 1959, col. 788-791.

Ces articles montrent jusqu'à un certain point l'évolution de la réflexion catholique sur les aspects psychiatriques de l'extase depuis 50 ans.

Thérèse de Jésus (*supra*, col. 2151-2160) demeure la spécialiste de l'extase mystique; la présentation phénoménologique de ses écrits leur donne une valeur exceptionnelle. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris, t. 1, 1938 (2e éd.) et t. 2, 1937, document le plus important sur la question.

2. **Aspects psychologiques et psychiatriques.** — Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, 2. vol., Paris, 1926-1928, un des rares auteurs à avoir étudié très en détail une extatique psychasthénique. — Mircea Éliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, très riche documentation ethnologique. — J. Lhermitte, *Le rêve et l'extase mystique*, dans *Études carmélitaines*, t. 17, 1932, 1, p. 19-40; *Les hallucinations. Clinique et physiopathologie*, Paris, 1951; *Mystiques et faux mystiques*, Paris, 1952; *Mystique et psychiatrie*, dans *Annales médico-psychologiques*, t. 2, 1953, p. 289 svv; cet article répond à celui de H. Baruk, J. Launoy et J. Roland, *Contribution à la psychologie et à la psychopathologie des mystiques*, *ibidem*, p. 1-32, 145-161; les critères de discrimination entre vraies et fausses extases semblent insuffisamment confrontés avec les préoccupations de la psychologie des profondeurs.

3. **Délire et extase morbide.** — L. Binswanger, *Die Ideenflucht*, dans *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, 1931-1932; extraits en français dans H. Ey, *cité infra*. — B. Lewin, *The psychoanalysis of elation*, New-York, 1950. — P. Guiraud, C. E. Morselli, W. Mayer-Groos et H. C. Rumke, *Psychopathologie des délires*, dans *Actualités scientifiques et ind.*, n. 1096, 1950. — H. Ey, *Études psychiatriques. Structures des psychoses aiguës et destructuration de la conscience*, Paris, 1954, p. 653-760, étude fondamentale pour comprendre certains aspects de l'extase. — P. C. Racamier et M. Blanchard, *De l'angoisse à la manie. Étude clinique et psychopathologie de la manie dans ses rapports avec la dépression*, dans *L'évolution psychiatrique*, 1957, p. 555-587, avec discussion, p. 588-594. — S. Nacht et S. Viderman, *Du monde pré-objectal dans la relation transférentielle*, dans *Revue française de psychanalyse*, t. 23, 1959, p. 555-562.

Ces études pourront donner une idée de l'orientation de la psychiatrie biologique, psychanalytique et existentielle au sujet du délire et, incidemment, de l'extase morbide.

Henri Gratton.

II. FAITS EXTRAORDINAIRES OCCASIONNELLEMENT ASSOCIÉS A L'EXTASE

On se propose d'étudier, avec autant de précision que le permettent un exposé sommaire et la limitation de textes entièrement dignes de foi, quelques faits extraordinaires parfois associés à un état extatique plus ou moins complet, sans qu'on puisse établir entre ces faits et l'extase une corrélation constante. Les faits examinés seront : le soulèvement du corps au-dessus du sol (lévitation), le rayonnement lumineux, l'incombustibilité, la vision extérieure d'une personne vivante en un lieu où elle ne se trouve pas matériellement (apparition). On commencera, dans chaque cas, par donner une notion descriptive du phénomène, les traits de cette description étant empruntés à des relations offrant un minimum de garantie historique. Comme les textes où se trouvent de telles relations sont en petit nombre, les descriptions ne doivent être regardées que comme des essais révisables. A la suite des descriptions, on citera quelques exemples hagiographiques d'où leurs éléments sont tirés.

1. **Soulèvement corporel (lévitation).** — Le corps de l'extatique est soulevé et perd contact avec le sol. Les faits appartenant à une hagiographie historiquement contestable étant écartés, ce soulèvement est faible (environ une coudée). Il se fait progressivement et cesse de même. Le temps d'élévation, dans les cas suffisamment attestés, ne dépasse pas de quinze à vingt minutes. Le corps soulevé garde la position qu'il

avait avant le soulèvement. Le fait se montre indépendant de toute circonstance physique capable d'affecter la personne soulevée mais non de son état intérieur. Il correspond à un état sinon d'extase du moins de profond recueillement. — A côté de la lévitation proprement dite, plusieurs extatiques ont présenté un soulèvement incomplet où leur corps, quoique soulevé, gardait contact avec le sol, par l'extrême pointe des pieds. D'autres ont montré une légèreté inexplicable, s'enlevant sans effort au faîte d'un arbre, en s'aidant de faibles branches et se maintenant en équilibre sur l'une d'elles, incapable, normalement, de soutenir leur corps. Il n'y a aucune raison de penser que la force soulevant l'extatique agisse sur les objets en contact avec sa personne. Les cas cités prouvent simplement, — s'ils sont vrais —, que la personne soulevée entraînait normalement l'objet en s'en saisissant. Sainte Thérèse d'Avila, craignant d'être enlevée de terre en public, se saisissait, au moment où elle se sentait soulevée, de tout ce qu'elle croyait pouvoir la retenir.

L'exemple le plus connu de lévitation fréquente est celui de saint Joseph de Copertino. Il y a, à son sujet, de nombreux témoignages, mais il serait bon qu'ils fussent cités d'après les pièces du Procès et non d'après des biographies. D'autres cas, moins connus, semblent bien attestés. Citons les noms de saint Bernardin Realino, du théologien François Suarez, de saint Alphonse de Liguori, de saint André-Hubert Fournet, de saint Joseph-Benoît Cottolengo.

2. **Rayonnement lumineux.** — La face, ou même tout le corps de l'extatique, irradie une vive lumière. Ce fait doit être distingué du phénomène de lumière extérieure comme projetée sur le corps et l'enveloppant. L'irradiation lumineuse proprement dite s'observe, normalement, dans l'état extatique ou semi-extatique de l'oraison. Elle est dite intense et même éblouissante par ceux qui l'ont perçue. Que des témoins dignes de foi aient eu cette perception lumineuse, il n'y a pas à en douter, mais rien ne prouve, à notre connaissance, qu'elle soit causée par un fait modifiant l'état physique du personnage vu lumineux. On note, en effet, si l'on examine attentivement les témoignages, que la lumière dont il s'agit reste inaperçue des autres personnes présentes. C'est le cas, notamment, pour sainte Thérèse d'Avila. Et il n'y a pas de raison de croire qu'il en ait été autrement pour saint Ignace de Loyola ou saint Bernardin Realino. Il est simplement certain qu'ils ont *été vus* lumineux. Ce qui semble pouvoir se traduire ainsi : leur état intérieur d'illumination et d'amour a été saisi par certaines personnes sous forme sensible lumineuse.

Notons encore un état d'irradiation lumineuse, habituel et tempéré, manifesté notamment par le vénérable Etchécopar, du Sacré-Cœur de Bétharram. Celui-ci, au dire de témoins oculaires, qui en peuvent témoigner encore aujourd'hui, était enveloppé d'un halo de lumière douce et comme tamisée qui pénétrait ceux qui la voyaient d'un vif émoi spirituel. Cette lumière semblait réglée par l'intensité des états intérieurs : généralement voilée, quoique sensible, elle s'intensifiait à l'autel ou même dans un entretien spirituel.

Le rayonnement mystique, faible ou fort, occasionnel ou coutumier, doit être distingué de l'embrasement du visage observé chez certains mystiques au cours de l'oraison. Cette vive rougeur constatée chez saint Ignace et sainte Thérèse a pu, dans certains cas, — par suite d'une interprétation littérale d'expressions imagées —, donner naissance à une tradition erronée de rayonnement lumineux.

3. **Incombustibilité.** — Elle consiste non seulement à être insensible à la morsure du feu mais à n'en pas recevoir de lésion. On l'aurait observée dans les extases de sainte Catherine de Sienne et de saint Joseph de Copertino; cette incombustibilité s'étendait à leurs vêtements. Dans ce cas, l'extase ne saurait être, comme telle, la cause prochaine de cette immunisation. D'ailleurs, l'incombustibilité se rencontre en dehors de l'extase, du moins en dehors de l'aliénation des sens qui la caractérise.

Un exemple peu connu en est donné par la personne qui a expérimenté sur elle-même un fait d'incombustibilité et l'a rapporté, ce qui est un cas peut-être unique en hagiographie. La bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy, la compagne et l'auxiliaire de sainte Thérèse, raconte, en effet, dans les notes qu'elle a écrites sur sa vie, qu'elle tint par obéissance un doigt sur des braises ardentes le temps de réciter un *Credo*, et n'en eut ni douleur ni blessure. D'après les circonstances du fait, il est évident qu'elle n'était pas en extase. Tout au plus pouvait-elle être dans un état de légère absorption spirituelle. On met, au contraire, sur le compte de l'extase, l'immunité des mains de sainte Bernadette dans ce qu'on a appelé, peut-être inconsidérément, le « miracle du cierge ». Si on lit avec soin l'ensemble des témoignages relatifs à cet incident des visions de la grotte, on ne voit pas qu'il soit prodigieux que la flamme vacillante d'une bougie, en plein air, passant entre les doigts de la jeune fille, ne leur ait pas fait de brûlure.

4. **Apparitions.** — La personne en extase est vue, sous son aspect normal, à une distance quelconque du lieu qu'occupe son corps, et peut s'y manifester sensiblement comme présente, se faisant entendre et toucher. On cite le cas de la vénérable Agnès de Langeac, apparaissant à Paris à J.-J. Olier, alors qu'elle était en extase à Langeac; celui de saint Alphonse de Liguori, déclarant, au sortir d'une extase, que Clément XIV venait de mourir et qu'il l'avait assisté à ses derniers moments. En fait, on ignore si la présence spirituelle du saint s'est traduite, pour le mourant, par une manifestation sensible extérieure. Moins connue, mais bien plus caractéristique et précise dans ses circonstances, est l'apparition de sainte Thérèse d'Avila, de son vivant, à une de ses filles malade, au monastère de Salamanque. La sainte, en extase profonde au carmel de Ségovie, se fit voir, toucher, entendre, par la malade, et lui annonça qu'elle mourrait le même jour. Celle-ci, de fait, mourut le soir même, non sans avoir raconté ce qui s'était passé à Anne de Jésus. Cette dernière a rapporté, dans une déposition canonique, ce qu'elle avait appris de la mourante, et signale qu'elle vérifia plus tard la vérité objective des faits en interrogeant sainte Thérèse qui, bien qu'elle fût sans vie apparente *(como muerta)* au carmel de Ségovie, n'ignorait rien de son « excursion psychique » à l'infirmerie de Salamanque. On cite des faits analogues du bienheureux Angelo d'Acri et de saint Joseph de Copertino; mais ceux-ci, d'après les relations, n'étaient pas alors en extase.

5. **Conclusions.** — 1) La première conclusion a été indiquée par anticipation dans le préambule : aucune des catégories de faits extraordinaires considérées n'est attachée à proprement parler à l'extase. Nulle part on ne peut dire que l'extase soit la cause, ni même le concomitant régulier. Il est fréquent, pour ne pas dire

normal, que l'extase ne s'accompagne d'aucun fait extraordinaire extérieur. En outre, ces faits ont été observés en dehors de l'extase, ou du moins de l'extase proprement dite, car il est possible qu'ils soient liés à un état d'absorption spirituelle distincte de l'état d'entière présence au monde extérieur.

2) Plusieurs de ces faits se manifestent comme non-objectifs, puisque certaines personnes mêlées à d'autres ont été seules à les voir (lumière de sainte Thérèse). Cela n'implique pas l'*irréalité* du phénomène et peut même se donner, au moins dans certains cas, comme une marque de surréalité. Que la bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy soit seule à voir sainte Thérèse lumineuse ne prouve pas qu'elle est dans l'erreur, mais dans l'exceptionnel et en contact avec une réalité transcendante.

3) Ces faits se rencontrent dans un grand nombre de relations hagiographiques. Pourtant il est impossible de les étudier, de les décrire, de les apprécier, de les comparer, sur la base de ces relations, alors qu'elles sont, et c'est fort souvent, manifestement insuffisantes au regard de la critique historique. De là il ne faut pas conclure que ces relations soient mensongères et nécessairement erronées. Il y a tout lieu de croire qu'elles ne sont qu'exagérées. L'examen même d'une documentation digne de foi conduit à penser que les faits prodigieux qu'on raconte dans des biographies comme celles de la bienheureuse Christine l'admirable † 1224, de sainte Lidwine de Schiedam † 1433 ou de sainte Colette de Corbie † 1448 ont un substrat de réalité préternaturelle.

4) On doit garder présent à l'esprit que l'hagiographie a été autrefois un genre littéraire dont la loi était l'amplification comparable à celle de la poésie épique. Le lecteur voulait être intéressé, ému, édifié avec des faits tranchant sur la vie courante et exaltant l'homme de Dieu. Des prodiges discrets lui auraient paru mesquins et indignes de la stature du saint. Et l'auteur ne sentait pas différemment.

Aujourd'hui, si l'on écarte la production d'œuvres populaires d'information hâtive et sans critique, laquelle a toujours ses lecteurs, l'hagiographie sérieuse tend à se rationaliser par le recours aux sources originales et à la critique des textes. Il est à prévoir et espérer que c'est le type austère qui s'imposera de plus en plus, car il correspond à des besoins impérieux de l'esprit moderne. Ce qu'on peut craindre, pourtant, c'est que ce mouvement ne porte l'hagiographe, pour ne pas déplaire au lecteur, à minimiser, et peut-être à escamoter, le merveilleux authentique qu'il rencontrerait. Cet excès ne serait pas moins menaçant pour la vivante réalité que la tendance amplificatrice, car il creuserait entre l'hagiographie ancienne et l'hagiographie nouvelle un fossé infranchissable. Le fossé existe, mais il doit rester franchissable, si les faits fantastiques qui rebutent le lecteur cultivé d'aujourd'hui ne sont souvent, comme il y a lieu de le croire, que l'expression exubérante de faits réels. Le devoir présent est de ne céder à aucune mode, à aucun préjugé, et de maintenir, par un patient travail, les droits de la vérité.

Les numéros correspondent à l'ordre dans lequel ces noms sont cités dans le texte.

1. Thérèse d'Avila, 1515-1582. *Autobiographie* et *Procès* de canonisation. — 2. Joseph de Copertino, 1602-1663. AS, 18 septembre, t. 5, Anvers, 1755, surtout n. 25-38, p. 1020-1023; reviser sur la base des dépositions originales directes les affirmations des biographes sur les faits de lévitation. — 3. Bernardin Realino, 1530-1616. *Summarium super dubio*, Rome, 1726. — 4. François Suarez, 1548-1617. R. de Scoraille, *François Suarez*, 2 vol., Paris, 1912. — 5. Alphonse de Liguori, 1696-1787. Biographies de Tannoja, Villecourt, Berthe, à vérifier sur les documents originaux; cf DS, t. 1, col. 357-363. — 6. André-Hubert Fournet, 1752-1834. J. Saubat, *André-Hubert Fournet*, 2 vol., Tarbes, 1924-1925. — 7. Ignace de Loyola, 1491-1556. *Journal spirituel*, dans *Monumenta ignatiana*, t. 1 *Monumenta constitutionum praevia*, Rome, 1934, p. 86-158; [*Récit du pèlerin*], *ibidem*, *Fontes narrativi de S. Ignatio*, t. 1, Rome, 1943, p. 354-507. — 8. Auguste Etchécopar, 1830-1897. Renseignements personnels de deux témoins. — 9. Catherine de Sienne, 1347-1380. *Vita*, par Raymond de Capoue; cf DS, t. 2, col. 327-348. — 10. Anne de Saint-Barthélemy, 1549-1626. *Autobiographie*, ms au carmel d'Anvers, éd. Paris, 1895; cf DS, t. 1, col. 676-677. — 11. Bernadette Soubirous, 1844-1879. L.-M. Cros et M. Olphe-Galliard, *Lourdes 1858. Témoins de l'événement*, Paris, 1957. — 12. Agnès de Langeac ou de Jésus, 1602-1634. *Vie*, par de Lantages, Paris, 1655, de faible valeur critique; cf DS, t. 1, col. 252-253. — 13. Christine l'admirable † 1224. Cf DS, t. 2, col. 874.

Les passages utiles des ouvrages cités se trouvent généralement dans : O. Leroy, *La lévitation*, Paris, 1928; *Les hommes salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain*, Paris, 1931; *La splendeur corporelle des saints*, VSS, t. 45, 1935, p. 65-85, 139-160; t. 46, 1936, p. 29-43; *Examen des témoignages sur la lévitation extatique chez sainte Thérèse de Jésus*, RAM, t. 33, 1957, p. 302-313; *Apparitions de sainte Thérèse de Jésus*, t. 34, 1958, p. 165-184; *Le visage resplendissant de sainte Thérèse*, t. 35, 1959, p. 194-199. — J. de Tonquédec, art. Apparitions, DS, t. 1, col. 801-809.

Olivier Leroy.

D. CONCLUSIONS

Les réflexions qui suivent n'ont pas d'autre but que de rappeler et de compléter la conclusion de l'article Contemplation (DS, t. 2, col. 2171-2193), puisque tout élément positif de l'extase est le contenu même de la contemplation infuse. On insistera ici sur l'élément négatif.

1. **L'extase en dehors du christianisme et l'extase des mystiques catholiques.** — Le fait de l'expérience mystique dépasse largement la zone de la révélation judéo-chrétienne. De même, un des phénomènes extérieurs les plus frappants de cette expérience, le phénomène extatique (aliénation plus ou moins complète des sens, inhibition de l'activité motrice, de la parole, des gestes, ralentissement de la respiration, des battements du cœur, diminution de la chaleur vitale, ligature ou suspension des puissances, abolition plus ou moins complète de la conscience empirique).

Ce phénomène ne relève d'ailleurs pas uniquement de la psychologie religieuse, mais aussi et d'abord de la psychologie humaine en général. Il peut y avoir des états extatiques d'ordre profane (par exemple, l'extase du philosophe, de l'artiste, du savant), résultant d'une concentration énergique de l'intelligence, de l'imagination, de l'affectivité sur un seul sujet. Il y a aussi des états extatiques morbides (hystérie), sans parler de certaines « extases » artificiellement provoquées soit par des techniques appropriées, soit par des drogues.

C'est par son contenu d'ordre religieux que l'extase des mystiques diffère essentiellement de l'extase profane, et non par les phénomènes somatiques et psychiques dont elle s'accompagne. L'extase mystique, telle qu'on la rencontre dans la religion des primitifs (par exemple, le chamanisme sibérien), dans la religion et la philosophie religieuse de la Grèce (en particulier,

le plotinisme), dans l'Inde (bouddhisme et yoga), est-elle naturelle ou surnaturelle? La réponse à cette question dépend pour une part de l'opinion que l'on adopte concernant l'existence d'une expérience mystique naturelle (cf J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, p. 131-177, et R. Arnou, art. CONTEMPLATION NATURELLE, DS, t. 2, col. 1742-1762).

Tout en admettant que rien ne s'oppose, en principe, à ce que l'extase religieuse en dehors du christianisme ait un contenu surnaturel authentique, l'étude comparée des mysticismes montre que l'extase des mystiques catholiques se distingue essentiellement de l'extase religieuse en dehors du christianisme par un contenu spécifique : l'extatique a conscience d'être en un contact spirituel ineffable avec l'objet de sa foi, le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Dieu du dogme et des sacrements de l'Église. Et de cette expérience fruitive, le mystique catholique garde ensuite un souvenir très clair. Elle transforme sa vie, et le discours peut s'efforcer de la traduire, sans d'ailleurs y réussir pleinement.

2. La place de l'extase dans la vie mystique. — 1° Naguère, certains auteurs ont prétendu que l'extase était le point culminant de la mystique et que les degrés de la profondeur de la transe extatique correspondraient, dans l'opinion des mystiques, à autant d'étapes de la perfection morale (voir J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles, 1937, p. 400). Il suffit de rappeler ici que la perfection de la vie chrétienne consiste dans la perfection de la charité et que le chrétien peut parvenir à la perfection de la charité sans être appelé par Dieu à la voie de la contemplation infuse.

2° Quant au rapport de l'extase et de la contemplation infuse, il faut souligner que l'une n'est pas l'autre. L'extase authentique comprend un double élément, positif et négatif. L'élément positif, c'est le contenu de la contemplation mystique ou le sentiment, ineffable et indubitable, l'expérience fruitive de la présence de Dieu. L'élément négatif, c'est la transe extatique, un état somatique anormal, accompagné de rétrécissement, voire d'abolition de la conscience ordinaire, c'est la suspension plus ou moins complète de l'activité des sens, de l'imagination, du mode conceptuel de connaître.

3° Il n'y a pas lieu de parler ici tout de suite de « névrose ». « On rencontre des mystiques *névropathes* par constitution ou par suite d'infirmités diverses; il en est aussi qui ne présentèrent aucun symptôme neuropathologique appréciable. Les premiers ne devinrent pas mystiques parce que névropathes; cependant, nous admettons volontiers que leur état nerveux ne put demeurer sans influence sur leur vie affective et sur l'aspect psychosomatique de leurs extases » (J. Maréchal, *op. cit.*, p. 402). Si bien des mystiques jouissant d'une santé normale ont cependant connu la défaillance physique ou la « faiblesse de l'extase », il faut y voir comme un accident normal et à peu près inévitable tant que l'esprit, forme d'un corps non glorifié, n'est pas arraché à sa condition charnelle. Envisagée sous ses aspects psycho-physiologiques, analogues à ceux qui s'observent dans les névroses, l'extase est comme la rançon imposée à la faiblesse de l'organisme humain par la puissance de l'action divine, le contre-coup de la contemplation dans la psychologie humaine surprise et en désarroi. L'extase n'est qu'un phénomène accidentel et concomitant, plus exactement peut-être une conséquence, sinon nécessaire et universelle, du moins fréquente, de l'irruption de la présence de Dieu, dont le mystique fait l'expérience au centre de son esprit, alors que s'efface sa conscience empirique et que cesse même la conscience réfléchie du moi. Le phénomène extatique dépend donc en partie de causes psychologiques et physiologiques. Le sujet, encore inadapté à l'emprise de Dieu, ne peut plus ou ne peut que difficilement exercer ses activités psychologiques ordinaires. Cette impuissance, loin d'être recherchée comme une sorte de fin en soi, est plutôt acceptée et subie comme une servitude passagère.

4° L'extase n'est ni un élément essentiel ni un élément intégrant de la contemplation infuse. A fortiori n'en est-elle pas le point culminant. Elle peut se produire aux échelons inférieurs de la mystique. Il semble même probable que des contemplatifs parvinrent à une oraison très éminente par un développement continu et harmonieux, sans crise violente et sans « transes extatiques » proprement dites (J. Maréchal, *op. cit.*, p. 401). En tout cas, au sommet de la contemplation infuse, dans l'union transformante ou le mariage spirituel (l'état « théopathique » de Delacroix et de Baruzi), l'extase tend à devenir moins fréquente ou moins intense, et même à disparaître complètement. Le mystique retrouve alors le libre usage et le contrôle parfait de ses facultés naturelles et le contact normal avec le monde extérieur par le jeu ordinaire de la connaissance et de l'action.

5° Selon la doctrine des mystiques chrétiens, une préparation ascétique est la condition normale et préalable de la contemplation. Ordinairement, Dieu n'accorde pas le don de l'union mystique aux âmes gardant une attache délibérée au péché. Il ne fait goûter sa présence qu'aux cœurs purifiés. L'agitation extérieure, la dissipation, le manque de maîtrise de soi, toute cette multiplicité tumultueuse est un obstacle qui doit être surmonté par un effort persévérant et progressif d'unification psychologique et morale. Ce n'est que dans le recueillement, la paix et le silence que l'âme peut rencontrer son Dieu.

6° Si l'ascèse, la pratique de la vertu et la prière sont une condition nécessaire de la contemplation, elles n'en sont jamais la condition suffisante. Le contemplatif est absolument incapable d'atteindre à l'union mystique par ses propres efforts, même soutenus par la grâce de Dieu. La contemplation dépend d'une libre initiative divine. Elle est une faveur gratuite, totalement imprévisible. Elle est « surnaturelle », non plus seulement en elle-même, mais pour la conscience du sujet qui fait l'expérience de sa passivité sous l'opération et l'emprise de Dieu. L'ascèse chrétienne n'est pas essentiellement et directement ordonnée à l'obtention d'états mystiques et extatiques. Elle a pour but primordial la perfection de la charité. Par le fait même, cependant, elle dispose le contemplatif à recevoir la grâce de l'union mystique, si telle est la volonté de Dieu. L'extase, sous son aspect psycho-physiologique, quand elle survient, fait partie de cette grâce.

7° Le contemplatif l'accueillera pour ce qu'elle est, c'est-à-dire comme un contre-coup accidentel et passager de l'union divine dans sa psychologie humaine. Il la subira comme une faiblesse dont il peut humblement désirer d'être un jour délivré. L'inhibition des

facultés naturelles, au sein de la contemplation, est une infirmité dont le mystique doit s'accommoder tant qu'il plaît à Dieu. S'imaginer que cette inhibition a un lien intrinsèque avec la contemplation, c'est s'exposer, dans la pratique, à de graves illusions. Au lieu d'y voir un phénomène concomitant ou une conséquence de la contemplation, on la prendra pour un moyen infaillible de la provoquer. La suspension ou la ligature des puissances, le rétrécissement ou l'abolition de la conscience empirique est de soi quelque chose de naturel et d'équivoque. Ce phénomène psycho-physiologique se rencontre en dehors de l'union mystique. Et il s'explique par les causes les plus diverses. Quand la réalisation du vide psychologique est activement et méthodiquement provoquée, le résultat final de ces efforts pourra être aussi très divers. Souvent ce sera l'inconscience pure et simple ou la maladie. Souvent encore ce sera l'extase profane ou même, si l'on en admet la possibilité, une expérience mystique d'ordre naturel. Mais jamais la recherche de l'extase « physique » ne sera la condition suffisante ou le moyen infaillible d'obtenir la contemplation infuse.

Dans le christianisme catholique, il y a des méthodes et des écoles de perfection spirituelle, des méthodes et des écoles d'oraison, il n'y a pas et il ne peut y avoir des méthodes et des écoles d'entraînement à la contemplation extatique.

Charles BAUMGARTNER.

EXTRÊME-ONCTION. — La doctrine catholique sur le sacrement d'extrême-onction a été exposée dans un décret de la 14e session du concile de Trente. En trois chapitres, suivis de quatre canons, le concile rappelle que l'onction des malades est un sacrement de la loi nouvelle, institué par Jésus-Christ et promulgué par saint Jacques. Son effet est de sanctifier les âmes, d'effacer en elles le péché ou les séquelles du péché, de les soulager, de les fortifier, d'exciter en elles une grande confiance en la miséricorde de Dieu, de les aider à supporter la souffrance et à résister aux attaques du démon. Il est parfois aussi de leur rendre la santé corporelle (Denzinger, n. 907-908, 926-928). Contre l'interprétation que les protestants donnaient du texte de l'Épître de Jacques, le concile insiste sur les effets spirituels et plus encore sur l'idée que le ministre du sacrement est le prêtre, non un laïque.

Le sacrement de l'onction des malades pose des problèmes qui sont aujourd'hui fort débattus. Si nous n'avons pas à prendre parti dans ces discussions, qu'il nous faut bien signaler, il nous a paru cependant nécessaire d'esquisser, très brièvement d'ailleurs, les données essentielles de l'histoire et de la théologie du sacrement, pour mieux préciser ensuite des conclusions pastorales et spirituelles, qui en sont, en tout état de cause, très dépendantes.

1. *Origines et histoire.* — 2. *Questions d'ordre théologique.* — 3. *Aspects pastoral et spirituel.*

1. Origines et histoire. — Le concile de Trente se montre fort attentif aux difficultés historiques soulevées par les protestants sur les origines du sacrement. Luther rejetait « l'épître de paille », Calvin s'efforçait de montrer l'abîme qui existe entre le sacrement catholique et l'onction dont il est question dans cette épître. La Confession d'Augsbourg ne parlait pas de ce sacrement. Dans l'*Apologie* qu'il en fit, Mélanchton explique la raison de ce silence : l'onction des malades n'est qu'un rite introduit dans la vie de l'Église et elle n'a pas fait l'objet d'un commandement divin. C'est surtout à partir du 17e siècle que le problème des origines a été posé.

En 1659, Jean Daillé, controversiste redouté, publiait à Genève un gros ouvrage *De duobus latinorum ex unctione sacramentis confirmatione et extrema ut vocant unctione disputatio* (peut-être en réponse au cardinal Robert Bellarmin, *Controversia de extrema unctione*, 1593; *Opera*, t. 3, Ingolstadt, 1601, col. 1634-1681). Théologiens et historiens catholiques ripostèrent, utilisant d'excellentes publications de textes liturgiques de Hugues Ménard (*Divi Gregorii... liber sacramentorum*, Paris, 1642), de Jacques Goar (*Euchologion sive rituale graecorum*, Paris, 1647), d'Edmond Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rouen, 1700) ou d'Eusèbe Renaudot (*Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715). Ainsi pouvons-nous retenir les ouvrages de Jean Launoy (*De sacramento unctionis infirmorum*, Paris, 1673) et de Jacques de Sainte-Beuve (*Tractatus de sacramento unctionis infirmorum extremae*, Paris, 1686; éd. Migne, *Theologiae cursus*, t. 24, Paris, 1840, col. 9-132); au 18e siècle, Charles Chardon donnera, dans son *Histoire des sacrements* (t. 4, Paris, 1745, p. 381-474; éd. Migne, t. 20, col. 747-782), de bons chapitres d'histoire et de théologie.

De nos jours, le problème a été repris moins en raison des interprétations tendancieuses du protestantisme libéral ou du modernisme (cf Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., Paris, 1903, p. 245-246; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 250-251) qu'à la suite d'un gros ouvrage de l'anglican W. F. Puller (*The anointing of the sick..*, 1904; cf bibliographie), qui redoutait l'influence de la théologie et du sacramentalisme romains sur l'Église d'Angleterre.

Les mises au point catholiques n'avaient pas seulement une préoccupation apologétique, mais visaient aussi à éclairer les origines du sacrement ou des variations du rite sur lesquelles on avait déjà attiré l'attention (cf Jean Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.*, t. 1, Paris, 1668, préface; éd. Migne, *Theologiae cursus*, t. 24, Paris, 1840, col. 131-136). La question a été reprise récemment, de façon encore plus sereine; n'en demeurent pas moins posés ces problèmes de variations, la manière dont le sacrement a coexisté aux diverses époques et dont on a conçu sa finalité.

En 1917, dans un article très remarqué, Antoine Malvy écrivait :

La première attestation absolument certaine qui rejoigne l'épître de saint Jacques est celle du pape saint Innocent, au début du cinquième siècle. C'est un peu tardif. Par contre, on compterait sans doute par centaines les textes relatifs à l'imposition des mains sur les malades. Assurément, il sera souvent difficile d'y reconnaître un sacrement, mais cette difficulté n'est pas spéciale à l'extrême-onction. S'il était établi qu'à une époque qui reste à déterminer, ce sacrement comprenait, même à titre accessoire, une imposition des mains, on s'expliquerait beaucoup mieux qu'à une époque plus ancienne on ait pu, en signalant l'un des rites, omettre la mention de l'autre... Quand on songe d'ailleurs que l'imposition des mains était employée, pour ainsi dire, à toutes fins, pour les catéchumènes, pour les confirmands, pour les possédés, pour les pénitents, pour les hérétiques à réconcilier, pour les ordinations, on aurait lieu de s'étonner que le rituel des malades fût à peu près le seul à ne pas comprendre ce rite dont la signification, par elle-même si vague, empruntait au contexte les compléments nécessaires (*Extrême-onction et imposition des mains*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 7, 1917, p. 519-521).

Pour retracer l'histoire de l'onction des malades, il faut donc se souvenir que le rite a pu varier, qu'on le recherche peut-être là où il n'est pas et qu'on ne le cherche pas là où il est. Il faut ajouter que le sacrement des malades s'est peut-être trouvé impliqué dans un rite complexe, associé à l'absolution pénitentielle ou même au viatique. De nos jours, lorsqu'on

« administre » un malade, un observateur mal informé pourrait croire à l'existence d'un sacrement *sui generis* ayant des analogies avec la confession ou la communion, au lieu de distinguer les trois sacrements. Essayons donc de dire, à grands traits, sur la base des travaux existants, l'origine et le développement du sacrement des malades.

1° *Données scripturaires.* — Laissant de côté la thèse des historiens comparatistes pour lesquels l'onction des malades n'est qu'une survivance de pratiques magiques (S. Reinach, *Orpheus*, 7e éd., Paris, 1909, p. 98), nous rappellerons que dans l'ancien Testament onction et imposition des mains ont été parfois employées comme rites de guérison, l'effet corporel étant alors au premier plan, mais dans un climat social et religieux où péchés et maladies sont inséparables (cf J. Coppens, *L'imposition des mains*.., p. 104-106). C'est ce mouvement qui se prolonge lorsque, dans l'Évangile, nous voyons Jésus sollicité d'imposer les mains aux malades afin de leur rendre la santé. Quand il impose ainsi les mains, il entend mettre un lien entre guérison des corps et rémission des péchés (*Mt.* 9, 18; *Luc* 4, 40; 5, 15, etc). On ne comprend bien le sacrement des malades qu'en le replongeant dans ce sacramentalisme originel. Son institution formelle, comme le rappelle le concile de Trente, se rattache aux instructions données par Jésus à ses apôtres. La première allusion, lors de l'envoi des apôtres en mission, parle d'une onction d'huile (*Marc* 6, 13). Par contre, la finale de Marc, qui annonce le pouvoir des apôtres sur les maladies, parle d'imposition des mains (16, 18). En fait, on voit dans les *Actes* saint Paul guérir un malade par l'imposition des mains (18, 8). C'est ici qu'il faut situer le texte fondamental de l'Épître de Jacques (5, 14-16) :

« Quelqu'un parmi vous est-il malade, qu'il appelle les presbytres de l'Église et qu'ils prient sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade : le Seigneur le rétablira et, s'il a commis des péchés, il lui sera pardonné. Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres afin d'être guéris ».

Pour l'explication détaillée de ce texte, nous renvoyons aux exégètes (J. Chaine, l'*Épître de saint Jacques*, coll. Études bibliques, Paris, 1927, p. 126-133; A. d'Alès, art. *Extrême-onction*, DBS, t. 3, 1938, col. 262-269). Il nous paraît utile de remarquer que l'Épître de Jacques, qui pose déjà une question d'authenticité, n'est entrée que tardivement dans le canon du nouveau Testament : au 3e siècle pour Alexandrie, au 4e pour Rome et l'Occident (J. Chaine, *op. cit.*, p. 25-26; J. Bonsirven, art. *Jacques*, DBS, t. 4, 1949, col. 794).

2° *Chez les Pères*, le texte de Jacques a été utilisé d'abord à propos de la pénitence. Ainsi chez Origène, l'un des premiers témoins de la canonicité (*In Leviticum hom.* 2, 4, PG 12, 419; éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 296-297). Il ne faut donc pas s'attendre à voir dans les tout premiers siècles une onction des malades rattachée aux prescriptions de l'apôtre. Certains textes de Tertullien allégués jadis pour témoigner de l'existence d'une onction sur les malades (*Ad Scapulam* 4, PL 1, 703b; *Adversus Marcionem* 1, 14, PL 2, 262a) doivent être écartés. De même pour saint Hilaire (*In ps.* 121, 12, PL 9, 665c-666a) ou saint Jérôme (*In Ezechielem* 45, PL 25, 456bc). En revanche, au témoignage d'Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* v, 7, 4, PG 20, 408), on voyait encore au temps de saint Irénée des guérisons opérées par l'imposition des mains. Il est difficile de savoir s'il s'agit là d'un sacrement ou d'une survivance des charismes. Au 4e siècle, saint Athanase se désole de penser que la défection d'évêques passés à l'arianisme privera nombre de fidèles de l'imposition des mains (*Epistola encyclica* 5, PG 25, 233c). S'agit-il de notre sacrement ou seulement d'une absolution pénitentielle? On peut en discuter. En Occident, saint Ambroise reproche aux novatiens de ne pas croire à l'efficacité de l'absolution, alors qu'ils acceptent l'imposition des mains conférée aux malades (*De poenitentia* I, 8, 36, PL 16, 477bc). Mais faut-il entendre celle-ci d'un équivalent de l'extrême-onction ou d'un rite d'ordre pénitentiel? De saint Augustin, Possidius nous dit qu'il visitait les malades et leur imposait les mains (*Vita* 27, PL 32, 56a). Les mauristes, sans donner de référence vérifiable, notent ici que Paulin, biographe de saint Ambroise, affirme la même chose de celui-ci.

Antoine Malvy était donc probablement très optimiste lorsqu'il parlait de centaines de textes attestant l'existence d'une imposition des mains sur les malades. On ne peut manquer d'être impressionné en remarquant que ni sainte Monique ni saint Augustin, ni tel ou tel autre personnage dont on nous raconte les derniers moments, n'ont reçu l'équivalent de notre sacrement. Toutefois, cette remarque doit être complétée par une autre. A cette époque le sacrement que nous étudions a pu être lié à la pénitence.

Augustin connaît un *sacramentum olei* (*De baptismo* IV, 16, 23 et V, 20, 27, PL 43, 169c et 190b), qui est probablement l'huile des catéchumènes. Cependant, de toute manière, il existe alors en Occident une bénédiction de l'huile destinée aux malades.

On la trouve mentionnée à Rome dès le 3e siècle dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (trad. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, p. 33-34), et dans divers textes liturgiques ou canoniques qui en dépendent (*Constitutions apostoliques* VIII, 29; éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. 1, Paderborn, 1905, p. 532; *Testamentum Domini* I, 24, éd. I.-E. Rahmani, Mayence, 1899, p. 49; *Canons d'Hippolyte* 199, 200, 218, 222, éd. H. Achelis, TU 4, 1891, p. 117, 122-123). Très tôt, la formule de bénédiction est précisée. Le *Sacramentaire* de Sérapion de Thmuis contient le texte d'une belle prière (29, éd. F. X. Funk, *Didascalia*.., t. 2, p. 190-192; tous ces textes sont cités par C. Ruch, art. *Extrême-Onction*, DTC, t. 5, 1912, col. 1946). Au 5e siècle, Cyrille d'Alexandrie en appelle expressément au texte de saint Jacques pour recommander l'usage de l'huile bénite (*De adoratione in spiritu* 6, PG 68, 472a).

Cependant, si plusieurs textes liturgiques prévoient que l'évêque doit visiter les malades et prier sur eux (*Canons d'Hippolyte*, n. 200), les fidèles viennent aussi chercher de l'huile sainte pour s'en servir eux-mêmes dans leurs maladies ou celles de leurs proches. Saint Jean Chrysostome (*In Matthaeum* hom. 32, 6, PG 57, 384d) semble même laisser supposer qu'on utilise à cette fin l'huile des lampes du sanctuaire. Ces indices trop rares doivent être interprétés d'après ce qu'on trouve en Occident vers la même époque.

En Occident, le document majeur est la lettre d'Innocent Ier à Décentius, évêque de Gubbio. Ce texte, dont la latinité est loin d'être parfaite, a été très discuté. Il faut le situer dans son époque et dans son contexte. Décentius questionne le pape sur divers points de liturgie : comment faut-il donner le baiser de paix? Faut-il jeûner le samedi? Il y a des choses plus importantes sur la consignation (Denzinger, n. 98), la pénitence publique et la réconciliation du jeudi saint. Il y est aussi question du « pain » que les fidèles emportent chez eux; enfin de l'huile des malades. C'est l'époque où l'Épître de

Jacques vient d'entrer dans le canon scripturaire. Sans soupçonner les problèmes exégétiques ou historiques que pose le mot *presbyter*, l'évêque ombrien demande s'il désigne aussi les évêques. Innocent, préoccupé d'une certaine uniformisation liturgique, répond par un à fortiori : si la bénédiction de l'huile des infirmes est réservée à l'évêque, c'est qu'il a le droit d'oindre les malades, encore qu'il ne lui soit pas toujours possible de le faire :

> Le diacre Célestin a encore ajouté dans sa lettre que tu as mis en question ce qui est écrit dans l'Épître de Jacques, (savoir) : « *Si quelqu'un est malade*, etc ». Ce texte, cela n'est pas douteux, doit s'entendre des fidèles malades... qui peuvent être oints de la sainte huile d'onction; et de cette (huile) préparée par l'évêque, non seulement la hiérarchie sacerdotale (*non solum sacerdotibus*) mais encore tous les chrétiens ont la faculté d'user pour faire l'onction *(ungendum)*, quand la maladie les presse, eux ou les leurs. Mais nous trouvons futile ce qui est ajouté pour contester à l'évêque ce qui est permis sans aucun doute aux prêtres. Il a été parlé en effet des prêtres, parce que les évêques, empêchés par d'autres occupations, ne peuvent aller vers tous les malades. Mais si l'évêque en a la possibilité, ou qu'à son jugement une personne mérite sa visite, il peut sans hésitation et bénir et faire l'application de l'huile d'onction, lui à qui il appartient de confectionner (cette) huile. Il va sans dire qu'on ne peut la répandre sur les « pénitents », car elle appartient au genre « sacrement » *(quia genus est sacramenti)*. A ceux en effet à qui on refuse les autres « sacrements », comment penser qu'on puisse leur accorder une chose de ce genre (Denzinger, n. 99, trad. A. Chavasse, *Étude sur l'onction..*, p. 89-90).

On le voit, c'est incidemment qu'est touchée une question sur laquelle on a beaucoup discuté. Les fidèles étaient-ils alors autorisés à faire eux-mêmes les onctions? Malgré la mauvaise latinité du texte (*ungendum* : ce mot sera rectifié plus tard lors de l'insertion du document dans les collections canoniques), il semble qu'on doive répondre affirmativement. L'usage que les fidèles faisaient de l'huile sainte était-il un sacrement proprement dit? On peut en discuter. Seule une théorie d'ensemble sur le développement de l'organisme sacramentaire permettrait de trancher la question. Il reste qu'à cette époque, et même dès la fin du 4e siècle, l'usage de l'huile bénite est courant, qu'il s'agisse d'un sacrement proprement dit ou, pour employer un vocabulaire anachronique, d'un sacramental. Plusieurs faits savoureux sont rapportés par Sulpice Sévère dans sa vie de saint Martin (16, PL 20, 169) ou dans ses autres écrits (*Dialogus* 3, 2, 213ab; 3, 3, 213cd).

On doit faire remonter à cette période une formule romaine de bénédiction qui traversera les siècles après avoir subi plusieurs remaniements (*Emitte quaesumus*; Cf H. A. Wilson, *The gelasian sacramentary*, Oxford, 1894, p. 70; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., Paris, 1925, p. 323-326). Cette formule suppose qu'une fois bénite par l'évêque l'huile destinée aux infirmes peut être utilisée de diverses manières, même comme breuvage (*omni ungenti, gustanti, tangenti*). L'accent est mis sur la guérison corporelle, mais n'oublions pas le lien qui, dans la pensée des fidèles, existe entre les maladies du corps et celles de l'âme.

Au VIe siècle, le témoin le plus caractéristique de cet usage est saint Césaire d'Arles. Cherchant à déraciner certaines pratiques superstitieuses, l'évêque invite ses paroissiens à recourir dans leurs maladies aux « sacrements de l'Église », et en particulier à l'huile bénite (*Sermones* 13, 3; 19, 5; 50, 1; 52, 5; éd. G. Morin, t. 1, Maredsous, 1937, p. 65, 97, 215-216, 222). Fidèle à ses habitudes, Césaire démarque sans vergogne les sermons d'Augustin mais, là où celui-ci se contentait de prêcher la patience (*Sermo* 286, 7, PL 38, 1300-1301), l'évêque d'Arles parle de *sacramenta* (*Sermo* 184, 4-5, éd. Morin, t. 1, 710; cf PL 39, 2272-2273). Nous savons par son biographe qu'il lui arrivait de bénir les malades en leur imposant les mains et en leur faisant des onctions d'huile (*Vita Caesarii* I, 43, éd. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, 1886, p. 473, ou PL 67, 1017, n. 31; II, 21, p. 492 et col. 1033, n. 17). Chaque année, il bénissait l'huile des catéchumènes; on lui envoyait alors les enfants avec des ampoules pour qu'il bénît l'huile destinée aux malades (*Vita* II, 17, p. 490 et col. 1032, n. 14). Ces faits confirment l'interprétation que nous avons donnée du texte d'Innocent.

Au 7e siècle, la pratique de saint Éloi † 660 fait écho à celle de l'évêque d'Arles (*Sermo*, éd. B. Krusch, *ibidem*, t. 4, 1902, p. 707). Vers la même époque, commentant le texte de saint Jacques, saint Bède le vénérable † 735 témoigne de ces usages, mais il semble aussi souhaiter que l'onction soit faite par le prêtre et même plusieurs prêtres (PL 93, 39bc). Bède raconte qu'il donna lui-même à saint Cuthbert, évêque de Lindisfarne, les « sacrements salutaires », c'est-à-dire peut-être l'eucharistie et l'onction, peut-être aussi la communion sous les deux espèces (PL 94, 781a). Il se pourrait que Bède représente une époque de transition. Cette transition est attestée en Espagne par la liturgie mozarabe. On y trouve en effet, à côté des formules de bénédiction d'huile, une espèce de rituel de l'administration des malades : « ordo ad visitandum vel perunguendum infirmum » (*Liber ordinum*, éd. M. Férotin, Paris, 1904, col. 71-73).

Si l'on en croit de récentes études, il faudrait situer au 9e siècle un tournant assez important dans l'histoire de l'onction des infirmes. De plus en plus, l'application d'huile sainte est réservée au clergé. Du même coup, on voit surgir, sur des types divers, un rituel de l'administration des malades. Ces rituels se rattachent aux cérémonies prévues pour la réconciliation des pénitents et le viatique conféré aux mourants (voir sur la *missa sicca* où sont gardés, mais sans consécration, les rites de la messe : J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, trad. franç., coll. Théologie 20, t. 2, Paris 1952, p. 147). Un capitulaire de Théodulphe d'Orléans nous décrit les rites recommandés vers la fin du 8e siècle (PL 105, 220-222; cf A. Villien, *Les sacrements. Histoire et liturgie*, Paris, 1931, p. 256-260). Souvent, on requiert un certain nombre de prêtres pour administrer le malade (cf C. Ruch, DTC, t. 5, col. 1983-1984). La bénédiction de l'huile des infirmes est faite solennellement par l'évêque le jeudi saint (cf L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1925, p. 323) et dans la formule romaine on fait disparaître les anachronismes *(gustanti)*. Outre ces modifications liturgiques ou les directives pastorales, il importe de remarquer que l'on met de plus en plus l'accent sur les effets spirituels. Enfin, le sacrement est réservé aux malades en danger de mort et même aux mourants. Les conciles carolingiens invitent avec force les prêtres à ne pas laisser mourir les fidèles sans les sacrements de l'Église (Denzinger, n. 315; cf C. Ruch, DTC, t. 5, col. 1970-1978).

Cette histoire n'a rien qui puisse étonner ni scandaliser. Le Christ a laissé à son Église le soin de préciser bien des choses concernant les sacrements, *salva illorum substantia* (concile de Trente, session 21, ch. 2, Denzin-

ger, n. 931). Serait-il permis aujourd'hui de revenir aux pratiques de l'Église ancienne? Cela est une autre question, que nous aborderons plus loin.

Au terme de cette évolution, sommairement esquissée, se trouve l'affirmation du nombre septénaire des sacrements. Dès les premiers efforts de clarification, l'onction des malades figurait dans la liste des *sacramenta majora* et dans l'exposé de Pierre Lombard, elle porte le nom d'*unctio extrema* (P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 4e éd., Paris, 1910, p. 247; A. Michel, art. *Sacrements*, DTC, t. 14, 1939, col. 546-548). Il importe de remarquer que l'Église grecque, elle aussi, range l'onction des malades parmi les sacrements et donc qu'elle est ici substantiellement en accord avec l'Église romaine. Cependant, plusieurs points de divergence attestent que l'évolution s'est arrêtée chez les grecs en deçà des précisions occidentales. L'huile sainte est également bénite le jeudi saint par l'évêque, mais elle est proposée à toutes sortes de personnes, voire même à des gens en bonne santé, qui souhaitent être guéris de leurs infirmités spirituelles. Un rituel est prévu pour l'administration solennelle; sept prêtres y participent, trois seulement en cas de nécessité (F. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 1, Amay, 1937, p. 417-436). De toute façon, les grecs ont été fidèles à cette théologie du septénaire et l'ont affirmée avec vigueur dans de récentes conférences œcuméniques.

2. **Questions d'ordre théologique.** — Expliquant les sentences de Pierre Lombard (livre IV, dist. 23), les scolastiques ont étudié les divers aspects de la théologie du sacrement de l'onction des malades. Partant de la pratique de l'Église, ils lui donnent le nom d'extrême-onction.

La matière en est de l'huile d'olive bénite par l'évêque, la forme une prière appropriée qui accompagne les onctions faites sur les cinq sens du malade. On discute pour savoir si l'onction sur les reins, sur les pieds, voire sur la poitrine, est nécessaire (cf S. Thomas, *Supplément*, q. 32 a. 5-6). Entre les écoles, il y a aussi des variantes sur la manière de comprendre l'institution du sacrement. Certains auteurs du 12e siècle ayant écrit que le Christ avait laissé à ses apôtres le soin d'instituer tel ou tel sacrement mineur, on réagit en affirmant que l'institution d'un signe efficace de grâce ne peut être le fait que de Dieu; bientôt se précise la distinction que retiendra le concile de Trente entre institution et promulgation (q. 29 a. 3). Le ministre du sacrement est le prêtre et lui seul, donc non un laïque ni même un diacre (q. 31), étant bien entendu que seul l'évêque peut bénir l'huile avec laquelle seront faites les onctions. A cette époque, on soupçonne difficilement les questions que pose l'histoire du sacrement et l'on affirme sans plus que les onctions faites par les Pères du désert n'avaient d'effet que par la prière (q. 31 a. 1 ad 2).

Beaucoup plus importante est la question du sujet et celle de la finalité du sacrement. On refuse celui-ci aux enfants qui n'ont pas été capables de commettre un péché personnel (q. 32 a. 4), aux adultes qui ne sont pas en possession de leur raison (a. 3). C'est par définition le sacrement des malades, et des malades en danger grave. Tout le monde l'appelle « extrême-onction » (q. 32 a. 2). C'est le dernier secours que l'Église apporte à l'homme pour le disposer à entrer dans la vie éternelle (a. 2). On peut cependant le réitérer (q. 33 a. 1.), mais non pas au cours de la même maladie (a. 2).

La question du sujet est liée à celle de la finalité du sacrement. Ici deux orientations se dessinent. Tout le monde est d'accord pour ne voir dans la guérison corporelle qu'un effet second et conditionnel (q. 30 a. 2). Mais quel en est le premier effet spirituel? Saint Bonaventure insiste sur la rémission des péchés véniels; saint Thomas rejette cette thèse et place l'efficacité du sacrement dans le remède à un état d'infirmité spirituelle dû aux séquelles du péché. Le sacrement peut avoir cependant d'autres effets qui l'apparentent à la pénitence (q. 30 a. 1). Ces distinctions ne sont pas des subtilités. Exagérant en effet la thèse bonaventurienne, Duns Scot en conclut qu'il faut reculer le plus possible l'administration du sacrement (*Reportata parisiensia*, *In* IV *Sent.* dist. 23, q. 1, 3°). Si l'on s'engage dans cette voie, le sacrement des malades deviendra le sacrement des mourants, voire des agonisants. Cela est lourd de conséquences pastorales et spirituelles.

Le concile de Florence a fait sienne la doctrine de saint Thomas, en insérant son opuscule *Contra errores graecorum* dans le « Décret pour les arméniens » (1439; Denzinger, n. 700), mais sans entrer dans les discussions de détail. Énumérant les effets du sacrement, le concile de Trente met en premier lieu la grâce, la rémission des péchés, puis la guérison des séquelles du péché, le réconfort spirituel et enfin, dans la mesure où cela sert les effets spirituels, la guérison du corps. Il souligne avec force que le ministre du sacrement est le prêtre et note qu'il est donné aux malades, surtout (*praesertim*, corrigeant la première rédaction : *dumtaxat*) à ceux qui sont en danger de mort prochaine (Denzinger, n. 909-910).

Dans ce décret, le concile marque certainement une réaction contre la théorie scotiste. A Bologne, où le concile avait été transporté, on avait même été troublé par l'opposition entre la pratique de l'Église et le texte de Jacques, qui ne parle aucunement d'un danger de mort. Mais, autant que le permet notre connaissance actuelle des Actes du concile, il a confirmé nettement la pratique traditionnelle, sans pour autant faire de l'onction des malades le sacrement des agonisants. Le catéchisme du concile de Trente (ch. 25, § 2) enlève toute raison de douter :

« Comme ceux-là seuls qui sont malades ont besoin de soins, de même on ne doit donner ce sacrement qu'à ceux qui sont si dangereusement malades que l'on craigne la mort prochaine. Et cependant ils pèchent très gravement ceux qui ont coutume d'attendre, pour oindre le malade, le moment où, tout espoir de guérison étant perdu, il commence par ne plus avoir ni vie ni sentiment ».

Le Code de Droit canonique ne fera que reprendre la doctrine exposée au concile de Trente (canon 940).

Depuis le 16e siècle, l'extrême-onction n'a guère attiré l'attention des théologiens. On se contentait de résoudre sommairement quelques difficultés historiques ou de se demander comment un sacrement peut avoir un effet corporel, et surtout de traiter des problèmes de morale (cf L. Godefroy, DTC, t. 5, col. 2002-2014). La pratique elle-même courait un double danger. D'une part, chez les fidèles attachés à la foi traditionnelle, on continuait malgré le concile de Trente, à attendre le dernier moment pour faire « administrer » les malades. L'idée scotiste d'un sacrement des agonisants prévalait. D'autre part, l'esprit rationaliste du 19e siècle inclinait trop souvent à ne voir dans ce rite qu'une survivance du passé, une de ces traditions vénérables auxquelles on ne renonce pas facilement; l'extrême-onction était liée aux funérailles chrétiennes.

De nos jours, une réaction s'est dessinée, qui « revalorise » chez les prêtres et les fidèles l'estime et la pratique du sacrement. Du même coup, des préoccupations pastorales ont eu une incidence théologique. Certains

théologiens ont pensé que l'extrême-onction s'apparentait moins à la pénitence qu'au baptême et à la confirmation. Ce serait une espèce d'initiation à la vie éternelle et plus encore une assurance de l'entrée immédiate dans la béatitude céleste. Pour appuyer cette dernière thèse, on est allé chercher un appui chez d'obscurs théologiens byzantins ou dans tel texte médiéval d'authenticité douteuse. Mais ces théologiens n'ont pas été suivis. Ils ne sauraient se réclamer de saint Thomas et la théologie post-tridentine affirme clairement que l'extrême-onction n'enlève pas le *reatum paenae* (Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 5e éd., t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1920, n. 541).

Plus spécieuse est la thèse de ceux qui, appuyés sur le renouveau biblique, et mettant en relief le texte de saint Jacques, pensent que le mot même d'extrême-onction est tendancieux et qu'il faudrait y renoncer. Dans un album, d'ailleurs excellent, destiné au grand public, nous lisons : « Cet album nous montrera enfin que le sacrement des malades est bien à tort appelé extrême-onction, que nous l'avons déformé en en faisant le sacrement des mourants; il est le sacrement de guérison des malades ». Dans une session consacrée à la *Liturgie des malades* (Vanves, 1948), réagissant justement contre la thèse qui fait de l'extrême-onction le sacrement des agonisants, on a tellement insisté sur le point de vue contraire que certains en feraient volontiers le sacrement de réconfort pour toute espèce de maladie. La vérité serait alors du côté de l'Église grecque, la pratique latine ayant surtout valeur disciplinaire (cf B. Botte, *L'onction des malades*, p. 102). Mais les considérants historiques ou théologiques apportés appellent un sérieux examen.

Concluons que, tracée dans les grandes lignes par le concile de Trente, la théologie de l'extrême-onction manque encore de quelques précisions, notamment sur l'ordonnance des divers éléments qui entrent dans la finalité du sacrement. On ne peut nier que les prières du rituel insistent plus que ne le fait le concile sur la guérison corporelle, mais il faudrait voir de quelle époque datent ces prières et dans quelle mesure elles sont le fruit d'un remaniement de prières anciennes. Notons qu'en 1925, à la grande joie d'Antoine Malvy, on a réintroduit dans le rituel romain, sans qu'elle soit essentielle, une imposition des mains (*Extrême-onction et imposition des mains*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 320-324). Ajoutons que la suggestion faite par plusieurs théologiens qui demandaient qu'on administrât l'extrême-onction avant de donner le viatique, le sacrement des malades devant précéder le viatique des mourants (B. Botte et L. Beaudouin, dans *La Maison-Dieu* 15, 1948, p. 105, 128), a été retenue dans l'édition bilingue des diocèses allemands (cf P. de Letter, *The meaning of extreme unction*, dans *Bijdragen*, t. 10, 1955, p. 267).

3. **Aspects pastoral et spirituel.** — Du point de vue pastoral, on ne peut que s'en tenir aux prescriptions de l'Église. Celles-ci ont été insérées en 1951 par les évêques de France dans leur *Directoire pour la pastorale des sacrements*.

Tout en se rappelant que l'extrême-onction ne peut être administrée qu'aux malades gravement atteints, on redressera le préjugé courant qui fait du sacrement des malades le sacrement des agonisants. Les paroles d'espérance et les promesses de guérison qui accompagnent l'administration de la « sainte onction » (l'expression est de l'encyclique *Mediator Dei*) sont trop souvent contredites par l'état désespéré des malades. Il ne faudrait pas cependant refuser l'extrême-onction à un agonisant qui a attendu le dernier moment pour la demander ou l'accepter (n. 58).

On doit se rappeler que le sacrement des malades est normalement un *sacrement des vivants*, c'est-à-dire réservé aux fidèles en état de grâce. Il doit normalement être administré après le sacrement de pénitence, — dont il est, au dire de saint Thomas, un perfectionnement —, et donc à des fidèles encore doués de connaissance (n. 60).

Il ne faut pas oublier que l'extrême-onction remet même les péchés mortels; à ce titre, elle peut devenir nécessaire au salut d'une nécessité de moyen (n. 61; cf *Code*, c. 944).

Autant l'effort éducatif des pasteurs doit viser à réformer une mentalité trop souvent erronée ou même superstitieuse à l'égard de ce sacrement, à montrer comment il doit sanctifier l'état de malade dans une vie et dans une communauté vraiment chrétiennes, autant, en face des cas concrets, le pasteur doit se montrer indulgent pour l'accorder sous condition, quand c'est nécessaire (n. 62).

« Le sacrement doit sanctifier l'état de malade dans une communauté vraiment chrétienne » : ces mots paraissent indiquer très heureusement la vraie finalité de l'extrême-onction. Ce sacrement est ordonné à conférer la grâce pour une situation particulière, celle d'un malade en grave danger. C'est un signe sacré d'entrée dans la maladie comme dans un temps de réflexion, de soumission, de remise confiante entre les mains de Dieu. Le chrétien qu'une maladie mortelle arrache à ses occupations habituelles, qu'elle commence à détacher de la vie d'ici-bas, est invité à se mettre en présence de ce Dieu auquel il devra rendre compte de sa vie, mais qui se dispose aussi à l'accueillir comme un Père très aimant. Ce chrétien entend se purifier non seulement par l'absolution, mais par un renouvellement de tout son être, corps et âme. Le symbolisme des onctions lui rappelle que les divers sens sont comme les portes du péché. Il rappelle également que ce corps mortel est destiné à revivre lors de la résurrection. C'est donc à la fois un rite de purification et de consécration, mais le geste du prêtre signifie aussi la puissance de la grâce dont il est l'instrument.

Le temps de la maladie est un temps difficile. Un homme dont la vie est menacée ne consent qu'avec peine à mourir, il a besoin de lumière et de force. Il a besoin d'une grâce spéciale pour pratiquer la patience et la soumission amoureuse à la très sainte volonté de Dieu. De même il a besoin d'être assuré contre les tentations du démon à une heure où la volonté se sent plus faible. Sans mettre d'abord l'accent sur les derniers moments ni sur l'agonie finale, on ne peut oublier que ce malade est gravement atteint et qu'il a besoin d'une grâce particulière pour que dans sa mort il puisse se conformer à l'exemple du Christ et lui rendre témoignage. L'extrême-onction participe donc de plusieurs sacrements : de la pénitence, mais aussi du baptême et de la confirmation. Elle est déjà comme un sacrement d'initiation à la vie éternelle, « *sacramentum exeuntium* ».

On ne doit pas oublier que cette remise entre les mains de Dieu laisse subsister l'espoir d'une guérison, qui ne sera pas nécessairement miraculeuse. L'extrême-onction ne confère aucun caractère et elle peut être réitérée, mais celui qui l'a reçue et que, dans sa bonté, Dieu a rendu à la santé se doit de ne plus considérer le monde avec les mêmes yeux. En recevant le sacrement des malades gravement atteints, il a comme franchi spirituellement les portes de la mort; plus encore, si l'on peut dire, que par le baptême, il est déjà mort et ressuscité avec le Seigneur. Revenu à ses occupations

habituelles, rendu à ses devoirs familiaux et professionnels, il devra s'y livrer en parfait chrétien avec un sens plus profond des réalités invisibles, une foi plus vive, une espérance affermie, une charité toujours plus en éveil.

L'extrême-onction doit donc être reçue en pleine lucidité. Parmi les chrétiens, les meilleurs devront être formés à y voir, non pas d'abord un moyen de guérison corporelle, ni même uniquement un réconfort spirituel pour le temps de la maladie, mais bien une préparation à la rencontre du Seigneur. Il est souhaitable que, sur ce point, les plus fervents reçoivent une formation théologique correcte. Peu à peu leur exemple, leur témoignage et ceux de leurs proches réformera l'opinion erronée des chrétiens moyens ou médiocres qui n'appellent le prêtre auprès des malades qu'à la dernière extrémité. Du point de vue pastoral, on ne refusera pas cependant de donner le sacrement aux mourants ni même à ceux dont on est en droit de supposer que pour eux la mort apparente ne coïncide pas avec la mort réelle. On devra insister sur l'aspect ecclésial du sacrement. Dans la pratique ancienne, celui-ci était administré en grande solennité, l'entourage s'unissant par ses prières aux prières des prêtres et à celles du malade lui-même. Ici comme en d'autres cas, il sera très important, par la prédication comme par la pratique, de faire comprendre aux fidèles l'union étroite et profonde qui existe entre la religion extérieure et la religion personnelle. Ce qui est ici en jeu, c'est tout le sacramentalisme chrétien et le dogme de l'incarnation.

1. **Exégèse.** — Joseph Chaine, *L'Épître de saint Jacques*, coll. Études bibliques, Paris, 1927. — M. Meinertz, *Die Krankensalbung Jak 5, 14f*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 20, 1932, p. 23-36. — A. d'Alès, art. *Extrême-onction*, DBS, t. 3, col. 262-272.

2. **Travaux théologiques.** — G. E. Steitz, art. *Letzte Ölung*, dans *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie*, t. 14, 1904, p. 304-311. — J. Kern, *De sacramento unctionis tractatus dogmaticus*, Ratisbonne, 1907. — C. Ruch et L. Godefroy, art. *Extrême-onction*, DTC, t. 5, 1912, col. 1897-2022 (Écriture et tradition; scolastique et concile de Trente). — Th. Spačil, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacra infirmorum unctione*, dans *Orientalia christiana*, t. 24, 2, 1931, p. 93-108. — F. Lehr, *Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter*, Karlsruhe, 1934. — H. van Vliet, *Straight to Heaven*, dans *Clergy Monthly*, t. 5, 1941-1942, p. 132-139. — A. Gits, *Purgatory and extreme unction*, dans *Irish ecclesiastical record*, t. 68, 1946, p. 104-108. — É. Mersch, *La théologie du corps mystique*, 2e éd., t. 2, Paris-Bruxelles, 1949, p. 304-320. — B. Poschmann, *Busse und letzte Oelung*, dans M. Schmaus, *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 4, vol. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1951. — J.-A. Robillard, *L'onction des malades*, dans *Initiation théologique*, t. 4, Paris, 1954, p. 671-695. — E. Doronzo, *De extrema unctione*, 2 vol., Milwaukee, 1954-1955; travail théologique le plus complet à ce jour. — P. de Letter, *The meaning of extreme unction*, dans *Bijdragen*, t. 10, 1955, p. 258-270. — Z. Alszeghy, *L'effetto corporale dell'estrema unzione*, dans *Gregorianum*, t. 38, 1957, p. 385-405. G. Davanzo, *L'unzione sacra degli infermi*, Turin, 1958. — E. Marcotte, *L'extrême-onction et la mort d'après saint Thomas*, dans *Revue de l'université d'Ottawa*, t. 30, 1960, p. 65*-88*.

3. **Histoire et controverse récente.** — F. W. Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition, with some considerations on the numbering of the sacraments*, Londres, 1904. — A. Boudinhon, *La théologie de l'extrême-onction*, dans *Revue catholique des Églises*, t. 2, 1905, p. 385-411; compte rendu de Puller. — H. Netzer, *L'extrême-onction aux* VIIIe *et* IXe *siècles*, dans *Revue du clergé français*, t. 68, 1911, p. 182-207. — A. Boudinhon, *Si les fidèles se faisaient eux-mêmes autrefois les onctions d'huile sainte?*, *ibidem*, p. 722-728, complément à Netzer. — J. de Guibert, art. *Extrême-onction*, dans *Dictionnaire d'apologétique*, t. 1, Paris, 1911, col. 1868-1872. — Antoine Malvy, *Extrême-onction et imposition des mains*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 7, 1917, p. 519-523; t. 22, 1932, p. 320-324. — J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris-Wetteren, 1925. — A. Villien, *Les sacrements. Histoire et liturgie*, Paris, 1931, p. 230-240.

P. Browe, *Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 55, 1931, p. 515-561. — H. Weisweiler, *Das Sakrament der letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. 7, 1932, p. 321-353, 524-560. — F. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 39, 1938, p. 3-29. — Antoine Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du* IIIe *au* XIe *siècle*, t. 1. *Du* IIIe *siècle à la réforme carolingienne*, Lyon, 1942 (articles de la *Revue des sciences religieuses*, t. 20, 1940, p. 64-122, 290-364); la seconde partie est inédite (thèse, Lyon, 1937). — Ph. Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche*, Wurtzbourg, 1948, p. 144-154 et *passim*. — H. S. Kryger, *The doctrine of the effects of extreme unction in its historical development*, Washington, 1949, donne une analyse des études faites depuis le concile de Trente; lacunes. — Bernard Leurent, *Le magistère et le mot « extrême-onction » depuis le concile de Trente*, dans *Problemi scelti di teologia contemporanea*, coll. Analecta gregoriana 68, 1954, p. 219-232. — J.-C. Didier, art. *Extrême-onction*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 987-1006; H.-R. Philippeau, *Histoire du rite*, col. 1005-1014. — F. Lovsky, *L'Église et les malades*, dans *Le Portail*, t. 2, Avaray (Loir-et-Cher), 1957, p. 3-55; t. 3, 1958, p. 3-109. — E. Lanne, *Liturgie alexandrine et liturgie romaine. L'onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, dans *Irénikon*, t. 31, 1958, p. 138-155.

4. **Pastorale et spiritualité.** — De nombreux articles en toutes langues ont paru ces dernières années sur l'extrême-onction; leur intérêt est souvent d'actualité.

Retenons : *Le Christ et les malades*, Cahiers de la Vie spirituelle, 1945, et notamment : H.-R. Philippeau, *Soins spirituels et liturgie des malades*, p. 15-92; A.-M. Henry, *Que signifie l'onction d'huile?*, p. 93-112. — *La liturgie des malades*, dans *La Maison-Dieu* 15, 1948, compte rendu de la session du Centre de pastorale liturgique, Vanves, 1948; et notamment : Bernard Botte, *L'onction des malades*, p. 91-107; H.-R. Philippeau, *La maladie dans la tradition liturgique et pastorale*, p. 53-81. — F. Cuttaz, *Remède divin pour les chrétiens malades*, Paris-Tournai, 1950. — DS, art. Maladie.

Le mystère de la mort et sa célébration, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951. — J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich, 1954.

Henri Rondet.

EXUPÈRE DE PRATS-DE-MOLLO, capucin, 1837-1917. — Côme Guiu naquit le 10 février 1837 à Prats-de-Mollo, dans le Roussillon; il entra chez les capucins en 1858, où il reçut le nom d'Exupère. Ordonné prêtre en 1862, il part l'année suivante pour la mission des Gallas en Abyssinie, d'où il revient bientôt pour être envoyé, dès 1865, à Perpignan comme prédicateur. Désormais, quelque soient le lieu de sa résidence et sa charge, — il sera provincial de Toulouse (1876 et 1897), procureur de l'ordre (1879), gardien à Orihuela, à Toulouse, etc —, il continue à prêcher et à catéchiser. Tempérament original et primesautier, homme au parler franc et d'une intransigeante orthodoxie, témoin sa collaboration à la *Critique du libéralisme*, Exupère connut de retentissants échecs et des succès éclatants. Il reste pour nous un auteur ascétique abondant. A peu près aveugle, il se retire chez les clarisses de Mazamet en 1910, où il meurt le 20 octobre 1917. Ses principaux

ouvrages de spiritualité peuvent se répartir en quatre groupes.

1. Ouvrages consacrés à *la personne du Christ.*

Petites méditations sur les mystères de la sainte Enfance de Notre-Seigneur, Paris, 1869, 1872, 1886, 1887, 1899, et trad. italienne (1870). — *Chemin de la croix du Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1874, 1877, 1883, et trad. anglaise. — *La voie douloureuse. Méditations pour le chemin de la croix*, Paris, 1887. — *Le Sacré-Cœur dans le Discours après la cène*, Paris, 1892. — *L'agonie de N. S. Jésus-Christ au jardin de Gethsémani*, Paris, 1892, 1899. — *Le mois de la Sainte-Face*, Paris, 1902, 1911, 1922. — *La Passion de N. S. Jésus-Christ*, Paris, 1904. — *Le sermon sur la montagne. Causeries et méditations*, Paris, 1909. — *Le Sacré-Cœur étudié dans l'Évangile*, Paris, 1910. — *La divinité de N. S. Jésus-Christ dans l'évangile de saint Matthieu*, Paris, 1910.

Nous n'avons pas là de hautes élévations ou des études théologiques. C'est l'humanité du Sauveur, surtout souffrant, qui est l'objet de méditations, à la méthode très souple, destinées à faire naître des sentiments salutaires de repentir et d'amour.

2. Ouvrages sur la psychologie des *saints.*

Sainte Marie-Madeleine. Méditations, Carcassonne, 1877. — *Sainte Madeleine dans l'Évangile*, 3 vol., Paris, 1888, 1913, et trad. allemande. — *Saint Joseph d'après l'Évangile*, Paris, 1896, 1899. — *Litanies de la sainte Vierge méditées*, Paris, 1904. — *Saint Pierre d'après les saintes Écritures*, Toulouse, 1915.

Ces ouvrages ne sont pas des biographies, mais des études de spiritualité à la lumière de la vie des saints. Ainsi la vie de saint Pierre est divisée en cinq parties, qui concernent : les premiers pas, les progrès, la consommation dans la science des saints par la douloureuse connaissance de soi; les deux dernières, sur le pontificat de l'apôtre, présentent des considérations sur les conditions surnaturelles d'un fructueux apostolat. Les trois tomes consacrés à sainte Marie-Madeleine offrent également des méditations sur les degrés de la vie spirituelle. La conversion, le changement de vie, la fidélité à la vocation, la douleur, les œuvres parfaites de la charité sont successivement l'objet de réflexions accompagnées de ferventes prières. C'est un acheminement continu de l'ascèse à la mystique, à laquelle tous sont appelés. Nous n'avons pas cependant une étude sur les problèmes qui intéressaient les théologiens à l'aube du 20e siècle sur la vocation à la contemplation et la nature des états mystiques.

3. Ouvrages sur la *spiritualité franciscaine.*

La pauvreté. Sa mission dans l'Église et dans le monde, Paris, 1866, 1867, 1875, 1901, avec trad. italienne et espagnole (1889). — *Pèlerinage aux sanctuaires franciscains de l'Ombrie et de la Toscane, suivi de lettres spirituelles*, Paris, 1880, 1889. — *Idées franciscaines : Réflexions diverses à propos de l'éloquence de la chaire; Solution franciscaine à la question sociale; Littérature franciscaine au* XIXe *siècle*, Paris, 1900. — *L'esprit de sainte Claire*, Paris, 1912. — *Ames franciscaines* (biographies), Paris, 1912. — Exupère soutint la revue des *Études franciscaines* (1899) et y collabora.

L'esprit franciscain consiste, pour notre auteur, dans la pauvreté, qu'il définit : « la dépossession, tant en commun qu'en particulier, de toute propriété », dépossession qui est essentiellement intérieure et qui peut s'allier en certains cas avec la possession effective mais non affective des richesses. De là découle une caractéristique importante : l'obligation d'exercer un travail utile, qui n'est pas nécessairement manuel. De cette dépossession exigeant ce travail, procèdent toutes les autres qualités franciscaines : joie, simplicité, générosité, constance.

4. Ouvrages d'*ascèse* et de *mystique.*

Actions de grâces à la Très Sainte Trinité, Paris, 1872, 1887. — *Mélanges ascétiques*, Paris, 1893. — *Entretiens spirituels sur les vertus chrétiennes*, 2 vol., Paris, 1895. — *Les sacrements*, ou retraite prêchée à des carmélites, Paris, 1909. — On peut ajouter cinq volumes d'*Œuvres oratoires*, Paris, 1896-1904. — Ces livres sont composés de sermons ou de conférences donnés à des époques diverses devant des auditeurs différents; ce qui semble vrai même pour les *entretiens spirituels*, qui parurent dans les *Annales franciscaines*, avant d'être publiées en volume.

On pourrait dégager de cet ensemble une double caractéristique : nous restons volontiers sur un plan ascétique, et les questions mystiques ne sont guère abordées, même dans un panégyrique de saint Jean de la Croix. Faire oraison consiste à savoir goûter Dieu, à désirer le goûter davantage, à s'élever sans cesse vers lui jusqu'à ce qu'on le possède pleinement; cet élan se retrouve à chaque page et c'est ce qui donne à cette œuvre une onction surnaturelle qui en fait le charme et la valeur.

Exupère de Prats-de-Mollo a laissé de copieux manuscrits restés inédits (aux archives de l'ordre) : *Paraboles de l'espérance*; *L'esprit de saint François*; *Retraite à l'usage des enfants de saint François*; *Conférences spirituelles* mensuelles, etc.

A. R. P. Exuperius a Forcia de Pratis, ex-Minister Prov. Tolosanae, dans *Analecta ordinis Fratrum minorum capuccinorum*, t. 38, 1922, p. 189-190. — Irénée d'Aulon, *Bibliographie des Frères mineurs capucins de la province de Toulouse*, Toulouse, 1928, p. 35-40. — Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines*, t. 40, 1928, p. 93-94. — Candide de Nant, *Un semeur d'Évangile. Le Père Exupère de Prats-de-Mollo*, Toulouse, 1936. — *Le Père Exupère de Prats-de-Mollo (1837-1917)*, dans *Études franciscaines*, t. 48, 1936, p. 401-414.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

EXUPÉRIEN, frère des Écoles chrétiennes, 1829-1905. — Adrien Mas naquit le 7 juin 1829 au Poujol, diocèse de Montpellier. Il fit ses études au pensionnat des Frères de Béziers de 1840 à 1846. En 1847, il entre au noviciat de Toulouse, puis enseigne à Béziers jusqu'en 1859. Il est alors nommé directeur des novices à Paris; il sera emprisonné à la prison de Mazas du 8 au 25 mai 1871. Élu assistant du supérieur général en 1873, il remplit cette fonction jusqu'à sa mort, survenue à Paris le 31 janvier 1905.

De tempérament très actif, Exupérien déploya un zèle entreprenant, mais il s'effaçait à ce point qu'il est souvent difficile de préciser son apport personnel dans les multiples créations apostoliques ou publications dues à son initiative. Quoi qu'il en soit, il devint l'instrument providentiel d'un puissant renouveau spirituel dans l'institut. Le surcroît d'œuvres scolaires tendait à abréger de plus en plus la formation des jeunes religieux. Le directeur des novices prit une vive conscience du danger. Au cours de retraites suivies à Laon de 1864 à 1870 sous la direction du jésuite Sébastien Fouillot, il avait expérimenté l'efficacité des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Il les adapta aux règles et aux usages de l'institut, greffa sur les thèmes ignatiens des textes de saint Jean-Baptiste de la Salle et fit imprimer plusieurs de ces adaptations, un petit directoire et des

lectures pour chaque jour. Il organisa les retraites annuelles générales, les retraites pour les supérieurs, pour les directeurs, les frères de différents emplois, les retraites de vingt jours après la première année de communauté, de trente jours avant la profession solennelle, et un second noviciat de trois mois pour les frères dans la maturité.

Il voulut faire bénéficier de pareil bienfait l'association Saint-Benoît-Labre, qu'il avait fondée pour assurer une formation solide aux jeunes gens et aux hommes destinés à animer d'autres groupes. Il créa, appuyé sur les conseils d'Henri Watrigant, promoteur de retraites de laïcs, l'œuvre des retraites (à Chaville en 1882, puis à Athis-Mons en 1884) pour les associés de Saint-Benoît-Labre, et aussi pour les aînés des collèges, des patronages, les soldats, etc. On sait avec quelle ténacité il s'employa à ouvrir des écoles libres (il sera membre du Conseil supérieur de l'instruction publique de 1897 à 1904) ou à favoriser (1887) le syndicat des employés du commerce et de l'industrie, noyau de la future confédération française des travailleurs chrétiens.

La doctrine spirituelle du frère Exupérien a semblé austère. Elle était nourrie d'abord de l'Écriture, puis des écrits du fondateur de l'institut, Jean-Baptiste de la Salle, que le frère ne se lassait pas d'étudier, enfin d'auteurs spirituels de marque, comme Louis Lallemant, Jean-Jacques Olier, Jean-Joseph Surin, Jean Rigoleuc, Jean Eudes, Nicolas Grou et Paul Ginhac; les directeurs spirituels qui semblent avoir exercé sur sa vie spirituelle une plus grande influence sont les jésuites Jean Caubert, martyr de la Commune en 1871, et Sébastien Fouillot.

Dans ses exhortations, Exupérien insistait ordinairement sur la croix, l'abnégation et le renoncement, mais il inculquait surtout le zèle surnaturel et l'amour de Notre-Seigneur. Lui-même était un homme de renoncement et d'oraison, profondément surnaturel. Il s'était donné pour idéal la réalisation de cette pensée de son fondateur : « Ne rien faire naturellement, par coutume ou par motif humain, mais tout par la conduite de Dieu, par le mouvement de son Esprit et avec l'intention de lui plaire ». C'est dans ses nombreuses lettres de direction qu'on dégagerait le mieux l'heureuse harmonie de sa doctrine spirituelle. Ses lettres comme les conseils donnés à l'occasion des « redditions de conscience » reflètent un sens réel des possibilités humaines, une foi à toute épreuve et une charité vraie : seuls comptent le bon plaisir de Dieu, un « abandon amoureux » (*Pensées*, p. 1-15), « le mouvement de l'Esprit » (p. 61, 133, 202-205), « Dieu seul » enfin. En raison de la sainteté de sa vie, de la profonde influence de son œuvre de rénovation dans l'institut, de sa pénétrante compréhension de la doctrine et de l'esprit du fondateur, la cause de béatification du frère Exupérien a été introduite en 1934.

1. *Écrits.* — La « liste des écrits attribués au frère Exupérien » dans son procès de béatification comporte généreusement 25 titres.

Il a laissé 5 agendas contenant des notes de retraites, de récollections mensuelles, etc, allant de 1865 à 1901; de nombreuses lettres de direction, notamment avec les frères Baudelin (1867-1878) et Louis-de-Poissy (1868-1878). Les biographes ont puisé dans ces lettres et notes spirituelles, et le frère Judore en a extrait des *Pensées du frère Exupérien*, Lembecq-lez-Hal, 1934.

Exupérien inspira nombre de brochures anonymes, de circulaires des supérieurs majeurs écrites pour l'institut, ou y collabora, par exemple : *Conduite de l'Esprit Saint d'après le bienheureux de la Salle* (vers 1888), *Esprit de victime* (1902), etc. Le *Souvenir du noviciat*, Paris, 1862 (21e éd., 1896) est unanimement attribué à Exupérien. Il stimula souvent les biographes de Jean-Baptiste de la Salle, dont il hâta, autant qu'il le put, la béatification (1888) et la canonisation (1900). Le *Manuel de piété*, publié sous le nom du supérieur général, le frère Philippe, contient vraisemblablement des méditations d'Exupérien, car il préparait un recueil de ce genre lorsqu'il fut nommé à Paris.

2. *Travaux.* — (Paul-Joseph), *Notice biographique sur le frère Exupérien, assistant*, Paris, 1905; 2e éd., *Frère Exupérien, assistant du supérieur général des Écoles chrétiennes (1829-1905)*, Paris, 1916; rééd. en 1937, avec un appendice sur l'état de la cause. — *Positio super introductione causae*, Rome, 1939. — G. Rigault, *Histoire générale de l'institut des frères des Écoles chrétiennes*, t. 5 et 6, Paris, 1945 et 1949, *passim*; *Un rénovateur spirituel, le frère Exupérien, disciple de saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1953. — (Celse-Pierre), *Le frère Exupérien*, Toulouse, 1952.

CELSE-PIERRE.

EYMARD (PIERRE-JULIEN), **bienheureux**, † 1868. Voir JULIEN-EYMARD.

EYMIEU (ANTONIN), jésuite, 1861-1933. — Né le 21 novembre 1861 à Chamaret (Drôme), Antonin Eymieu entre au grand séminaire de Romans en 1879 et dans la compagnie de Jésus en 1882. Prêtre en 1892, il exerça un ministère intense, surtout à Lyon et à Marseille, de directeur de conscience, de prédicateur et d'animateur de divers groupements (Ligue des femmes françaises, cercle de la Mutualité intellectuelle, Association du Sacré-Cœur). La plupart de ses nombreux ouvrages sont de caractère apologétique : il y lutte contre le scientisme et les plaies de la société moderne. Ses quatre volumes sur *Le gouvernement de soi-même* (Paris, 1906, 1910, 1921, 1934) se placent sur le plan de la psychologie pratique et s'attachent à éduquer la conscience morale dans une ligne qui est proche de celle de Léon Ollé-Laprune. Le deuxième volume, *Obsession et scrupule*, est un excellent guide pour le directeur spirituel et le confesseur. *Le gouvernement de soi-même* a exercé une influence certaine par ses très nombreuses éditions françaises et étrangères.

Eymieu intéresse plus directement l'histoire de la spiritualité par ses deux fondations vouées à l'apostolat social et d'esprit ignatien, celle de Notre-Dame du Travail, devenue Institut séculier de droit pontifical en 1949, et celle des Xavières.

J. Ferchat, *Le Père Eymieu*, Paris, 1936 (donne la liste des ouvrages d'A. Eymieu). — *Enciclopedia Cattolica*, t. 5, 1950, col. 925. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1019.

André DERVILLE.

ÉZÉCHIEL. — 1. *Exégèse contemporaine.* — 2. *Le prophète et son temps.* — 3. *Le livre.* — 4. *La spiritualité d'Ézéchiel.* — 5. *La religion personnelle.* — 6. *Postérité spirituelle.*

1. **Exégèse contemporaine.** — Jusqu'aux premières années du vingtième siècle, l'exégèse était unanime à considérer le livre d'Ézéchiel comme l'exemple classique de l'unité de composition, de l'unité d'auteur et de la précision chronologique. Quelques voix dissidentes (B. Spinoza, 1670; G. L. Oeder, 1771; L. Zunz, 1832; L. Seinecke, 1876; R. Kraetzschmar, 1900) ne purent jamais modifier ce consensus. L'école wellhausénienne vint encore le renforcer en faisant d'Ézéchiel un des plus fermes points de repère de son explication

de la croissance de l'ancien Testament. J. Herrmann (*Ezechielstudien*, Leipzig, 1908) fut le premier à soulever des difficultés, à relever des inconsistances stylistiques, des doublets, des déplacements de péricopes. Il proposait d'expliquer ces faits par des éditions successives, partant d'oracles isolés, constituant des livrets plus vastes, pour arriver au livre actuel construit sur le modèle des livres d'Isaïe et de Jérémie. A la même époque, C. C. Torrey commençait une enquête qu'il prolongera jusqu'à 1930, le conduisant à faire d'Ézéchiel un pseudépigraphe écrivant vers 230 av. J.-C. (*Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven, 1930). Abordant les mêmes difficultés sous un autre angle, G. Hölscher (*Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen, 1924) s'applique à dégager ce qui, selon lui, serait l'œuvre originale du prophète : il réduit cette contribution originale à environ 170 versets. Dans la même direction, W. A. Irwin (*The Problem of Ezechiel*, Chicago, 1943) ne veut laisser au prophète que 251 versets, attribuant le reste à ses éditeurs et commentateurs.

La discussion soulevée autour de ces hypothèses amena un nouveau développement. V. Herntrich (*Ezechielprobleme*, Giessen, 1933) propose de voir dans le livre d'Ézéchiel le récit d'un ministère exercé en Palestine, et non pas en exil; il admet que le prophète a pu être exilé, mais seulement après 587, et qu'il n'a laissé aucun document sur la période babylonienne de son activité. L'éditeur du livre aurait ensuite modifié quelques détails pour transporter toute l'œuvre d'Ézéchiel en Babylonie. Enfin, le commentaire de A. Bertholet (*Hesekiel*, coll. Handbuch zum Alten Testament, Tubingue, 1936) mit au point une nouvelle explication, accueillie avec beaucoup de faveur, celle du double ministère d'Ézéchiel. Ézéchiel aurait reçu sa mission prophétique en Palestine, l'an cinq de la captivité de Joiakin (donc en 593), et la vision du chapitre 2 serait le récit de cette vocation. Plus tard, il aurait été exilé, et sa mission renouvelée; le chapitre premier en conserverait le récit, originairement placé aux environs des chapitres 33-37. Le texte supporterait cette explication, moyennant quelques corrections légères (*Éz.* 11, 24-25; 24, 21-22; 33, 21; 40, 1a; et peut-être 3, 10-11; 12, 11).

La théorie a été reprise par P. Auvray (*Ézéchiel*, coll. Témoins de Dieu 10, Paris, 1947; *Le problème historique du livre d'Ézéchiel*, dans *Revue biblique*, t. 55, 1948, p. 503-519) et J. Steinmann (*Le prophète Ézéchiel*, coll. Lectio divina 13, Paris, 1953) et mise en valeur de façon toute spéciale sur le plan spirituel par J. Delorme (*Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel*, dans *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, p. 115-144).

Cependant, la théorie ne semble pas fournir la véritable solution au problème d'Ézéchiel. En particulier, elle n'explique pas adéquatement pourquoi Ézéchiel, s'il avait vécu à Jérusalem entre 597 et 587, n'ait pas été persécuté comme Jérémie; elle n'explique pas l'absence de réactions chez les auditeurs palestiniens d'Ézéchiel lorsqu'il s'adresse à eux, mutisme qui suggère qu'il s'agit d'auditeurs lointains. Surtout elle ne rend pas compte de la forte coloration babylonienne de l'ouvrage entier d'Ézéchiel, tant sur le plan linguistique que sur celui des institutions auxquelles il fait allusion. Sur ce terrain, l'ouvrage de C. G. Howie (*The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphie, 1950) demeure, malgré ses faiblesses, un tournant de l'exégèse ézéchiélienne moderne. Depuis lors, on semble revenir de plus en plus à la position traditionnelle : ministère unique, babylonien, d'Ézéchiel, à partir de 593; ainsi chez G. Fohrer (*Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin, 1952; *Ezechiel*, coll. Handbuch zum Alten Testament, Tubingue, 1955).

On trouvera une revue très complète de l'état de la recherche chez C. Kuhl (*Zum Stand der Hesekiel-Forschung*, dans *Theologische Rundschau*, t. 24, 1956-1957, p. 1-53) et une discussion des résultats chez H. H. Rowley (*The Book of Ezekiel in Modern Study*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 36, 1953-1954, p. 146-190). L'étude de H. G. Giese (*Der Verfassungsentwurf des Ezechiel, Kap. 40-48*, Tubingue, 1957) apporte de très forts arguments démontrant que les chapitres 40-48 sont une ajoute postérieure. Par ailleurs, une autre étude, appliquant à Ézéchiel les méthodes de la Formgeschichte (K. von Rabenau, *Die Entstehung des Buches Ezechiel*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Univ. Halle*, t. 5, 1955, p. 659-694), confirme les résultats de Giese, mais montre aussi que dans ces chapitres 40-48 se retrouvent des morceaux authentiquement ézéchiéliens.

Rien ne permet de conclure que la crise de la recherche concernant Ézéchiel est terminée. L'étude de la théologie et de la spiritualité d'Ézéchiel doit donc se placer sur le terrain traditionnel retrouvé, considérant Ézéchiel comme un prophète de l'exil. Elle ne doit pas espérer toujours atteindre la spiritualité du prophète lui-même, mais celle que le *livre* nous offre. Sans doute de cette phase tourmentée de la recherche émerge un Ézéchiel apparemment plus difficile que jamais. Cependant, cette image brouillée est en même temps une image approfondie, enrichie de nouvelles perspectives (voir par exemple H. Haag, *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?*, Fribourg, Suisse, 1943; compte-rendu de A. Robert, dans *Revue biblique*, t. 53, 1946, p. 135-140).

2. **Le prophète et son temps.** — Il dit lui-même qu'il est prêtre, fils de prêtre (1, 3). Il l'aurait tu, que nous le saurions tant son livre est sacerdotal, sans doute sadocide, d'inspiration. On a depuis longtemps fait observer que ce fait distingue déjà Ézéchiel de Jérémie, qui appartient probablement à la famille sacerdotale d'Abiathar, exilée à Anatot dès le temps de Salomon (1 *Rois* 2, 27, 35). Il indique la date de sa vocation à la prophétie (1, 2), que la chronique Wiseman nous permet de dater exactement de la fin de juin 593.

L'autre indication chronologique, concernant la « trentième année » (1, 1) n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante; on peut penser à une date de la rédaction du livre complet (W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, p. 246-247), ou à la date d'une vision dont un seul verset conserverait le récit, et qu'on aurait placé en tête du livre à cause de son exceptionnel contenu (S. Spiegel, *Ezechiel or Pseudo-Ezechiel?*, dans *Harvard theological Review*, t. 24, 1931, p. 282-290).

Treize autres indications chronologiques sont insérées dans le texte, dont onze antérieures à 587, ce qui suggère que le livre rapporte surtout l'écho des années 593-587. La dernière date du livre (29, 17) nous reporte à 571; nous aurions ainsi des fragments du contenu d'un ministère d'environ vingt-deux années. Il était marié, et Yahvé lui-même lui parle de son épouse comme de « la joie de ses yeux » (24, 16); elle mourut au temps de la chute de Jérusalem (587).

Il reçoit l'appel de la prophétie sur les rives du canal Chobar, que les documents de la firme Murashu situent près de Nippur, à 60 kilomètres au sud-est de Babylone. Il dit qu'il est là parmi les exilés (1, 2), et qu'il y a sa maison (8, 1). Il est donc une des victimes de cette politique de déportations, inaugurée par Tiglath-Pileser III (745-727), et que Nabuchednezzar a appliquée

au royaume de Juda en 597. Le roi de Babylone a emmené Joiakin en exil et avec lui l'élite du peuple; il a installé sur le trône de Juda un régent, Mathanias, dont il a changé le nom en celui de Sédécias, pour bien marquer son autorité sur lui (2 *Rois* 24, 10-18). Juda humilié survit, mais ne comprend pas encore ce qui doit arriver; Ézéchiel décrit l'optimisme naïf de ceux qui sont restés (8, 12; 9, 9) et la profonde dépression des déportés (12, 27; 24, 23; 33, 10-11). En face de l'impiété qui continue sous Sédécias et de la maladresse politique qui pousse à s'appuyer encore sur l'Égypte débile de Psammétique II et d'Apriès, Ézéchiel annonce sans cesse la catastrophe pire qui approche, jusqu'au moment où une parole du Seigneur lui annonce avec une précision extraordinaire : « Fils d'homme, note par écrit la date d'aujourd'hui, car c'est aujourd'hui que le roi de Babylone s'attaque à Jérusalem » (24, 1-2) : c'est 588. Puis, pour Ézéchiel comme pour tous les déportés, continue la morne existence de l'exil. Et maintenant le prophète recommence dans cette obscurité à parler du retour et de la renaissance d'Israël. Nous ne savons rien de lui après les derniers oracles de son livre.

L'étrange personnalité d'Ezéchiel et ses réactions à l'expérience du contact divin ont suscité toute une littérature.

Déjà en 1877, A. Klostermann avait proposé la théorie de la catalepsie, pour expliquer le comportement du prophète (3, 25-26; 4, 4-8; 24, 27; 33, 22; *Ezechiel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1877, p. 391-421). Médecins et psychologues se sont penchés sur ses oracles, sans arriver à un diagnostic unanime; ainsi, E. C. Broome conclut à des anomalies de comportement caractéristiques de la schizophrénie paranoïde (*Ezechiel's abnormal Personality*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 65, 1946, p. 277-292); Karl Jaspers le considère également comme un schizophrène génial (*Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie*, dans *Festschrift K. Schneider*, 1947, p. 77-85). Mais on revient en général à une évaluation plus modérée de son psychisme. Howie (*op. cit.*, p. 69-84) fait remarquer que l'essentiel est qu'Ézéchiel a la capacité de retourner à un comportement social normal apparemment à volonté. Cf art. Extase, *supra*, col. 2079-2081.

Que nous ayons chez Ézéchiel une structure psychique peu banale semble indubitable; ceci n'est incompatible ni avec la sainteté ni avec le génie. On observera aussi que certaines difficultés d'interprétation de la personnalité d'Ézéchiel semblent bien être liées au fait que son texte a été repris et développé par des rédacteurs inspirés postérieurs; leur dessein étant d'abord d'ordre théologique, ou rituel, ou historique, ils n'ont pas tenu compte de la personnalité du prophète ni de la continuité psychologique du récit original (ainsi E. Vogt, *Textumdeutungen im Buch Ezechiel*, dans *Sacra Pagina*, t. 1, Paris et Gembloux, 1959, p. 471-494, qui montre le développement du texte en *Éz.* 1; 4, 4-6; 8 à 11). La distance qui sépare sa sensibilité de celle de Jérémie est frappante; le sentiment qui domine partout chez ce dernier est la compassion, la douleur, son cœur « qui gémit comme gémit la flûte » (*Jér.* 48, 36). Ézéchiel, lui, ne pleure jamais. Il peut atteindre à la grande poésie lyrique (Schiller voulait apprendre l'hébreu pour lire dans l'original le chapitre 37), sa langue s'élève parfois à la magnificence (l'*Ézéchiel* de J. Steinmann, coll. Lectio divina 13, Paris, 1953, la traduit excellemment), mais la pensée demeure en général froide et acérée : tout y est en noir et blanc. Ceci révèle sans doute le tempérament foncier d'Ézéchiel, mais aussi l'influence de sa vocation de concitoyen des scorpions (2, 6; cf aussi 3, 14; 24, 15-24) et d'homme au visage de diamant, plus dur que le roc (3, 9). Lorsqu'il s'applique à un point de morale, sa pensée retrouve la précision et le goût des mesures mathématiques des milieux sadocides; il ne craint ni la répétition, ni une sorte d'exactitude laborieuse (3, 16-21; 14, 12-23; 18, 2-25). La violence des oracles contre Israël peut faire croire à une totale froideur du prophète à l'égard de son pays; il y est pourtant attaché (9, 8), non pas tant à cause de sa beauté et de sa richesse, auxquelles il fait rarement allusion (20, 6; 34, 25-30; 36, 29-32), qu'en raison de sa vocation particulière, qui est d'être terre de Yahvé et demeure de la Présence (36, 35-36; 37, 25-28). Que le contact de cette personnalité tourmentée ait été finalement séduisant nous est suggéré par un oracle du Seigneur où il lui dit qu'on vient en foule l'écouter comme on écoute « une chanson d'amour que chante une belle voix » (33, 32). Séduisante aussi est son immense culture : il est aussi à l'aise dans son domaine propre, les traditions cultuelles et la loi sacerdotale, que dans le domaine historique (20, 5-32) ou dans le folk-lore ou les relations commerciales des pays étrangers (Phénicie : ch. 26-28; Égypte : ch. 29, 30 et 32).

3. **Le livre d'Ézéchiel.** — La structure extérieure en est simple : ch. 1-3 : Vocation; — ch. 4-24 : Avant la chute de Jérusalem (4-11 : annonce de la chute; 12-19 : développements sur le *culpabilité de tous*; 20-24 : reprise insistant sur la *permanence historique* du péché); — ch. 25-32 : Oracles contre les nations (aussi ch. 35); — ch. 33-48 : Après la chute de Jérusalem (33-37 : promesses de restauration; 38-39 : oracles apocalyptiques contre Gog; 40-48 : plan de reconstruction du temple et d'Israël).

C'est un plan classique chez les grands prophètes, parallèle à celui d'Isaïe et de Jérémie. On peut soupçonner un arrangement de rédacteurs, peut-être celui auquel fait allusion le Talmud (*Baba Bathra 15a*), disant que la « grande Synagogue » (au temps d'Esdras) écrivit le livre d'Ézéchiel (de même que le livre des Douze Prophètes, Daniel et Esther).

Le texte hébreu est hérissé de difficultés. Les Septante ont traduit très objectivement le texte qu'ils avaient à leur disposition, translittérant des mots qu'ils ne comprenaient pas, cernant par des synonymes les expressions difficiles, ou traduisant si littéralement que le grec lui-même en devient inintelligible. Par ailleurs, ce texte grec des Septante est souvent plus abrégé que l'hébreu que nous possédons (C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1886, étudie en détail le rapport des deux textes). La difficulté est encore accrue par l'usage de babylonismes, parfois d'aramaïsmes, et surtout de termes hébreux recherchés dont l'exploration des documents cananéens anciens livrera sans doute peu à peu la clé.

Les genres littéraires sont spécialement déconcertants chez Ézéchiel. La prose y est plus abondante que chez les autres grands prophètes; on a voulu y voir, en beaucoup de cas, un nouveau type de vers créé au temps de l'exil, le « vers bref » sans parallélisme, mais ceci est indémontrable, il s'agit plutôt d'une prose d'art (*Kunstprosa*). Des genres littéraires brefs, comme l'oracle de condamnation, la menace de jugement, sont chez lui en recul (29, 13-16); ou encore les cinq jugements casuistiques, parfaitement parallèles, du chapitre 25. En général, ces petites unités stylistiques sont remplacées par des morceaux plus amples, suggérant le délibéré, le construit, mais encore marqués de la violence qui a présidé à leur élaboration. Ainsi les allégories morales

et historiques où il sait s'exprimer à merveille (15; 16; 17; 23; 34, 11-25; 37). Plus significatif encore est l'usage de la « vision » *(mar'èh)* comme unité littéraire; le genre aura une longue histoire à travers l'apocalyptique. La vision d'Ézéchiel se distingue par son caractère complexe et son mouvement; ainsi la vision de la Gloire (1, 4 à 2, 7), de l'idolâtrie (8, 1-18), du départ de la Présence (9, 1 à 10, 22).

Les actions symboliques prennent également une importance croissante; à noter qu'elles sont souvent la réalisation de symboles esquissés chez Jérémie : ainsi Ézéchiel mange un manuscrit où sont inscrites des lamentations (3, 1-3), tout comme Jérémie (*Jér.* 15, 16) déclare qu'il dévore les paroles de Yahvé et qu'elles sont douces à son cœur; ainsi Ézéchiel rase sa chevelure et en fait un usage symbolique complexe (5, 1-4), alors que chez Jérémie (*Jér.* 7, 29) le symbole n'est qu'à l'état d'esquisse et que chez Isaïe (*Is.* 7, 20) il n'y a qu'une métaphore.

Le point le plus caractéristique de la stylistique ézéchiélienne est la contamination des genres littéraires : chez lui, le vocabulaire et la syntaxe juridiques se mêlent de façon presque inextricable au langage et aux formes littéraires de la prophétie, où le prêtre devenu prophète se révèle jusqu'au plus menu détail de sa langue. On aura un excellent exemple du procédé dans la section 14, 1-11, où les versets 1-4a et 5-6 appartiennent nettement au langage prophétique, tandis que les versets 4b et 7-11 sont pur langage juridique (voir W. Zimmerli, *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, t. 66, 1954, p. 1-26). Plusieurs expressions récurrentes chez Ézéchiel relèvent du vocabulaire juridique sacerdotal et se retrouvent dans le Lévitique : ainsi, « il sera retranché de mon peuple » (14, 8; 21, 8-9; 25, 13; 25, 16) est une formule d'excommunication (*Lév.* 17, 10; 20- 3-6; 26, 32); et encore, « il portera son péché » (ou : sa honte), qui revient 18 fois en Ézéchiel, est une formule de condamnation lévitique (*Lév.* 5, 1; 5, 17; 7, 18; 16, 22; 17, 16). Cette intrusion de vocabulaire légal en prophétie permet de nuancer plusieurs chapitres où le prophète paraît par trop impitoyable : les formules lui sont suggérées par la stylistique déclaratoire et sans réplique de la langue du droit. Ce même caractère stylistique éclaire le chapitre 18 et l'attitude d'Ézéchiel à l'égard de la responsabilité individuelle; comme l'ont suggéré K. Galling (*Der Beichtspiegel*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, t. 47, 1929, p. 125-130) et G. von Rad (« *Gerechtigkeit* » *und* « *Leben* »., dans *Bertholet-Festschrift*, Tubingue, 1950, p. 418-437), il y a ici un très ancien genre littéraire du droit sacral, le confessionnaire, examen de conscience permettant de déterminer qui a droit à participer à une fonction liturgique (*Deut.* 26, 13; *Job* 31; *Ps.* 17, 1-5; 26, 1-6; 119); Ézéchiel s'en empare et l'élève à la dignité d'examen de conscience préliminaire à l'entrée dans le nouvel Israël.

Les attaches littéraires d'Ézéchiel sont complexes. Sa forte personnalité et l'originalité de son style l'ont souvent fait considérer comme un déraciné et un réactionnaire. Mais il est en fait rattaché de toutes parts, et c'est un des résultats les plus clairs de la crise de l'exégèse ézéchiélienne au cours des cinquante dernières années, que d'avoir commencé à retrouver les sources traditionnelles du prophète; beaucoup de chapitres, à première vue absolument neufs, sont en fait un tissu de citations et d'allusions. Il y a déjà ici à l'œuvre un procédé littéraire midrashique, et Renée Bloch l'a bien démontré, par exemple, pour le chapitre 16 (dans *Cahiers sioniens*, t. 9, 1955, p. 193-223). Son lien à Jérémie, au moins à la partie de son œuvre dite « Rouleau de Baruch », est claire, et déjà, en 1880, R. Smend avait dressé une liste de 62 parallèles.

Quelques-uns sont sans doute indirects ou proviennent d'idées répandues dans le milieu tout entier; mais on retiendra au moins 21 parallèles certains (*Jér.* 1, 18 : *Éz.* 3, 8 svv; *Jér.* 3, 6 svv : *Éz.* 16, 44 svv et 23, 1 svv; *Jér.* 7, 17 : *Éz.* 8, 6; *Jér.* 8, 1 svv : *Éz.* 37,1 svv; *Jér.* 14, 14 : *Éz.* 13, 17; *Jér.* 15, 1 svv : *Éz.* 14, 14 svv; *Jér.* 16, 1 svv : *Éz.* 24, 15 svv; *Jér.* 24, 1-10 : *Éz.* 11, 14-21; *Jér.* 31, 29 : *Éz.* 18,1 svv; *Jér.* 31, 31 : *Éz.* 11, 17 svv et 36, 24 svv). Dans la plupart des parallèles, *Ézéchiel* développe longuement ce qui n'est qu'esquissé chez Jérémie (par exemple, *Jér.* 3, 6-7 : *Éz.* 16, 44 svv; *Jér.* 8, 1 svv : *Éz.* 37; *Jér.* 15, 1-5 : *Éz.* 14, 13-23).

Le choix que fait Ézéchiel parmi les thèmes de Jérémie et l'orientation différente qu'il donne à certains d'entre eux suggèrent qu'il voulait continuer en exil le travail pastoral commencé par Jérémie en Palestine, en adaptant la problématique à une situation historique inédite (voir J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hezekiels*, Assen, 1955). Le fait que le prophète ne parle jamais expressément de Jérémie ne fait pas difficulté; Jérémie lui-même ne parle jamais d'Osée, ni Michée d'Isaïe.

Également claire, mais plus difficile à préciser, est la relation d'Ézéchiel au document sacerdotal *(Priesterkodex)* et spécialement au « Code de sainteté » (*Lév.* 17-26). Avec ce dernier, les points de contact sont si nombreux qu'on a plusieurs fois proposé d'en attribuer à Ézéchiel la composition (Graf, 1866; Horst, 1881); on a également proposé de voir dans *Lév.* 17-26 le livre mangé par Ézéchiel dans une de ses visions (2, 9). Il est exact que les similitudes sont nombreuses; ainsi, la formule « Je suis Yahvé votre Dieu » est en contexte identique chez Ézéchiel et dans le *Lévitique* (*Lév.* 18, 2, 4, 30; 19, 3, 4, 10; etc); mais il y a aussi divergences notables, comme, par exemple, l'opposition entre *Éz.* 44, 22 et *Lév.* 21, 14. Beaucoup d'indices suggèrent qu'il est antérieur à la rédaction des documents sacerdotaux tels que nous les possédons; ainsi, la conception ézéchiélienne de la « gloire de Yahvé » n'est pas celle de *Ex.* 29, 43 svv, ni de *Ex.* 30, 6, mais se rapproche davantage de celle de 1 *Rois* 8, 12 ou 2 *Rois* 19, 14-15.

Par ailleurs, l'esprit de la tradition sadocide se révèle de toutes parts dans le livre d'Ézéchiel : le goût des mesures exactes (4, 5-6; 5, 1-4; 8, 11; 9, 2) qui s'accentue encore davantage dans l'appendice 40-48; l'habitude de diviser en trois les exposés (18, 5, 10, 14; 20, 8, 13, 21), le souci de distinguer, dans un jugement, tous les cas possibles (3, 18-21; 14, 4-10; 14, 12-23; 32, 17-31), la préoccupation du détail rituel (4, 9-12; 8, 16; 20, 13; 21, 26; 36, 38). Cette affinité d'Ézéchiel avec les modes de pensée des milieux sacerdotaux permet de mieux saisir certaines de ses affirmations : ainsi l'antithèse « vie-mort » liée à l'opposition « juste-impie » doit être replacée dans le contexte du droit sacral, où la sentence est précisément basée sur la même équation (cf *Lév.* 20).

L'histoire joue un rôle essentiel dans le livre d'Ézéchiel. Nous avons de lui trois résumés de l'histoire entière d'Israël (ch. 16, 20 23). Ici encore beaucoup d'éléments sont parallèles à l'histoire sacerdotale; mais, par ailleurs, l'esprit n'est pas celui de l'histoire canonique, et certaines affirmations sont si personnelles qu'il faut soupçonner la présence de sources qui nous sont inconnues ailleurs dans la Bible (8, 14; 16, 3; 20, 8); au sujet de Tyr, son apport est neuf et ses détails si précis qu'il faut postuler des sources phéniciennes (27, 9-25; 28, 13-17).

4. **La spiritualité d'Ézéchiel.** — Parler de spiritualité propre à un auteur chrétien, c'est se référer à un

équilibre original de valeurs déjà traditionnellement données, et non pas à un apport d'éléments dogmatiques nouveaux. Ceci vaut également d'un livre de l'ancien Testament, avec plus d'indétermination toutefois, vu qu'il s'agit d'une révélation en progrès; mais de toute façon, le yahvisme est donné depuis l'Exode et constitue la charpente de base. Les caractères originaux qui s'y ajoutent proviennent à la fois de la situation historique dans laquelle une vie religieuse se développe et s'insère, de la vocation particulière à chaque auteur et de la culture qui y correspond, et finalement de l'expérience du divin personnelle à chacun. Dans ce contexte, on peut parler d'une spiritualité d'Ézéchiel et de son livre.

Ézéchiel est un *homme de l'exil* et de la grande crise religieuse qui l'accompagne, et un *prêtre* sadocide que l'exil et l'appel divin ont fait *prophète*; ce sont là les principales composantes qui expliquent et permettent de saisir les grandes lignes de sa spiritualité.

Le mono-yahvisme a traversé deux grandes crises historiques : la première coïncide avec la phase de prospérité qui suit l'installation en terre promise; les textes du temps des Juges nous en ont conservé le témoignage (ainsi *Josué* 24, 6-28, le credo de Sichem). Il s'agit là d'une sorte de fascination que les cultes cananéens de la fertilité exercent sur les hommes du désert devenus paysans. Mais la seconde crise s'avère déjà beaucoup plus grave sous Manassé (687-642) puis sous Josias (640-609), contemporaine de l'apogée et de l'expansion incoercible de l'empire assyrien d'Assurbanipal (668-vers 630). Il ne s'agit plus de connivences avec des idoles favorables à la tombée de la pluie, mais du scandale que provoque le succès de l'Assyrie, d'un peuple qui prétend bien s'appuyer sur ses dieux comme tous les peuples de l'Orient ancien, et qui réussit miraculeusement.

La chute de Ninive (612) amène un répit; le remplacement immédiat de celle-ci par une puissance également irrésistible, l'empire néo-babylonien de Nabuchednezzar II (605-562) soulève de nouveau le problème : Yahvé n'est pas le dieu invincible qu'on croyait! La théologie un peu simpliste de la guerre sainte éclate et l'idolâtrie prend un sens nouveau : elle est liée à la survie même. Habaquq (vers 620-605) donne déjà l'essentiel du problème et fournit les grandes lignes de la solution : l'invasion d'un peuple plus puissant qu'Israël n'a rien à voir avec la puissance et l'unicité de Yahvé, car ce peuple ennemi est en fait un instrument de sa vengeance (*Hab.* 1, 2-11) et d'ailleurs il le punira après l'avoir utilisé (1, 12-17). Yahvé peut toujours délivrer son peuple, s'il le veut (1, 12-13), car il est le seul Dieu (2, 18-20). Déjà, en Isaïe (36, 7 à 37, 21), on rencontre la même situation.

Toute la vie spirituelle d'Ézéchiel se situe dans ce contexte d'une crise de la foi, poussée à son paroxysme par l'approche de la ruine de Jérusalem et par la misère de l'exil. Elle nous apparaît axée sur une double certitude : la vision d'un Dieu unique et jaloux, l'évidence de l'universalité du péché et surtout du péché par excellence qui est le doute portant sur l'unicité, la toute-puissance et la fidélité de Yahvé. De cette double certitude découle toute son œuvre prophétique, qui est justification du désastre qui arrive, qui *doit* arriver, qui ne met pas en question l'existence et la fidélité de Yahvé, mais au contraire les démontre.

Les grands thèmes spirituels d'Ézéchiel permettent de vérifier cette structure et d'en mieux voir la richesse.

1° *La transcendance de Yahvé.* — L'image de Yahvé se distingue, dès les débuts d'Israël, par des caractères qu'on ne retrouve dans aucune religion naturelle : c'est un Dieu intransigeant, qui n'admet personne à ses côtés (*Deut.* 32, 12, 39), dont l'exigence morale est sans parallèles, et dont la justice se retourne au besoin contre son peuple (*Josué* 24, 19-24), c'est le Rocher d'Israël (1 *Sam.* 2, 2), à la fois *tremendum et fascinans* dès le début (*Ex.* 15, 11). La réflexion rationnelle, qui amenuise et réduit à rien les dieux naturels, ne fait qu'agrandir et purifier cette première image de Yahvé. Chez les grands prophètes, le Tout-Autre s'accentue, et la transcendance du « Saint d'Israël » d'Isaïe est autre que celle du Rocher d'Israël; on réalise de mieux en mieux sa liberté souveraine et c'est sa miséricorde, son amour et sa fidélité à lui-même qu'on invoque pour expliquer qu'il se penche vers son peuple (*Osée* 11, 8 svv; *Jér.* 31, 20; 23, 24-26). C'est ici que s'insèrent les visions de la gloire de Yahvé chez Ézéchiel (1, 4-28; 8, 2-5; 10, 1-22). L'image que le prophète essaie de décrire semble faite d'éléments neufs (on a souvent tenté d'y retrouver des schèmes babyloniens ou une influence du Baal tétramorphe), mais le plus significatif est son lien à l'Exode et à l'arche d'alliance (*Nomb.* 10, 34-36). Que l'arche ait été, en fait, dès le temps de Salomon, un trône de Yahvé, et un trône vide où s'asseoit le Dieu invisible, est possible; que ce trône ait été monté sur roues (d'après 1 *Chron.* 28, 11-18) est également possible. De toute façon, Ézéchiel voit l'intérieur du Saint des saints, demeure de la Présence et de l'arche d'alliance, démesurément agrandi et transfiguré par la vision. Tout est devenu mobile, les chérubs ailés se préparent à partir, les roues sont en mouvement : on n'attend que le commandement de Yahvé (1, 15-21; 10, 19; 11, 22-23), la Présence est toute liberté. Cette absolue liberté est essentielle pour justifier l'écrasement de Jérusalem et la destruction du temple tout en conservant une foi absolue en Yahvé : Yahvé n'est pas un dieu conquis, mais un dieu irrité qui s'en va (11, 22-25), en une vision grandiose où la Shekinah se soulève de sa demeure, tandis que sous son ordre un serviteur prend à pleines mains les charbons ardents de l'autel et incendie la ville (10, 2).

Le nom de Yahvé, — en contexte sémitique ancien, c'est son existence même —, est un mot-clé de la spiritualité d'Ézéchiel. Yahvé châtie uniquement pour manifester à Israël et aux autres nations son nom, son existence et son autorité (4, 13-16; 6, 10; 7, 8-9; 11, 10; 12, 15-16; 13, 23; 14, 8; 15, 7; 17, 21; 21, 4, 10; 22, 16, 22; 23, 49; 24, 24; 33, 29; 38, 23; 39, 23-24). Lorsque Yahvé sauve, c'est également pour manifester à son peuple son nom (16, 62; 17, 24; 20, 38-44; 34, 27; 36, 38; 37, 13-14), pour que les nations sachent qu'il est Yahvé (28, 22; 36, 38; 37, 28), sauvant ainsi l'honneur de son nom (20, 14; 20, 39-41; 28, 25; 36, 21-23; 39, 25-27). Le thème est très ancien dans la pensée religieuse d'Israël (c'est l'argument essentiel de *Deut.* 32, cf versets 27 et 39). On a souvent reproché à Ézéchiel de lui avoir redonné une place centrale, la jalousie divine semblant marquer un recul par rapport aux autres prophètes. Ce serait vrai si le livre d'Ézéchiel n'était un livre fonctionnel, lié à une problématique historique précise, qui est l'urgence de justifier devant Israël l'événement historique inouï dont ils sont témoins et victimes.

La Présence de Yahvé dans son temple est une préoccupation constante de la pensée d'Ézéchiel. Elle est permanente (8, 17-18; 9; 10, 1-8); ceci le distingue de la tradition sacerdotale où la présence n'est qu'occa-

sionnelle et limitée aux rencontres de Yahvé avec son peuple (*Ex.* 25, 22; 29, 43 svv; 30, 6; *Lév.* 16, 2). Ézéchiel n'emploie pas cependant le terme « habiter » *(shâkân)* (dans l'annexe 40-48, le terme apparaît avec son plein sens en 43, 7-9). Cette présence est l'honneur de Jérusalem, elle en fait le centre du monde (5, 5; 38, 12); mais elle comporte d'énormes exigences. Ézéchiel, homme du temple, les marque plus que tout autre. Ses catégories de pensée convergent toutes vers l'antithèse pur-impur (20, 39-44; 22, 17-22; 36, 16-38); et, dans le plan de reconstruction des chapitres 40-48, tout converge vers cette sainte Présence de Dieu parmi les hommes, qui ne tolère aucune contamination d'impureté (40, 46; 42, 13-14; 43, 8-9, 12; 44, 2; 44, 5-31; 45, 1-6; 46, 2-13; 48, 10). C'est la ville Yahvé-Shammah, « Là-est-Yahvé » (48, 35).

Dans ce contexte où s'accentuent si fortement la transcendance de Dieu et sa sainteté, l'amour n'occupe, semble-t-il, guère de place. L'aspect sous lequel le prophète envisage le lien de Yahvé à son peuple est beaucoup plus sa *fidélité à son alliance*, et donc une fidélité à lui-même et à sa parole donnée. L'expression « mon peuple » apparaît plus de vingt fois chez Ézéchiel, mais l'esprit n'est pas le même que dans Jérémie ou dans le Deutéronome : l'expression est ici déclaration d'un droit de propriété et il ne serait pas exact d'y projeter l'intimité et l'affection liées à cette expression chez les autres prophètes. Le verbe « aimer » n'apparaît qu'une fois chez Ézéchiel, et il désigne une contrefaçon de l'amour (16, 37); de même le mot « choisir » *(bâḥar)*, si caractéristique de l'élection, n'apparaît qu'une seule fois (20, 5). Par contre, Ézéchiel les remplace par des expressions beaucoup plus neutres : « je t'ai tiré d'entre les peuples », « je t'ai connu » (même si le mot sémitique a plus de portée que sa traduction moderne). C'est un Dieu maître qu'Ézéchiel connaît surtout (6, 7, 10, 14; 7, 4, 9, 27; 20, 33), sauf au chapitre 34, où Yahvé devient le bon Pasteur. En général, nous avons beaucoup plus une religion de la foi qu'une religion de l'amour; le point d'appui spirituel est l'alliance et la sortie d'Égypte. Ézéchiel vit d'un credo qui est la geste de Yahvé avec Israël, devenue motif par excellence de la foi (cf *Deut.* 6, 20-24; 26, 5b-9; *Josué* 24, 2b-13), et qu'il reprend au départ de ses méditations sur l'histoire (16, 8; 20, 5-6). La spiritualité de la Présence se situe dans le même contexte : elle n'est pas une fin en elle-même, pas plus que le « cœur nouveau » et l'« esprit nouveau » (11, 19; 36, 26); tout est ordonné à un dessein ultérieur de Yahvé, l'*observance de ses commandements* (11, 20; 36, 27). Il serait cependant inexact de refuser à Ézéchiel un sentiment profond d'amour de Yahvé : sa *fidélité* sans défaillance en est l'expression. Et la gravité de cet amour pénitent, chez l'homme de l'exil, peut atteindre à la même profondeur que l'exultation des psalmistes.

Les chapitres 40-48 nous livrent un autre aspect de ce réalisme spirituel d'Ézéchiel; il conserve le *sacrifice*, même dans l'Israël au cœur renouvelé. Et ce sacrifice est constamment sacrifice pour le péché, sacrifice orienté vers le pardon des fautes (40, 39; 42, 13; 43, 19-25; 44, 27-29; 45, 17-25; 46, 20). Aucune trace du sacrifice d'allégresse et d'action de grâces (comparer *Deut.* 12, 7; 16, 14-15; 26, 11), sinon peut-être une allusion en 45, 17. Il y a ici une orientation qui a fortement marqué le judaïsme orthodoxe, l'orientant davantage vers la peur du péché et vers une sorte de défiance de l'amour.

2° *Le sens du péché.* — A cette conscience brûlante de la sainteté de Yahvé et de ses exigences correspond chez Ézéchiel un sens aigu du péché, de son omniprésence dans le temps et dans l'espace. Péché par excellence est l'idolâtrie, qui est défiance de Yahvé et refuge dans les dieux des peuples vainqueurs (5, 11; 6, 3-13; 8, 3-18; 9, 6-7; 11, 18-21; 14, 3-8; 16; 18, 6, 12, 15; 20, 26; 22, 8-9; 23, 37); elle est tellement universelle qu'elle rend le pays rituellement impur (36, 17). Ici se situent trois bouleversants chapitres (16; 20; 23), où le prophète juge l'histoire comme personne ne l'avait jamais fait. Le *Deutéronome* (32, 10-15), *Osée* (2, 15; 11, 1), *Isaïe* (1, 21), *Jérémie* (2, 2) considèrent généralement l'histoire d'Israël selon un schéma reçu, comportant un âge d'or initial, pureté idyllique de l'enfance d'Israël, idéal du désert (*Osée* 2, 16); chez Ézéchiel, l'histoire tout entière, depuis ses commencements, se transforme tout à coup en un réquisitoire implacable : toute l'histoire d'Israël n'est qu'une suite de déceptions de Yahvé, sa fidélité à sa promesse n'a *jamais* été récompensée (16, 3-5; 20, 4-9; 23, 3). Il n'y a pas de mérite d'Israël, les pères ont été infidèles dès le premier jour; sa description est si précise, — plus précise en fait que l'histoire de son époque même —, qu'on doit se demander s'il n'a pas ici des sources inconnues au Pentateuque, mais en même temps elle est d'une implacable véracité (les lettres d'Amarna ont prouvé l'exactitude historique de 16, 3 : « ton père fut un amorrhéen, ta mère une hittite »).

Par ailleurs, si Ézéchiel refuse tout recours dans les mérites des pères, il n'accepte pas davantage qu'on croie que la sanction divine se propage sur les générations futures, au point de leur rendre impossible la conversion. Il est inexact de séparer le chapitre 18 de son contexte et d'en faire un manifeste de l'isolement spirituel de l'individu. Ézéchiel s'est livré à cette casuistique, dans un contexte tout légaliste, non pour anéantir la communauté, mais pour bien marquer que l'ancienne collectivité religieuse et cultuelle, à laquelle on appartenait par droit de naissance, est maintenant brisée par l'exil et qu'il faut la refaire sur un nouveau principe, celui du libre choix dans la foi et l'adhésion à l'alliance. Il s'appuie ici de toutes parts sur la tradition pour la transcender, et aussi pour l'affirmer et l'approfondir sur un point précis : la responsabilité de l'individu dans la conversion et le salut, éclairant ainsi la notion d'un Israël qualitatif (cf J. Scharbert, *Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 2, 1958, p. 14-26).

3° *La conversion.* — Elle prend chez Ézéchiel des traits plus précis. D'abord, le verbe « se convertir » *(shûb)* est toujours construit avec la préposition *min*, prenant le sens de « se détourner de quelque chose »; aspect négatif qu'Ézéchiel envisage toujours lorsqu'il parle de l'activité humaine dans la conversion (3, 19-20; 13, 22; 18, 23-20; 33, 9-19). La part positive, c'est Yahvé seul qui peut l'accomplir. Jérémie se dirigeait déjà en ce sens : Yahvé seul a l'initiative (*Jér.* 33, 7-9; 31, 18), mais en même temps la part de l'homme est plus marquée (*Jér.* 4, 1; 15, 19; 29, 12-13). Chez Ézéchiel, l'ordre des termes devient plus net : « Je vous ramènerai, et alors vous vous convertirez » (36, 29-32; 39, 25-29). La conversion est donc essentiellement une *victoire de Yahvé* (36, 22-23). Ézéchiel, après Jérémie (cf *Jér.* 31, 31svv) et plus profondément que lui (*Éz.* 37, 1-6), a vu pourquoi seul Yahvé peut amener la conver-

sion et le salut : c'est qu'Israël est vraiment *mort* (37) et que par conséquent la revivification est vraiment miracle. Le don du cœur nouveau et de l'esprit nouveau, qui est un facteur vital de l'espérance d'Ézéchiel, est l'aboutissement d'une longue évolution théologique de la notion d'esprit vivant *(ruaḥ)* (voir P. van Imschoot, *L'esprit de Yahvé..*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 201-220; t. 16, 1939, p. 457-467). L'auteur du *Psaume* 51 appellera ce don une *création* (v. 12) et le thème continuera à progresser, jusqu'à faire du désir d'une nouvelle création une des aspirations foncières d'Israël (*Is.* 51, 6; 65, 17; 66, 22; *Ps.* 102, 26-28). Le don du cœur neuf et de l'esprit de Yahvé n'est donc pas seulement une insistance sur la religion intérieure, par opposition à une observance matérielle des rites : déjà le Deutéronome insiste sur l'obéissance du cœur (*Deut.* 29, 4; 30, 2-6). Ce dont il s'agit ici, c'est de la création d'un homme nouveau, apte à l'obéissance parfaite. Le salut ne peut venir que de Yahvé, et à travers un recommencement absolu : un nouvel Exode, un nouveau désert, une nouvelle alliance (*Éz.* 20, 33-38). Cette alliance est nouvelle, et il s'impose d'une certaine façon qu'elle le soit, après la ruine du temple et la perte de l'arche d'alliance (cf *Jér.* 3, 16 qui affirme même qu'on ne la refera plus jamais), qu'Ézéchiel ne mentionne même pas lors du départ de la Présence; mais en même temps elle est une revivification de l'ancienne (20, 37 texte hébreu).

4° *Le salut.* — Dans la pensée d'Ézéchiel, le salut est fondamentalement le rétablissement d'un Israël fidèle (16, 61; 18, 30-32; 20, 39-43; 36, 25; 37, 23), d'un Israël idéal socialement (34, 8-23), politiquement (37, 15-22), matériellement (34, 26; 36, 8-12; 36, 29-38). Aucun indice ne permet de croire que le prophète ait attendu une vie future : le chapitre 37 parle d'une résurrection nationale, comme saint Jérôme l'avait déjà compris (voir cependant O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1949, p. 702).

Le *messianisme* au sens strict du terme, c'est-à-dire incluant la présence d'un Messie apportant le salut, n'occupe que très peu de place chez Ézéchiel. Ceci s'explique sans doute en partie par la déception causée par les derniers rois pré-exiliques (19, 1-13; 34, 2-5; cf 43, 7-9). Deux textes seulement font clairement allusion à un nouveau David et à son règne dynastique éternel (34, 23-24; 37, 22-25), et encore ils n'occupent qu'une position secondaire : ils insistent surtout sur la réunion des deux royaumes en un seul. Par ailleurs, on rencontre souvent chez Ézéchiel la même attitude sceptique à l'égard de la monarchie qui se retrouve en 1 *Sam.* 8, 7-21 et 10, 18-19 (*Éz.* 21, 30-31; 22, 25; 34, 2-11; cf 45, 8; 46, 16-18). Deux autres textes peuvent comporter une allusion messianique (17, 22-24 relié à *Jér.* 11, 1 svv; 21, 32 relié à *Gen.* 49, 10). Et même, dans les quatre textes précités, le Messie n'apporte pas le salut, qui vient toujours directement de Yahvé (cf H. Haag, *Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie*, coll. Studia anselmiana, t. 27-28, 1951, p. 276-285). Saint Jean (10) reprendra le thème du bon Pasteur, mais ceci ne permet pas de conclure qu'il ait vu dans le pasteur d'Ézéchiel des caractères divins. Et le terme « fils d'homme », par lequel Yahvé désigne Ézéchiel, n'a pas davantage de portée messianique; le Fils de l'Homme du nouveau Testament se relie à un autre sens du terme (*Dan.* 7, 13; et opposer *Dan.* 8, 17 qui a le même sens que chez Ézéchiel). Un autre indice du peu de place accordé par Ézéchiel à un Messie royal nous est fourni par son choix du terme « prince » *(nâsi')* pour désigner le chef de l'Israël nouveau (34, 24; 37, 25; et souvent dans les ch. 40-48) : le terme est délibérément pris au vocabulaire de l'époque où Yahvé seul était roi, au temps des tribus pré-monarchiques (*Ex.* 22, 27; *Gen.* 23, 6; *Nombr.* 13, 2; 17, 17). Au retour de l'exil, il ne faudra qu'un pas pour relier ce vocabulaire au grand prêtre et non plus au roi (cf O. Procksch, *Fürst und Priester bei Hezekiel*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, t. 58, 1940-1941, p. 99-133).

Un autre aspect du salut prend une grande importance dans les chapitres 38 et 39 (sans doute addition postérieure) : il s'agit de l'aspect négatif de la victoire de Yahvé sur ses ennemis, la destruction apocalyptique de ses adversaires. Le genre littéraire se fonde sur des sources anciennes (*Gen.* 9, 25; *Amos* 9, 7; *Deut.* 32, 8), mais la nouvelle ampleur qu'il prend ici marque davantage le particularisme de l'espérance du salut : l'Israël qualitatif, trié (20, 36-38; 34, 17), sera sauvé, et les nations n'y auront d'autre part que de reconnaître, du dehors, la puissance de Yahvé sauveur. Ici, Ézéchiel n'est encore qu'une pierre d'attente du second Isaïe (*Is.* 49, 6; 55, 1-13).

5. **La religion personnelle d'Ézéchiel.** — L'état du texte ne permet pas d'arriver à une vision nette de la spiritualité personnelle du prophète; il est toutefois possible d'en discerner quelques traits majeurs. D'abord, le récit de sa vocation est significatif : Yahvé pose ses conditions sans ménagements (2, 5-7), lui défend de regimber comme regimbe le peuple (2, 8); Ézéchiel accepte sans plus, se contentant d'ajouter qu'il s'en va, plein d'amertume et de fureur, tant la main de Yahvé a pesé lourdement sur lui (3, 14). Tout au long de son ministère, un caractère constant demeure : une foi indéfectible en Yahvé. Dieu l'a nettement mis au courant de sa responsabilité (3, 16-22) : il lui demandera compte du sang des pécheurs qu'il n'aura pas avertis. Par la suite, jamais Yahvé ne s'en prend à Ézéchiel : ses ordres ont été exécutés (même contexte lors du renouvellement de la vocation, 33, 7-9). Par ailleurs, Ézéchiel n'essaie pas de présenter des requêtes pour modifier le jugement divin; une seule phrase en ce sens, au moment où il apprend que Jérusalem doit être détruite (9, 8), et une représentation concernant un précepte lévitique qu'il craint d'enfreindre (4, 14).

La vocation du prophète comporte un aspect neuf. Yahvé le fait « veilleur » (3, 17-21; 33, 3-9). Ceci introduit une nouvelle fonction du prophète : atteindre non seulement le groupe, mais l'individu. Il doit « avertir » *(hizhîr)* : le mot est caractéristique d'Ézéchiel. Il y a ici une véritable charge d'âmes. Ézéchiel en est conscient, et l'insistance qu'il met à accentuer la responsabilité individuelle se reporte sur lui (3, 18-21; 33, 7-9). Déjà, au temps de Jérémie, le peuple commençait à percevoir un lien très intime entre le prophète et son message; sur ce point encore, Ézéchiel continue Jérémie, au point de le dépasser parfois et de se rapprocher du Serviteur de Yahvé d'Isaïe (*Éz.* 4, 4-8). On a souvent fait grief à Ézéchiel d'avoir continué ce ministère de Jérémie dans un tout autre esprit, c'est-à-dire dans une voie légaliste, axée sur une série de préceptes divins plus que sur l'amour de Dieu. Il est difficile d'échapper à ce sentiment à la lecture d'Ézéchiel : l'amour de Dieu est essentiellement l'amour de ses préceptes, qui sont expression du devoir (20, 11-21; 5, 6). On n'est pas loin

de ce culte de la loi de la tradition sacerdotale, de cette « joie des commandements » qui s'exprime tout au long du *Psaume* 119 (par exemple les versets 93, 111). Cette prédominance du Dieu-maître a dû marquer également sa spiritualité personnelle, sans doute en dépendance de sa vocation et des circonstances tragiques où son activité pastorale se déroule; il est le serviteur d'un maître apparemment absent, d'une Présence qui a quitté le pays, la voix de l'esprit sur les ruines. On aimerait savoir plus exactement quelle part joue, dans l'ensemble de son climat spirituel, l'image de Yahvé-pasteur à la recherche de son troupeau (34, 12-16). De toute façon, cette spiritualité est d'une extraordinaire grandeur, surtout si l'on considère qu'elle ignore une rétribution après la vie présente : la gloire de Dieu et son service sont partout le dernier mot de l'aspiration humaine. Ézéchiel n'est pas d'abord le prophète de la récompense de l'homme, mais celui de l'exigence de Dieu. Et il nous rappelle opportunément que le yahvisme ne se définit pas par les avantages qu'il offre, mais par le service qu'il exige.

6. **La postérité spirituelle d'Ézéchiel.** — Nous ne possédons aucun document qui nous permette d'évaluer le succès immédiat du ministère d'Ézéchiel. Le Seigneur l'avait préparé à un résultat assez décevant (2, 4-7; 3-7); cependant, nous avons des indices indirects d'une réussite. Les papyrus d'Éléphantine ont livré des documents de la colonie juive établie en Égypte au temps de l'exil : ils nous montrent une foi yahviste qui, en moins de deux siècles, s'est contaminée de syncrétisme. Or, nous ne retrouvons rien de tel en Babylonie, pas plus au temps d'Esdras qu'au temps du *Tamuld Babli* : des hommes comme Ézéchiel et ses disciples ont eu une influence durable.

1° La pensée d'Ézéchiel a fortement marqué les *écrits bibliques* postérieurs à son œuvre. Le deuxième *Isaïe*, plusieurs *Psaumes*, *Zacharie*, *Malachie* reprennent ses thèmes : ainsi le caractère ecclésial de la communauté qu'est le nouvel Israël (*Is.* 44, 28; 56, 1-8; *Mal.* 1, 6-14; 3, 6-12; *Zach.* 1, 16-17; 4, 6-10; 6, 12-15), le désir d'une nouvelle création (*Is.* 34, 4; 51, 6; 65, 17; *Ps.* 51, 12-13; 102, 26-29), l'amour de la loi comme expression même de la Présence divine (*Ps.* 119, spécialement versets 119, 121, 176). L'apocalyptique se développera dans la ligne des ch. 38-39 d'Ézéchiel. A Qumrân, on lisait beaucoup Ézéchiel; la grotte 4 en a livré plusieurs fragments, et les documents de la secte révèlent son influence (cf F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and modern biblical Studies*, New-York, 1958, p. 57 svv, 100, 115). Le livre d'Ézéchiel fut très tôt rangé dans le canon, et déjà l'*Ecclésiastique* 49, 10-11 (8-10) le nomme après Jérémie.

2° Les *Évangiles* ne citent aucun texte d'Ézéchiel *ad litteram*; cependant, *Mt.* 13, 32 doit se référer à *Éz.* 17, 23; *Mt.* 25, 35 à *Éz.* 18, 7; *Mt.* 18, 12-14 à *Éz.* 34, 11 et 16; *Jean* 10, 11-16 à *Éz.* 34, 11-16 à travers *Zach.* 11, 8. Le texte de 2 *Pierre* 3, 9 se rattache à *Éz.* 18, 23 et 33, 11. L'*Apocalypse* doit beaucoup à Ézéchiel et le cite souvent, généralement en menus fragments, comme on cite inconsciemment un auteur devenu si familier qu'il s'identifie à la pensée; ainsi *Apoc.* 4, 2-8 dépend de la vision d'*Éz.* 1; *Apoc.* 7, 1-4 se rattache spécialement à *Éz.* 7, 2 et 9, 4-6; *Apoc.* 21, 15-16 reprend en partie le cadre de *Éz.* 40, 3-5.

3° Chez les *Pères apostoliques*, Ézéchiel est le moins cité des prophètes; on a remarqué qu'on n'en trouve que 9 citations, à côté de 54 d'Isaïe. Seule, en fait, la première épître de Clément en fait notablement usage (8, 2; 50, 4; 59, 4; 60, 3); toutes ces citations sont d'ordre parénétiques, appels à la conversion. Chez le pseudo-Barnabé, on a déjà un commencement de typologie : il remarque que le signe *taw*, qui sert à identifier les justes, est en fait une croix (*Epistola* 9, 8; *Éz.* 9, 4).

4° Dans l'*exégèse juive*, contemporaine des Pères apostoliques, commence une longue discussion exégétique au sujet d'Ézéchiel.

Deux questions fondamentales y sont discutées : le risque de voir se développer toute une spéculation mystique autour d'Ézéchiel (ch. 1 et 10), et la difficulté de faire concorder les préceptes légaux d'Ézéchiel avec la loi de Moïse (ainsi *Éz.* 44, 22 contre *Lév.* 21, 14; *Éz.* 46, 13 contre *Nomb.* 28, 4; *Éz.* 18 contre *Ex.* 20, 5 et 34, 7; *Éz.* 20, 25 contre *Lév.* 18, 5; *Éz.* 20, 25 contre *Deut.* 14, 21).

Au premier problème, les écoles rabbiniques du premier siècle apportèrent une solution en interdisant, au dire de saint Jérôme, la lecture des premiers et derniers chapitres d'Ézéchiel aux juifs âgés de moins de trente ans; cependant, au premier siècle, et déjà à Qumrân, commence une longue tradition de spéculation sur la *merkabah* (char divin d'*Éz.* 1), qui amènera d'une part d'authentiques aspirations spirituelles et d'autre part se développera jusqu'à la *Qabbalah* médiévale, qui voudra souvent atteindre par des procédés naturels à la vision de la Présence, et qui incitera un Maïmonide, par exemple, à traiter de façon si négative la vision d'Ézéchiel (*Moreh Nebukim* III, ch. 1-7; trad. française par S. Munk, *Le guide des égarés*, t. 3, Paris, 1866).

A la deuxième difficulté particulièrement grave dans l'hypothèse d'une pérennité telle de la loi de Moïse qu'elle doive demeurer même aux temps messianiques (*Sanhédrin* 97a; *Deut. Rabba* 8, 6; Flavius Josèphe, *Contra Apionem* II, 277), on apporta généralement des solutions concordistes, admettant dans les cas les plus difficiles (comme *Éz.* 45, 20) qu'il faut attendre le retour d'Élie (cf *Mal.* 3, 23) au début de l'ère messianique pour en voir la solution (*Menahôt* 45a) (sur l'exégèse juive d'Ézéchiel, voir S. Spiegel, *loco cit.*, p. 245-321).

5° Au *deuxième siècle*, le chapitre 37 d'Ézéchiel est souvent commenté en rapport avec la résurrection des morts. Ainsi, Irénée (*Adversus haereses* V, 15 et 34, PG 7, 1164 et 1215), qui reprend des idées qui se trouvent déjà chez Justin (*Dialogue avec Tryphon*, 44 et 140, PG 6, 572 et 797). De Tertullien, nous avons quatre chapitres sur la résurrection des morts, où *Éz.* 37 est invoqué comme preuve, et où l'interprétation opposée est déjà soupçonnée d'hérésie (*De resurrectione* 29-33, PL 2, 836-842; voir aussi *Adversus Marcionem* III, 22 et 24, PL 2, 353 et 355-358; CC 1, p. 538-544). Hippolyte de Rome avait composé un commentaire d'Ézéchiel (cf Eusèbe, *Historia ecclesiastica* VI, 22); nous n'en avons qu'un fragment syriaque, qui montre que le raccord est déjà fait entre Ézéchiel et l'Apocalypse.

6° Chez les alexandrins, Origène est le seul à commenter complètement Ézéchiel; son ouvrage est perdu, sauf quelques fragments (PG 13, 663-665); Jérôme nous a conservé quatorze homélies d'Origène (PG 13, 665-768; éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 319-454), qui constituent un commentaire à *Éz.* 1, 1-16; 13, 2 à 17, 24; 28, 11-14; 44, 2. Le commentaire est moral et typologique : l'exil est la vie de l'âme soumise au démon (roi de Tyr), le retour est la conversion et l'adhésion au Christ. Ézéchiel lui-même est figure du Christ et sa vie en annonce les principaux mystères. Les *Selecta in Ezechielem* (PG 13, 768-825) ne sont très probablement pas d'Origène. Parmi les cappadociens, Grégoire de

Nysse utilise *Éz.* 37 dans son beau dialogue avec Macrine, *De anima et resurrectione* (PG 46, 136b). Cyrille de Jérusalem, au début de sa neuvième *Catéchèse* (PG 33, 637-642), commente le premier chapitre d'Ézéchiel, en insistant spécialement sur son caractère approximatif, car personne n'a vu Dieu (*Jean* 4, 12); saint Basile parle dans le même sens (*In Isaiam, prooemium* 3, PG 30, 124c). Le pseudo-Macaire, dans sa première homélie spirituelle (PG 34, 449-464), reprend des idées d'Origène et montre chez Ézéchiel l'âme saisie par Dieu et devenue lumière et contemplation.

De l'école d'Antioche, nous avons un commentaire complet de Théodoret de Cyr (PG 81, 807-1256), littéral et très soigné. Il insiste sur le fait que les visions de Dieu ne sont que des images, des efforts pour décrire l'inexprimable. La vision des ossements au ch. 37 est pour lui une affirmation de la liberté de Dieu ramenant son peuple. Les chapitres 40-48 ne sont pas eschatologiques, mais représentent un plan de reconstruction du temple et de la ville; il reconnaît toutefois que la reconstruction ne sera complète qu'avec l'Église. De Polychronius († vers 430), nous avons des scolies (PG 162, 602-712, volume presque entièrement détruit; dans A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. 7, 2, Rome, 1857, p. 92-127).

Après Théodoret et Polychronius s'établit chez les Pères grecs la tradition des *Catenae*, imitées des scolies juridiques et expliquant au passage les difficultés à l'aide de fragments de commentaires de divers auteurs. La chaîne grecque consacrée à Ézéchiel est surtout composée de fragments de ce que son auteur (Jean le Drungarios, semble-t-il) appelle les « hérétiques » (Polychronius, Théodoret, Origène), vu qu'il n'a pu trouver aucun commentaire des théologiens orthodoxes (cf M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 145-161). On trouve aussi, parmi les œuvres attribuées à saint Éphrem (*Opera omnia*, éd. Assemani, syriace et latine, t. 2, 1740, p. 165-202), une *Explanatio in Ezechielem* qui semble bien être une chaîne syriaque.

7° Chez les latins, le commentaire complet le plus remarquable est celui de saint Jérôme (PL 25, 15-490); il y reprend presque toute la tradition antérieure. C'est une œuvre de vieillesse (410-415), période difficile de la vie de Jérôme : il avoue devoir se faire lire les commentaires, car sa vue baisse et ne lui permet plus de grandes fatigues. L'œuvre est vigoureuse. Elle doit beaucoup à Origène, surtout lorsque le commentaire se fait moins littéral; toutefois, elle s'en sépare sur plusieurs points décisifs : ainsi, aux ch. 16 et 19, Jérôme ne reconnaît pas de références à une cité céleste, pour n'avoir pas à faire de tout Ézéchiel une angélologie. Au chapitre 37, il ne veut pas voir une affirmation de la résurrection des morts (col. 345-350). Parfois, il aligne plusieurs interprétations, sans option personnelle (ainsi, sur *Éz.* 1, 7). Il affirme plusieurs fois ses préférences pour le texte hébreu, et aussi son peu d'estime pour la Septante des Prophètes. Certaines parties du commentaire sont allégorisantes à l'excès, singulièrement sa projection de la structure de l'Église dans les chapitres 40-48.

Après Jérôme, le plus considérable commentaire est celui en vingt-deux homélies de saint Grégoire le Grand (PL 76, 785-1072) : il y a toutefois là plutôt des développements spirituels, souvent peu rattachés au texte. Ainsi, la troisième homélie, *De sanctis praedicatoribus et de duplici eorum vita, activa et contemplativa*, s'appuie sur *Éz.* 1, 6-10, et expose le texte : *scintillae quasi aspectus aeris candentis* : le prédicateur doit être toute activité *(aes)*, mais aussi toute vie intérieure *(candens)*. L'ensemble ne couvre qu'une partie d'Ézéchiel (1, 1 à 4, 4; 40, 1-48). Il sera parlé de ce commentaire à l'article S. Grégoire le Grand.

Par la suite, on assiste en général à un émiettement progressif du livre, sous l'influence des chaînes exégétiques; on traite de plus en plus les mêmes sections, hors du contexte, et l'ensemble ne compte guère. Ainsi, chez saint Isidore de Séville (*In libros veteris ac novi Testamenti* 53-58, PL 83, 168-169); Raban Maur tire sa *Catena* entière des commentaires de Jérôme et de Grégoire (PL 110, 493-1084). Rupert de Deutz introduit également un commentaire d'Ézéchiel dans son immense ouvrage *De Trinitate et operibus ejus*; ce commentaire se divise en deux livres, dont le premier (*Éz.* 1-12) étudie le Christ-Homme dans l'ancien Testament, le deuxième (*Éz.* 40-48), le Christ-Dieu dans l'ancien Testament (PL 167, 1419-1498). Rupert est plus personnel que Raban Maur, cite moins matériellement ses sources, s'en écarte très librement à l'occasion. Cette christologie de l'ancien Testament est surtout intéressante en raison des associations de textes qu'elle propose. Signalons enfin le *In visionem Ezechielis* de Richard de Saint-Victor (PL 196, 527-600).

En plus des ouvrages déjà mentionnés, voir : W. Neuss, *Das Buch Ezekiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Munster, 1912. — R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. 3, 1e partie, Stuttgart, 1927, p. 144-180. — P. Auvray, *Ézéchiel*, coll. Témoins de Dieu, Paris, 1947. — W. Zimmerli, *Das Alte Testament als Anrede*, Munich, 1956, p. 9-61. — G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2, Munich, 1960, p. 233-251.

Julien Harvey.

ÉZÉCHIEL DU SACRÉ-CŒUR, carme déchaussé, 1862-1938. — Ézéchiel Bilbao Imaz, né à Amorabieta (Biscaye) le 9 avril 1862, entra à 16 ans au noviciat des carmes déchaux de Larrea. Après ses études aux collèges de Marquina et de Burgos, et son ordination sacerdotale (1886), il enseigne la théologie pendant quelques années. Définiteur provincial, puis supérieur des couvents de Corella et de Villafranca, il est élu en 1897 provincial de Navarre; c'est alors qu'il fonde la revue *El Monte Carmelo*, toujours existante. Il passa le reste de sa vie dans le supériorat pour lequel il était doué : il fut élu définiteur général en 1901 et général en 1907. De retour en Espagne après son généralat, il fut élu encore quatre fois provincial de Navarre et mourut le 13 septembre 1938 au couvent de Corella.

Directeur d'âmes, écrivain spirituel, promoteur des études spirituelles, il donna une vigoureuse impulsion à l'étude de l'histoire et de la spiritualité carmélitaines. C'est à son initiative qu'on doit la publication de la nouvelle histoire de la congrégation espagnole, et surtout les éditions critiques de sainte Thérèse, par Silverio de Santa Teresa, et de saint Jean de la Croix, par Gerardo de San Juan de la Cruz.

Outre des *Annotationes in Summam D. Thomae, De Deo creante et gubernante* (Burgos, 1901; Rome, 1903), il publia, sous le titre de *La vida contemplativa según la doctrina tradicional de los carmelitas descalzos*, quelques grands textes carmélitains sur la contemplation, avec des notes; traduction française par Cyrille de la Mère de Dieu, dans *Études carmélitaines*, t. 9, 1924, à t. 15, 1930, en 8 livraisons (cette publication resta inachevée en raison de l'interruption de la revue).

— *Método de oración y contemplación según San Juan de la Cruz*, Bilbao, 1931, 1935.

Notice nécrologique dans *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*, t. 13, 1938, p. 388-391. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 15, Burgos, 1952, p. 660-670.

Eulogio de la Virgen del Carmen.

EZNIK DE KOLB, écrivain arménien, 5e siècle. Voir art. *Spiritualité* Arménienne, DS, t. 1, col. 863 et 867.

1. EZQUERRA (Joseph Lopez), pseudonyme. Voir Nagore (Augustin), chartreux, † 1706.

2. EZQUERRA (Paul), carme, 1626-1696. — Né à Saragosse le 25 janvier 1626, Paul Ezquerra entre au carmel à 18 ans; après sa formation, il est nommé maître des novices dans sa ville natale et reste dans cette charge pendant 33 ans. Il meurt à Saragosse le 5 mars 1696.

Son ouvrage principal, l'*Escuela de perfección formada de espiritual doctrina de filosofia sagrada y mistica teologia*.., Saragosse, 1675, composé à la demande de ses novices, est un directoire spirituel pour les religieux quittant le noviciat. Il comporte trois parties qui traitent respectivement des vertus, de l'oraison et des trois voies.

Il publia encore : *Instrucción de los novicios de N. Señora del Carmen*, *Antiguedad y excelencias de la Orden del Carmen*, et *Obligaciones de los religiosos de nuestra Orden*, qui est un commentaire de la règle; ces trois opuscules sont joints à l'*Escuela de perfección*. Un *Tratado completo de la teologia mistica*, ms, dont fait mention Félix de Latassa (*Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses*, t. 1, Saragosse, 1884, p. 470-471), est resté inconnu. Le *Tratado de las rúbricas de la misa carmelitana* (Saragosse, 1680) a été traduit en italien (1726) par Philippe Iturbide.

Dans l'*Escuela*, Ezquerra veut être surtout pratique et il évite toute théorie personnelle sur la vie spirituelle. Son but serait d'être utile à tous les genres de lecteurs. Ses sources sont traditionnelles; il les énumère (p. 20) : à côté de l'Écriture et des Pères, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, Bonaventure, Thomas d'Aquin, les réformateurs du Carmel, mais aussi Tauler, Ruysbroeck, Gerson, Denys le chartreux, Nieremberg, Palafox, etc. Il connaissait bien la spiritualité de son ordre, la patristique et les auteurs spirituels.

La première partie de l'*Escuela* présente la vie spirituelle comme un édifice à construire : son fondement est l'humilité, ses murs sont la présence de Dieu, les vertus théologales et morales, et la vie religieuse; son toit, la dévotion aux saints et leur imitation. Il considère comme parties intégrantes de l'oraison (2e partie) : la préparation, la lecture, la méditation, l'action de grâces, l'offrande et la demande, la contemplation et enfin la conclusion. Dans son étude des trois voies (3e partie), saint Jean de la Croix lui sert de guide et il le cite de préférence.

Il distingue cinq degrés de contemplation mystique : 1) la contemplation affirmative selon les lumières de la foi, 2) la contemplation habituelle dans la connaissance négative de Dieu, où l'âme trouve son repos, 3) l'entrée de l'âme en Dieu par un mouvement rapide et spontané de la volonté, 4) la contemplation infuse où l'âme « no entiende cómo ama, ni lo que ama, y aun muchas veces no sabe ni advierte si ama » (p. 538), 5) la transformation et l'union à Dieu par amour dans l'émerveillement de l'incompréhensibilité de Dieu; cette union a de multiples degrés. Ezquerra a tenté d'expliquer le principe prochain des deux contemplations acquise et infuse; il distingue trois lumières, causes de la contemplation : la foi, cause de la contemplation acquise, le *lumen gloriae* des bienheureux dans le ciel, et une lumière intermédiaire par laquelle s'opère la contemplation infuse (2e partie, tr. 1, ch. 5). Voir Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, Madrid, 1930, p. 196.

Raphaël Lopez Melus.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

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, Madrid, 1783, 2 vol.

BARDENHEWER = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1re éd., 1924, 1932, Fribourg-en-Brisgau.

BECK = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.

BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 3e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957. — 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.

BIBLIOGRAPHIE NATIONALE = Bibliographie 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.

CC = Corpus christianorum, Steenbrugge-Turnhout, Belgique, 1953 svv.

CLAVIS = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951; 2e éd., 1961.

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.

DENZINGER = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg-en-Brisgau, 1854; 31e éd., 1957.

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.

DC = *La documentation catholique*, t. 1, Paris, 1919 svv.

DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.

DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.

DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.

DU CANGE = Glossarium mediae et infimae latinitatis, Niort, 1883-1887, 10 vol.

EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.

ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics, Édimbourg, 1908-1926, 13 vol.

FLICHE-MARTIN = Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1934 svv.

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.

GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.

HEFELE-LECLERCQ = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.

HURTER = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3e éd., 5 vol., Innsbruck 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.

KITTEL = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.

KRUMBACHER-EHRHARD = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.

LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol.; 2e éd., 1957 svv.

MANITIUS = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.

MANSI = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759; Paris, 1901-1927, 53 vol.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.

MICHAUD = J.-F. Michaud, Biographie universelle, Paris, 1811 svv, 45 vol.

MORÉRI = L. Moréri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.

NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.

OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.

OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.

OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.

PAULY-WISSOWA = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.

PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv; PL = Patrologie latine, Migne; PL *Suppl.* = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.

PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.

QUÉTIF-ÉCHARD = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, 1719-1721, Paris, 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, Toulouse, 1920 svv.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.

SOMMERVOGEL = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; RIVIÈRE, Corrections et additions, 1911-1930.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.

UEBERWEG-GEYER = F. Ueberweg, M. Baumgartner, B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, 11e éd., Berlin, 1928.

VIES DES SAINTS = J. Baudot, Chaussin, J. Dubois, O.S.B., Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes, Paris, 1935-1959, 13 vol. (table).

VILLER-RAHNER = M. Viller et K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Fribourg-en-Brisgau, 1939.

VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919; Supplément.

WADDING-SBARALEA = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. — WADDING-CHIAPPINI = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.

ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.

TABLE DES ARTICLES DU QUATRIÈME VOLUME

Eadmer, c. 1. — André Cabassut.
Easton (Adam), c. 5. — Leslie Macfarlane.
Eau. 1. Créature de Dieu, c. 8. — 2. Figure du S.-Esprit et de la grâce, c. 13. — 3. Signe de l'action divine, c. 19. — Jean Gaillard.
Ebendorfer (Thomas), c. 29. — Friedrich Zoepfl.
Eberhard (Mathias), c. 30. — Karl Kammer.
Eberschweiler (Wilhelm), c. 31. — Clément von Harff.
Ébionites, c. 32. — Joseph A. Fitzmyer.
Ebner (Marguerite). Voir Marguerite Ebner.
Ebrietas. Voir Ivresse spirituelle.
Ecclésiaste (Livre de l'), c. 40. — Hilaire Duesberg.
Ecclésiastique (Livre de l'), c. 52. — Hilaire Duesberg.
Échelle spirituelle. 1. En dehors du monde chrétien, c. 62. — 2. Données scripturaires, c. 64. — 3. Développement historique, c. 65. — 4. Le genre littéraire, c.78. — Émile Bertaud et André Rayez.
Eck (Jean), c. 86. — Friedrich Zoepfl.
Ecker (Jacques), c. 93. — Karl Kammer.
Eckhart (Maître Eckhart). 1. Vie, c. 94. — 2. Œuvres, c. 97. — 3. Doctrine, c. 99. — 4. Évolution de la doctrine, c. 110. — 5. Sources et influence, c. 111. — 6. Orthodoxie, c. 112. — Raphaël-Louis Oechslin.
École de spiritualité, c. 116. — Lucien-Marie de Saint-Joseph.
Écosse (spiritualité en). Voir Spiritualité Anglaise et Anglicane.
Écriture sainte et spiritualité. I. La Bible livre spirituel, c. 128. André Lefèvre.
II. Écriture et vie spirituelle dans la tradition. A. Époque patristique : 1. Typologie, c. 132. Jean Daniélou. — 2. Au 2e siècle jusqu'à Origène, c. 138. Bernard Simonnet, Jean-Claude Huvé, François Barbaret, Luc Thoré, Joseph Moingt, William Yeomans. — 3. Aux 4e et 5e siècles, c. 149. Jean-Claude Dhotel, Éphrem Boularand, Paul Antin, Paul Agaësse, René Dolle. — 4. Monachisme, c. 159. Jean-Claude Guy, Jean Kirchmeyer, Jean Gaillard. — B. Du 6e au 12e siècle : Haut moyen âge, c. 169. Bernard de Vregille. — S. Bernard, c. 187. Jean Leclercq. — C. Du 13e au 15e siècle, c. 195. François Vandenbroucke. — D. Au 16e siècle, c. 209. Jean-Louis Peter et André Rayez. — E. Au 17e siècle, c. 226. Charles Berthelot du Chesnay; François de Dainville. — F. Dans l'Église orientale c. 242. Jean Kirchmeyer.
III. L'Écriture et les mystiques, c. 247. Jean Vilnet.
IV. Écriture et vie spirituelle chez les protestants, c. 260. Jean Hislop.
V. Renouveau biblique et vie spirituelle, c. 265. Xavier Léon-Dufour.
Eddy (Mary Baker). Voir Christian Science.
Eder (Wolfgang), c. 278. — Adolar Zumkeller.
Édification, c. 279. — André Thibaut.
Edmond d'Abington (saint), c. 293. — C. Hugh Lawrence.
Édouard d'Alençon, c. 295. — Julien-Eymard d'Angers.
1. **Éducation de base,** c. 296. — Joseph Goetz.
2. **Éducation chrétienne,** c. 305. — Jean Rimaud.
3. **Éducation de la personnalité,** c. 319. — Joseph Mac Avoy.

Eecoute (Jean), c. 330. — Édith Bayle.
Eehalt (Meinrad), c. 331. — Jean-Baptiste Valvekens.
Effort, c. 331. — Robert Vernay.
Egbert d'York, c. 339. — Éric John.
Egelnod de Cantorbéry, c. 340. — Éric John.
Egger (Augustin), c. 341. — Auguste Egger.
Éginhard, c. 342. — Paul Viard.
Éginon, c. 344. — Paul Viard.
Egkataleipsis (déréliction chez les Orientaux), c. 344. — Julien Leroy.
Egkrateia (continentia), c. 357. — Pierre-Thomas Camelot.
Église. I. Ecclesia dans l'Écriture, c. 370. Pedro Tena.
II. Figures de l'Église, c. 384. Robert Brunet.
III. Sens de l'Église dans la tradition catholique. A. Chez les Pères, c. 402. Maurice Jourjon; c. 411. Joseph Paramelle; — B. Au temps de la Réforme et de la Contre-Réforme, c. 414. Joseph Lecler; — C. Au 19e siècle, c. 426. Augustin Kerkvoorde; c. 433. J.-Henri Walgrave.
IV. Sens ecclésial hors de l'Église catholique. A. Chez les Syriens, c. 436. Guillaume de Vries; — B. Chez les Russes séparés, c. 442. Stanislas Tyszkiewicz; — C. Chez Protestants et Anglicans : Ecclésiologie, c. 450. Charles Boyer; Sens de l'Église, c. 455. Marie-Joseph Le Guillou. — IV *bis.* Autres aspects de l'Église, c. 459.
V. Conclusion. A. Sancta Mater Ecclesia, c. 460. Charles Journet; — B. Mysterium Ecclesiae, c. 468. Paul Broutin.
Égoïsme, c. 480. — Jean Tonneau.
1. **Égypte pharaonique,** c. 501. — Pierre du Bourguet.
2. **Égypte chrétienne,** c. 532. — Roger Rémondon.
Ehrensberger (André), c. 548. — Paul Bailly.
Ehrler (Jean-Georges), c. 548. — Karl Kammer.
Eichmann (Josse), c. 549. — Friedrich Zoepfl.
Eisengrein (Jean), c. 550; Martin, c. 550. — Friedrich Zoepfl.
Eisvogl (Vérémond), c. 552. — André Rayez.
Élection, c. 552. — Robert Brunet.
Elers (Bonaventure), c. 553. — André Duval.
Élévations spirituelles, c. 553. — Émile Bertaud.
Elffen (Nicolas), c. 558. — Paul Bailly.
Elfric (Aelfric), c. 559. — Marguerite-Marie Dubois.
Elgard (Nicolas), c. 564. — Friedrich Zoepfl.
1. **Élie le prophète,** c. 564. — Roland Murphy et Cosmas Peters.
2. **Élie bar Senaya,** c. 572. — Emmanuel-Karim Delly.
3. **Élie de Crète,** c. 574. — Jean Darrouzès.
4. **Élie des Dunes,** c. 575. — Camille Hontoir.
5. **Élie l'Ecdicos,** c. 576. — Jean Darrouzès.
6. **Élie de Sainte-Thérèse,** c. 578. — Sébastien de Saint-Joseph.
1. **Élisabeth de la Croix,** c. 578. — Carmel de Fontainebleau.
2. **Élisabeth de l'Enfant-Jésus.** Voir Baillou (Élisabeth).
3. **Élisabeth de France,** c. 580. — Étienne Catta.
4. **Élisabeth de Jésus.** Voir Diaz de Ortega (Élisabeth).

5. **Élisabeth de Reute** (BIENHEUREUSE), c. 583. — Clément SCHMITT.
6. **Élisabeth et Egbert de Schönau,** c. 584. — Kurt KÖSTER.
7. **Élisabeth Stagel,** c. 588. — Jeanne ANCELET-HUSTACHE.
8. **Élisabeth de la Trinité,** c. 589. — Irénée NOYE.
9. **Élisabeth de la Trinité,** c. 590. — Marie-Michel PHILIPON.
10. **Élisabeth de la Trinité,** c. 594. — André RAYEZ.
1. **Élisée** (SAINT), historien, c. 594. — Joseph KARST.
2. **Élisée de Saint-Louis,** c. 596. — LOUIS-MARIE DU CHRIST.
Ellenbog (NICOLAS), c. 597. — Friedrich ZOEPFL.
Elli (ANGE), c. 599. — Pierre PIRRI.
Elliott (WALTER), c. 601. — John T. MCGINN.
Elmer de Cantorbéry, c. 602. — André CABASSUT.
Elyot (THOMAS), c. 603. — Pierre JANELLE.
Emanuela Thérèse, c. 605. — Clément SCHMITT.
Emblèmes religieux, c. 605. — Karl-Ludwig SELIG.
Émery (JACQUES-ANDRÉ), c. 609. — Irénée NOYE.
1. **Émilie de Rodat** (SAINTE), c. 610. — Henri DELATTRE.
2. **Émilie de Vialar** (SAINTE), c. 614. — Clément MICHELIER.
1. **Emmanuel de Domodossola,** c. 616. — MARIANO DA ALATRI.
2. **Emmanuel de Jésus-Marie,** c. 617. — VALENTINO DI SANTA MARIA.
3. **Emmanuel de Lanmodez,** c. 619. — JULIEN-EYMARD D'ANGERS.
4. **Emmanuel de Saint-Jérôme,** c. 619. — EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN.
5. **Emmanuel** (LE PÈRE), c. 620. — Paul BROUTIN.
Emmeran de Sommerau, c. 621. — FRANÇOIS-XAVIER D'ALTÖTTING.
Emmerich (CATHERINE), c. 622. — Winfried HÜMPFNER.
Émon, c. 628. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
Encratisme, c. 628. — Georges BLOND.
Endurcissement, c. 642. — Joseph MAC AVOY.
Enfance de Jésus (DÉVOTION A L'). 1. Visée doctrinale des Pères, c. 652. — 2. Piété médiévale, c. 656. — 3. Essor de la dévotion au 17e siècle, c. 665. — 4. Survivances et résurgences, c. 677. — Irénée NOYE.
Enfance spirituelle. I-III. Écriture et Pères de l'Église, c. 682. — François BERROUARD. — IV. Tradition, c. 705. Charles BERNARD et FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE.
Enfant (VIE SPIRITUELLE), c. 714. — Pierre RANWEZ.
Enfantin (LOUIS-BARTHÉLEMY), c. 727. — Paul BAILLY.
Enfer, c. 729. — Jean-Hervé NICOLAS.
1. **Engelbert d'Admont,** c. 745. — Georges Bingham FOWLER.
2. **Engelbert-Marie de Scheyern,** c. 747. — FRANÇOIS-XAVIER D'ALTÖTTING.
Engelgrave (les frères), c. 748. — Paul BAILLY.
Engelhus (THIERRY), c. 749. — Friedrich ZOEPFL.
Enjelvin (JOSEPH-PROSPER), c. 750. — Paul BAILLY.
Ennemis (AMOUR DES), c. 751. — André DERVILLE.
Ennetières (JEAN D'), c. 762. — André RAYEZ.
Ensfroi d'Eberbach, c. 763. — Camille HONTOIR.
Entretiens spirituels, c. 763. — Émile BERTAUD.
Envie, c. 774. — Édouard RANWEZ.
Épectase, c. 785. — Placide DESEILLE.
1. **Éphrem** (SAINT), c. 788. — Edmond BECK.
2. **Éphrem.** VERSIONS grecques et latines, c. 800. Dém HEMMERDINGER-ILIADOU; Autres versions, c. 819. Jean KIRCHMEYER.
Épictète. I. Doctrine, c. 822. Amand JAGU. — II-III. Influence patristique et médiévale, c. 830. Michel SPANNEUT. — IV. Influence moderne, c. 849. JULIEN-EYMARD D'ANGERS.
1. **Épiphane de Constantia** (SAINT), c. 854. Roger TANDONNET. — Pseudo-Épiphane, c. 861. Jean KIRCHMEYER.
2. **Épiphane de Constantinople,** c. 862. — Jean DARROUZÈS.
3. **Épiphane** (ÉVÊQUE), c. 863. — Jean KIRCHMEYER.
Épiphanie, c. 863. — Joseph LEMARIÉ.
Épiscopat. 1. Nouveau Testament, c. 880. — 2. Tradition patristique, c. 884. — 3. Moyen âge et période moderne, c. 898. — 4. Spiritualité épiscopale, c. 904. — Joseph LÉCUYER.
Épithalame, c. 907. — Suzanne-P. MICHEL.
Eppinger (MARIE-ALPHONSE), c. 909. — Jean LEFLON.
Épreuves spirituelles, c. 911. — PHILIPPE DE LA TRINITÉ.
Érasme (DIDIER), c. 925. — Richard G. VILLOSLADA.
Ercolani (JÉROME), c. 936. — André DUVAL.
Érémitisme. I. En Orient, c. 936. Clément LIALINE. — II. En Occident, c. 953. Pierre DOYÈRE.
Erhard (GASPARD), c. 982. — Paul VOLK.
Érigène. Voir JEAN SCOT ÉRIGÈNE.
Ermites de Saint-Augustin. 1. Histoire, c. 983. — 2. Sources spirituelles, c. 990. — 3. Doctrine spirituelle, c. 1003. — 4. Auteurs spirituels, c. 1008. — David GUTIÉRREZ.
Erndlin (JOACHIM), c. 1018. — André-Marie DAL PINO.
Ernest-Marie de Beaulieu, c. 1019. — JULIEN-EYMARD D'ANGERS.
Érotisme des mystiques. Voir MARIAGE SPIRITUEL; SEXUALITÉ.
Erp (HENRI DE). Voir HARPHIUS.
Eschatologie. 1. Notion, c. 1020. — 2. Eschatologie biblique, c. 1021. — 3. Eschatologie patristique, c. 1042. — 4. Eschatologie et vie spirituelle, c. 1049. — Jean GALOT.
Eschenbrender (ANDRÉ), c. 1059. — Paul BAILLY.
Eschius (NICOLAS), c. 1060. — Albert AMPE.
Esclavage marial. Voir LOUIS-MARIE GRIGNION DE MONTFORT; MARIE.
Esclave (SPIRITUALITÉ DE L'). I. Dans l'Écriture, c. 1067. Charles AUGRAIN. — II. Chez les Pères de l'Église, c. 1071. Jean WEBER et André DERVILLE.
1. **Escobar** (ANDRÉ DIAS DE). Voir DIAS (André).
2. **Escobar y Mendoza** (ANTOINE DE), c. 1080. — Paul BAILLY.
3. **Escobar** (BARTHÉLEMY DE), c. 1082. — Paul BAILLY.
4. **Escobar** (MARINE DE), c. 1083. — Camille-Marie ABAD.
Espagne. I. Période patristique, c. 1089. Cyprien BARAUT. — II. Période médiévale, c. 1110. Cyprien-Marie GARCIA GAMBIN et André RAYEZ. — III. Age d'or : 1. Généralités, c. 1127. ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS. — 2. Courants spirituels et sources, c. 1146. ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZON. — 3. Déviations spirituelles et Inquisition, c. 1159. ROMAN DE LA INMACULADA et ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS. — 4. Auteurs spirituels, c. 1167. ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS. — IV. Du 18e au 20e siècle, c. 1178. JOSÉ MARIA DE LA CRUZ MOLINER. — V Pays de langue espagnole : Amérique du sud, c. 1192. François MATROS.
Espèces infuses, c. 1203. — Réginald GARRIGOU-LAGRANGE.
Espence (CLAUDE TOGNIEL D'), c. 1206. — Paul BAILLY.
Espérance. 1. Valeur propre de l'espérance, c. 1208. — 2. Nature et place dans l'organisme spirituel, c. 1216. — 3. Exercice de l'espérance, c. 1223. — Jean-Hervé NICOLAS.
Esprit (vocabulaire), c. 1233. — Louis COGNET.
Esprit Saint. I. Dans l'Écriture, c. 1246. Jacques GUILLET. — II. Dans la spiritualité des Pères. A. Grecs, c. 1257. Jean GRIBOMONT. B. Latins, c. 1272. Pierre SMULDERS. — III. Dans la liturgie, c. 1283. François VANDENBROUCKE. — IV. L'Esprit Saint, âme de l'Église, c. 1296. Sébastien TROMP. — V. Action du Saint-Esprit dans les âmes, c. 1302. François VANDENBROUCKE. — VI. Le Saint-Esprit dans les Églises séparées, c. 1318. Jean-L. WITTE.
Esprit (FRÈRES DU LIBRE ESPRIT). Voir FRÈRES DU LIBRE ESPRIT.
Esprits (LES DEUX). Voir art. DÉMON.
Esprits (DISCERNEMENT). Voir DISCERNEMENT DES ESPRITS.

Essence de Dieu (VISION DE L'), c. 1333. — Léopold MALEVEZ.
Esséniens, c. 1345. — Paul LAMARCHE.
Essentiel (SUPERESSENTIEL, SURESSENTIEL), c. 1346. — Albert DEBLAERE.
Estella (DIEGO DE), c. 1366. — DONAT DE MONLERAS.
Estienne (AMBROISE), c. 1370. — André DUVAL.
Estius (GUILLAUME), c. 1370. — Paul BAILLY.
1. **Estrada** (LOUIS DE), c. 1371. — Camille HONTOIR.
2. **Estrada Gijon** (JEAN DE), c. 1372. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
État (vocabulaire), c. 1372. — Fernand JETTÉ.
État de vie (CHOIX), c. 1388. — François ROUSTANG.
États de Jésus, c. 1403. — Gaston ROTUREAU.
États de vie. 1. Aperçu historique, c. 1408. — 2. Conséquences spirituelles, c. 1416. — René CARPENTIER.
États-Unis. I. Avant l'Indépendance, c. 1428. Eugène JARRY. — II. De l'Indépendance à nos jours, c. 1436. Gustave WEIGEL.
Etcheverry (JUSTIN), c. 1445. — Paul BAILLY.
Éthelwold (SAINT), c. 1446. — Éric JOHN.
Éthérie, c. 1448. — Hélène PÉTRÉ.
Éthiopie. 1. L'Église éthiopienne, c. 1453. — Littérature religieuse, c. 1462. — Bernard VELAT.
1. **Étienne**, diacre et martyr (SAINT), c. 1478. — Jean-Paul AUDET.
2. **Étienne d'Adoain**, c. 1481. — MELCHIOR DE POBLADURA.
3. **Étienne Agazzari** (BIENHEUREUX). Voir CHANOINES RÉGULIERS.
4. **Étienne Bar Soudaïli**, c. 1481. — Antoine GUILLAUMONT.
5. **Étienne de Bourbon.** Voir EXEMPLUM.
6. **Étienne de Césène**, c. 1488. — JULIEN-EYMARD D'ANGERS.
7. **Étienne de Chalmet**, c. 1488. — André RAYEZ.
8. **Étienne Harding** (SAINT), c. 1489. — Maur STANDAERT.
9. **Étienne de Hiérapolis**, c. 1493. — Jean KIRCHMEYER.
10. **Étienne le jeune** (SAINT), c. 1494. — Jean DARROUZÈS.
11. **Étienne de Landskron**, c. 1494. — Walter SIMEK.
12. **Étienne Langton**, c. 1495. — Raymonde FOREVILLE.
13. **Étienne de Lexington**, c. 1502. — Maur STANDAERT.
14. **Étienne Maconi.** Voir MACONI (Étienne).
15. **Étienne de Muret** (SAINT), c. 1504. — Jean BECQUET.
16. **Étienne de Nicodémie**, c. 1514. — Jean DARROUZÈS.
17. **Étienne d'Olmutz**, c. 1515. — André RAYEZ.
18. **Étienne d'Olot**, c. 1516. — MELCHIOR DE POBLADURA.
19. **Étienne de Patrington**, c. 1517. — Barthélemy XIBERTA.
20. **Étienne de la Purification**, c. 1517. — Mario MARTINS.
21. **Étienne de Saint-François-Xavier**, c. 1518. — Suzanne-P. MICHEL.
22. **Étienne de Saint-Sabas** (SAINT), c. 1520. — Jean DARROUZÈS.
23. **Étienne de Saint-Sabas**, c. 1520. — Jean DARROUZÈS.
24. **Étienne de Sallay**, c. 1521. — Maur STANDAERT.
25. **Étienne de Siounie**, c. 1524. — Joseph KARST.
26. **Étienne le thébain**, c. 1525. — Jean DARROUZÈS.
27. **Étienne de Tournai**, c. 1526. — Jean BECQUET.
Étival (Estival). Voir Épiphane LOUYS.
Étrennes. 1. Étrennes religieuses, c. 1527.. — 2. Étrennes mariales, c. 1532. — Paul BAILLY.
Ettori (CAMILLE), c. 1551. — Pierre PIRRI.
Eucharistie. I. Mystère eucharistique, c. 1533. Adalbert HAMMAN. — II. Mystique eucharistique, c. 1586. Éphrem LONGPRÉ. — III. Dévotion eucharistique : A. Histoire, c. 1621. Émile BERTAUD. — B. Magistère, c. 1637. Giuseppe VASSALI, Eugenio G. NÚÑEZ, Robert FORTIN.
Eucharistique (Cœur), c. 1648. — André RAYEZ et Alfred de BONHOME.
Eucher (SAINT), c. 1653. — Léon CRISTIANI.
Euchites. Voir MESSALIANISME.
Eudemare (FRANÇOIS D'), c. 1660. — André DERVILLE.
Eudémonisme, c. 1660. — René-Antoine GAUTHIER.
1. **Eudes de Châteauroux**, c. 1675. — Marie-Madeleine LEBRETON.
2. **Eudes de Cluny** (SAINT). Voir ODON DE CLUNY.
3. **Eudes de Sully**, c. 1678. — Paul VIARD.
4. **Eudes** (SAINT JEAN) et **Eudistes.** Voir JEAN EUDES.
1. **Eugène III** (BIENHEUREUX), c. 1680. — Bernard de VREGILLE.
2. **Eugène d'Oisy**, c. 1682. — JULIEN-EYMARD D'ANGERS.
3. **Eugène de Potriès**, c. 1682. — JULIEN-EYMARD D'ANGERS.
4. **Eugène de Saint-Joseph**, c. 1683. — SIMÉON DE LA SAGRADA FAMILIA.
5. **Eugène de Tolède** (SAINT). Voir ESPAGNE.
Eugenikos (JEAN). Voir MARC D'ÉPHÈSE.
Eugippius, c. 1684. — Georges de PLINVAL.
1. **Euloge de Cordoue** (SAINT). Voir ESPAGNE.
2. **Euloge de Saint-Joseph**, c. 1685. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.
1. **Eusèbe d'Alexandrie** (pseudo-), c. 1686. — Jean DARROUZÈS.
2. **Eusèbe de Césarée**, c. 1687. — Jean KIRCHMEYER et Marie-Josèphe RONDEAU.
3. **Eusèbe d'Émèse**, c. 1690. — Jean-Marie LEROUX.
4. **Eusèbe de l'Enfant-Jésus**, c. 1695. — ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS.
5. « **Eusèbe le gaulois** », c. 1695. — Marie-Louise GUILLAUMIN.
6. **Eusèbe de Verceil** (SAINT). Voir ITALIE.
1. **Eustache d'Arras**, c. 1698. — Clément SCHMITT.
2. **Eustache de la Conception**, c. 1699. — LOUIS-MARIE DU CHRIST.
3. **Eustache de Lens**, c. 1700. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
4. **Eustache de Saint-Paul**, c. 1701. — Maur STANDAERT.
5. **Eustache de Sainte-Marie**, c. 1705. — VALENTINO DI SANTA MARIA.
1. **Eustathe d'Antioche** (SAINT), c. 1706. — Michel SPANNEUT.
2. **Eustathe de Sébaste**, c. 1708. — Jean GRIBOMONT.
3. **Eustathe de Thessalonique**, c. 1712. — Jean DARROUZÈS.
1. **Eustochie**, c. 1714. — André RAYEZ.
2. **Eustochie Calafato** (BIENHEUREUSE), c. 1714. — Clément SCHMITT.
Eustochium (SAINTE), c. 1715. — Paul ANTIN.
Eustrate de Constantinople, c. 1718. — Jean DARROUZÈS.
1. **Euthyme de Constantinople** (SAINT), c. 1719. — Jean DARROUZÈS.
2. **Euthyme le Grand** (SAINT), c. 1720. — Jean DARROUZÈS.
3. **Euthyme l'Hagiorite** (SAINT), c. 1722. — Jean KIRCHMEYER.
4. **Euthyme le jeune** (SAINT), c. 1723. — Jean DARROUZÈS.
5. **Euthyme de Sardes** (SAINT), c. 1724. — Jean DARROUZÈS.
6. **Euthyme de Tirnovo**, c. 1724. — Jean DARROUZÈS.
7. **Euthyme Zigadène**, c. 1725. — Jean DARROUZÈS.
Eutrapélie, c. 1726. — Hugo RAHNER.
1. **Eutrope**, c. 1729. — Georges de PLINVAL.
2. **Eutrope de Valence.** Voir ESPAGNE.
Évagre le Pontique, c. 1731. — Antoine et Claire GUILLAUMONT.
Evangelista del Giocondo. Voir MARIE-MADELEINE DE PAZZI.
Évangéliste de Bois-le-Duc. Voir JEAN-ÉVANGÉLISTE DE BOIS-LE-DUC.
Évangile. 1. La bonne Nouvelle avant Jésus-Christ, c. 1745. — 2. Dans le nouveau Testament, c. 1747. — 3. Aux premiers siècles chrétiens, c. 1762. — 4. Spiritualité de l'Évangile, c. 1765. — Donatien MOLLAT.
Ève, c. 1772. — Michel PLANQUE.

Évêque. Voir Épiscopat.
Évode, c. 1788. — Georges de Plinval.
Exagoreusis. Voir Direction spirituelle.
Examen de conscience. I. Dans l'antiquité et les religions non chrétiennes, c. 1790. Hasso Jaeger. — II. Dans la Bible, c. 1799. Jacques Guillet. — III. Chez les Pères de l'Église, c. 1801. Jean-Claude Guy. — IV. Dans la tradition chrétienne jusqu'aux temps modernes, c. 1807. Irénée Noye. — V. Synthèse spirituelle, c. 1831. Antoine Delchard.
Examen particulier, c. 1838. — Antanas Liuima et André Derville.
Examinatio (épreuve de la foi), c. 1849. — Hasso Jaeger.
Excessus mentis. Voir Extase.
Excommunication, c. 1866. — Pierre Huizing.
Exemplarisme, c. 1870. — Albert Ampe.
Exemple, c. 1878. — Pierre Adnès.
Exemplum. I. Époque patristique, c. 1886. Hélène Pétré. — II. Moyen âge, c. 1892, et III. Époque moderne, c. 1896. Raymond Cantel et Robert Ricard.
Exercices spirituels. I. Antiquité et haut moyen âge, c. 1903. Jean Leclercq. — II. Au moyen âge (en dehors de la Dévotion Moderne), c. 1908. André Rayez. — III. De Jean Ruysbroeck à saint Ignace, c. 1923. Pierre Debongnie. — IV. Les exercices de piété d'après les documents du magistère, c. 1933. Charles Schmerber.
« **Exercices spirituels** » de saint Ignace de Loyola. Voir Ignace de Loyola.
Exhortations spirituelles. Voir Conférences spirituelles.
Eximenis (François), c. 1950. — Nolasque d'el Molar.
Eximeno (Jean), c. 1955. — Nolasque d'el Molar.
Exode. 1. Ancien Testament, c. 1957. — 2. Judaïsme ancien, c. 1965. — 3. Nouveau Testament, c. 1967. — 4. Tradition chrétienne, c. 1973. — 5. Liturgie, c. 1990. — 6. Conclusion c. 1993. — Roger Le Déaut et Joseph Lécuyer.
Exorcisme, c. 1995. — Jean Daniélou.
Expérience spirituelle. 1. Sens du terme, c. 2004. — 2. Expérience religieuse, spirituelle, mystique, c. 2006. — 3. Expérience dans la Bible, c. 2013. — 4. Usage dans la vie spirituelle, c. 2020. — Augustin Léonard.
Expiation. 1. Dans l'ancien Testament, c. 2026. — 2. Dans la littérature judaïque, c. 2037. — 3. Dans le nouveau Testament, c. 2039. — Louis Moraldi.
Extase. A. Dans les religions non chrétiennes. I. Chez les primitifs, c. 2045. Joseph Goetz. — II. Dans l'Inde, c. 2051. Émile Gathier. — III. Chez les philosophes anciens, c. 2059. Édouard des Places. — IV. Dans l'Islam, c. 2068. Louis Gardet.
B. Mystique chrétienne. I. L'extase dans l'Écriture sainte, c. 2072. Michel de Goedt. — II. Chez les Pères de l'Église, c. 2087. Jean Kirchmeyer. — III. Chez les spirituels du 12e siècle, c. 2113. Robert Javelet. — IV. Chez les théologiens du 13e siècle, c. 2120. Titus Szabo. — V. Chez les auteurs spirituels du 13e au 17e siècle, c. 2131. Fernand Jetté. — VI. École carmélitaine. 1. Sainte Thérèse d'Avila, c. 2151. Tomas de la Cruz. — 2. Saint Jean de la Croix, c. 2160, et 3. École carmélitaine, c. 2164. Eulogio de la Virgen del Carmen.
C. Problèmes de psychologie. I. Psychologie et extase, c. 2171. Henri Gratton. — II. Phénomènes occasionnels, c. 2182. Olivier Leroy.
D. Conclusion, c. 2186. Charles Baumgartner.
Extrême-Onction, c. 2189. — Henri Rondet.
Exupère de Prats-de Mollo, c. 2200. — Julien-Eymard d'Angers.
Exupérien (Frère), c. 2202. — Celse-Pierre.
Eymard (bienheureux Pierre-Julien). Voir Julien-Eymard.
Eymieu (Antonin), c. 2204. — André Derville.
Ézéchiel, c. 2204. — Julien Harvey.
Ézéchiel du Sacré-Cœur, c. 2220. — Eulogio de la Virgen del Carmen.
1. **Ezquerra Lopez** (Joseph). Voir Nagore (Augustin)
2. **Ezquerra** (Paul), c. 2221. — Raphaël Lopez Melus.

LISTE DES COLLABORATEURS DU QUATRIÈME VOLUME

MM. RR. PP.

Abad (C.-M.), S.J., Professeur à l'Université, Comillas (Espagne).
Adnès (P.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly (Oise).
Adolfo de la Madre de Dios, O.C.D., Professeur à l'Université, Salamanque (Espagne).
Agaesse (P.), S. J., Professeur au scolasticat de philosophie, Vals-près le Puy (Haute-Loire).
Ampe (A.), S.J., Ruusbroec-genotschap, Anvers (Belgique).
Ancelet-Hustache (J.), Paris.
Antin (P.), O.S.B., Ligugé (Vienne).
Audet (J.-P.), O.P., Professeur à l'École Biblique, Jérusalem.
Augrain (Ch.), P.S.S., Professeur au Grand Séminaire, Angers.
Bailly (P.), S.J., Nancy (Meurthe-et-Moselle).
Baraut (C.), O.S.B., Montserrat (Espagne).
Barberet (F.), S.J., Lyon-Fourvière.
Baumgartner (Ch.,) S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
Bayle (É.), École des Chartes, Paris.
Beck (E.), O.S.B., Saint-Anselme, Rome.
Becquet (J.), O.S.B., Ligugé (Vienne).
Bernard (Ch.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
Berrouard (M.-F.), O.P., Éveux-par-l'Arbresle (Rhône).
Bertaud (É.), O.S.B., Saint-Wandrille (Seine-Maritime).
Berthelot du Chesnay (Ch.), Eudiste, Professeur à l'Institut Catholique, Angers (Maine-et-Loire).
Blond (G.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique, Angers.
Bonhome (A. de), S.J., Professeur aux Facultés Saint-Albert, Eegenhoven-Louvain (Belgique).
Boularand (É.), S.J., Professeur à l'Institut Catholique, Toulouse.
Boyer (Ch.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne Rome.
Broutin (P.), S.J., Chantilly (Oise).
Brunet (R.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
Cabassut (A.), O.S.B., Hautecombe (Savoie).
Camelot (P.-Th.), O.P., Professeur au Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
Cantel (R.), Professeur à l'Université, Poitiers (Vienne).
Carpentier (R.), S.J., Professeur aux Facultés Saint-Albert, Eegenhoven-Louvain.
Catta (É.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique, Angers.
Celse-Pierre, Frère des Écoles chrétiennes, Paris.
Cognet (L.), Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
Cristiani (L.), Mgr, Crépieux-la-Pape (Ain).
Dainville (Fr. de), S. J., Rédacteur aux Études, Paris.
Dal Pino (A.-M.), Servite de Marie, Rome.
Daniélou (J.), S.J., Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
Darrouzès (J.), Assomptioniste, Paris.
Deblaere (A.), S.J., Bruxelles.
Debongnie (P.), C. SS. R., Namur (Belgique).
Delattre (H.), S.J., Metz (Moselle).
Delchard (A.), S.J., Saint-Martin d'Ablois (Marne).
Delly (E.-K.), Institut Saint-Jean-Damascène, Rome.
Derville (A.), S.J., Chantilly (Oise).
Deseille (P.), O.C.R., Bellefontaine (Maine-et-Loire).
Des Places (É.), S.J., Professeur à l'Institut Biblique, Rome.
Dhôtel (J.-C.), S.J., Lyon-Fourvière.
Dolle (R.), O.S.B., Clervaux (Grand Duché de Luxembourg).
Donato de Monleras, O.F.M. Cap., Léon (Espagne).
Doyère (P.), O.S.B., Wisques, par Saint-Omer (Pas-de-Calais).
Dubois (M.-M.), chef de travaux, Sorbonne, Paris.
Du Bourguet (P.), S.J., Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
Duesberg (H.), O.S.B., Maredsous (Belgique).
Duval (A.), O.P., Professeur au Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
Egger (A.), Archiviste diocésain, Saint-Gall (Suisse).
Enrique del Sagrado Corazon, O.C.D., Professeur à l'Université, Salamanque (Espagne).
Eulogio de la Virgen del Carmen, O.C.D., Professeur au Theresianum, Rome.
Fitzmyer (J. A.), S.J., Professeur, Johns Hopkins University, Baltimore (U. S. A.).
Foreville (R.), Professeur à l'Université, Rennes.
Fortin (R.), P.S.St., Montréal (Canada).
Fowler (G. Bingham), Professeur à l'Université, Pittsburg (U.S.A.).
François de Sainte-Marie, O.C.D., Paris.
François-Xavier d'Altötting, O.F.M. Cap., Altötting (Allemagne).
Gaillard (J.), Révérendissime Père abbé, O.S.B., Wisques, par Saint-Omer (Pas-de-Calais).
Galot (J.), S.J., Professeur aux Facultés Saint-Albert, Eegenhoven-Louvain (Belgique).
Garcia Gambin (C.-M.), O.S.B., Silos (Espagne).
Gardet (L.), Paris.
Garrigou-Lagrange (R.), O.P., Angelicum, Rome.
Gathier (É.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Gauthier (R.-A.), O.P., Professeur au Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
Gordt (M. de), des Pères de Sion, Paris.
Goetz (J.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Gratton (H.), O.M.I., Professeur à l'Université, Ottawa (Canada).
Gribomont (J.), O.S.B., Saint-Jérôme, Rome.
Guillaumin (M.-L.), de l'Université de Paris.
Guillaumont (A.), Professeur à l'École des Hautes-Études, Paris.
Guillaumont (Cl.), Paris.
Guillet (J.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Lyon-Fourvière.
Gutiérrez (D.), O.E.S.A., Rome.
Guy (J.-C.), S.J., Lyon-Fourvière.
Hamman (A.), O.F.M., Professeur au scolasticat de La Clarté-Dieu, Orsay (Seine-et-Oise).
Harff (Cl. von) S.J., Trèves (Allemagne).
Harvey (J.), S.J., Institut Biblique, Rome.
Hemmerdinger-Iliadou (D.), Paris.
Hislop (J.), O. P., Hawkesyard Priory, Rugeley (Angleterre).
Hontoir (C.), O.C.R., Notre-Dame de Scourmont, Chimay (Belgique).
Huizing (P.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Hümpfner (W.), O.E.S.A., Fribourg (Suisse).
Huvé (J.-C.), S.J., Lyon-Fourvière.
Jaeger (H.), S.J., Chantilly (Oise).
Jagu (A.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique, Angers.
Janelle (P.), Professeur à l'Université, Clermont-Ferrand.

JARRY (E.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
JAVELET (R.), Aumônier, Épinal (Vosges).
JETTÉ (F.), O.M.I., Professeur à l'Université, Ottawa (Canada).
JOHN (É.), Professeur à l'Université, Manchester (Angleterre).
JOSÉ MARIA DE LA CRUZ MOLINER, O.C.D., Calahorra (Espagne).
JOURJON (M.), Professeur à l'Institut Catholique, Lyon.
JOURNET (Ch.), Mgr, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).
JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O.F.M. Cap., Paris.
KAMMER (K.), Chanoine, Trèves (Allemagne).
KARST (J.), Ribeauvillé (Haut-Rhin).
KERKVOORDE (A.), O.S.B., Saint-André-lez-Bruges (Belgique).
KIRCHMEYER (J.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
KÖSTER (K.), Dr. Prof., Francfort (Allemagne).
LAMARCHE (P.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
LAWRENCE (C.H.), Professeur à l'Université, Londres.
LEBRETON (M.-M.), Centre Saint-Louis, Rome.
LECLER (J.), S.J., Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
LECLERCQ (J.), O.S.B., Clervaux (Grand Duché de Luxembourg).
LÉCUYER (J.), C.S.Sp., Séminaire Français, Rome.
LE DÉAUT (R.), C.S.Sp., Séminaire Français, Rome.
LEFÈVRE (A.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
LEFLON (J.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
LE GUILLOU (M.-J.), O.P., Revue *Istina*, Boulogne-sur-Seine.
LEMARIÉ (J.), O.S.B., Abbaye de la Source, Paris.
LÉONARD (A.), O.P., La Sarte, Huy (Belgique).
LÉON-DUFOUR (X.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Lyon-Fourvière.
LEROUX (J.-M.), Versailles (Seine-et-Oise).
LEROY (J.), O.S.B., Encalcat (Tarn).
LEROY (O.), Poitiers.
LIALINE (Cl.), O.S.B., Chevetogne (Belgique).
LIUIMA (A.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
LONGPRÉ (É.), O.F.M., Paris.
LOPEZ MELUS (R.-M.), O.C., Villareal de los Infantes (Espagne).
LOUIS-MARIE DU CHRIST, O.C.D., Avon (Seine-et-Marne).
LUCIEN-MARIE de SAINT-JOSEPH, O.C.D., Paris.
MAC AVOY (J.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
MACFARLANE (L.), Professeur à l'Université, Aberdeen (Angleterre).
MALEVEZ (L.), S.J., Professeur aux Facultés Saint-Albert, Eegenhoven-Louvain (Belgique).
MARIANO DA ALATRI, O.F.M. Cap., Institut historique des Capucins, Rome.
MARTINS (M.), S.J., Lisbonne.
MATEOS (F.), S.J., *Razón y Fe*, Madrid.
MCGINN (J.-T.), Pauliste, New-York.
MELCHIOR DE POBLADURA, O.F.M. Cap., Institut historique des Capucins, Rome.
MICHEL (S.-P.), Recherche scientifique, Paris.
MICHELIER (Cl.), Chanoine, Aumônier, Marseille.
MOINGT (J.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Lyon-Fourvière.
MOLLAT (D.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
MORALDI (L.), Missioni Consolata, Turin.
MURPHY (R.), O.C., Rome.
NICOLAS (J.-H.), O.P., Professeur à l'Université, Fribourg (Suisse).
NOLASQUE D'EL MOLAR, O.F.M. Cap., Vayreda (Espagne).
NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
NÚÑEZ (E.-G.), P.S. St., Montréal (Canada).
OECHSLIN (R.-L.), O.P., Fribourg (Suisse).
PARAMELLE (J.), S.J., *Sources chrétiennes*, Lyon.
PETER (J.-L.), S.J., Fianarantsoa (Madagascar).
PETERS (C.), O.C., Rome.
PÉTRÉ (H.), Professeur à l'Institution Sainte-Marie, Neuilly-sur-Seine.
PHILIPON (M.-M.), O.P., Toulouse.
PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., Professeur au Theresianum, Rome.
PIRRI (P.), S.J., Rome.
PLANQUE (M.), S.J., Chantilly (Oise).
PLINVAL (G. de), Professeur à l'Université, Fribourg (Suisse).
RAHNER (H.), S.J., Professeur à l'Université, Innsbruck (Autriche).
RANWEZ (É.), Mgr, Namur (Belgique).
RANWEZ (P.), S.J., Bruxelles.
RAYEZ (A.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
RÉMONDON (R.), Professeur à l'École des Hautes-Études, Paris.
RICARD (R.), Professeur à l'Institut Hispanique, Sorbonne, Paris.
RIMAUD (J.), S.J., Rédacteur aux Études, Paris.
ROMAN DE LA INMACULADA, O.C.D., Rome.
RONDEAU (M.-J.), Professeur à la Faculté des Lettres, Sorbonne, Paris.
RONDET (H.), S.J., Toulouse.
ROTUREAU (G.), Oratorien, Paris.
ROUSTANG (F.), S.J., *Christus*, Paris.
SCHMERBER (Ch.), S.J., Professeur au scolasticat de théologie, Chantilly.
SCHMITT (C.), O.F.M., Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi (Florence).
SÉBASTIEN DE SAINT-JOSEPH, O.C.D., Gand (Belgique).
SELIG (K.-L.), Professeur, Johns Hopkins University, Baltimore (U.S.A.).
SIMEK (W.), Chanoine régulier de Saint-Augustin, Klosterneubourg (Autriche).
SIMÉON DE LA SAGRADA FAMILIA, O.C.D., Rome.
SIMONNET (B.), S.J., Lyon-Fourvière.
SMULDERS (P.), S.J., Professeur au Canisianum, Maastricht (Hollande).
SPANNEUT (M.), Professeur à l'Institut Catholique, Lille.
STANDAERT (M.), O.C.R., N.D. de Scourmont, Chimay (Belgique).
SZABO (T.), O.F.M., Professeur à l'Antonianum, Rome.
TANDONNET (R.), S.J., Rédacteur aux *Études*, Paris.
TENA (P.), Professeur au Séminaire, Barcelone (Espagne).
THIBAUT (A.), O.S.B., Saint-Jérôme, Rome.
THORÉ (L.), S.J., Lyon-Fourvière.
TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., Professeur au Theresianum, Rome.
TONNEAU (J.), O.P., Professeur au Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
TROMP (S.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
TYSZKIEWICZ (S.), S.J., *Russicum*, Rome.
VALENTINO DI SANTA MARIA, O.C.D., Archiviste, Rome.
VALVEKENS (J.-B.), Prémontré, Averbode (Belgique).
VANDENBROUCKE (F.), O.S.B., Mont-César, Louvain (Belgique).
VASSALI (G.), P.S.St., Montréal (Canada).
VELAT (B.), Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
VERNAY (R.), S.J., Toulouse.
VIARD (P.), Vicaire Général, Langres (Haute-Marne).
VILLOSLADA (R. G.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
VILNET (J.), Professeur au Grand Séminaire, Châlons-sur-Marne.
VOLK (P.), O.S.B., Maria Laach (Allemagne).
VREGILLE (B. de), S.J., Lyon-Fourvière.
VRIES (G. de), S.J., Professeur à l'Institut Oriental, Rome.
WALGRAVE (J.-H.), O.P., Louvain.
WEEGER (J.), S.J., Lille (Nord).
WEIGEL (G.), S.J., Professeur au Woodstock College, Woodstock (Mar.), U.S.A.
WITTE (J.-L.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
XIBERTA (B.), O.C., Rome.
YEOMANS (W.), S.J., Londres.
ZOEPFL (Fr.), Prof., Dr., Dillingen (Allemagne).
ZUMKELLER (A.), Ermite de Saint-Augustin, Wurtzbourg (Allemagne).

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays
Copyright by BEAUCHESNE ET SES FILS, 1961.

2232-5-2